

Ernst Michael Lange

WAS WIR SIND

Philosophische Briefe  
über  
Begriff und Ideen der Person

Im Gedenken an und Dankbarkeit für

Jan Diesselhorst

Freund, Musiker, Philosoph

### Vorbemerkung

Die hier vorgelegten philosophischen Briefe behandeln mit dem Begriff der Person und dem, was man personale Ideen nennen kann – Glück, Freundschaft und Liebe, Moral und Recht, Demokratie, Frieden – Themen, über die mich zwölf Jahre lang ein Gespräch verbunden hat mit meinem kürzlich verstorbenen Freund Jan Diesselhorst, dessen Andenken ich dieses Büchlein widme. Über ihn und unsere Beziehung gibt eine den Briefen vorangestellte, unverändert abgedruckte Rede Auskunft, die ich auf seine Bitte hin vor fünf Jahren zu seinem 50. Geburtstag gehalten habe. Den beschließenden Wunsch dieser Rede – Auf viele Jahre! – hat Jan nicht einmal fünf Jahre überlebt.

Gestorben ist er in der Folge einer überraschend nötig gewordenen Herzoperation. Am Vorabend der Operation hat er mit seiner Frau über seine Wünsche für den Fall gesprochen, dass eine Trauerfeier für ihn nötig werden sollte. Die überlebenden Mitglieder des Philharmonia Quartetts, dessen Gründungsmitglied und Cellist er war, sollten mit zwei nahen Freunden aus dem Berliner Philharmonischen Orchester, dem er angehörte, Mozarts Streichquintett in g-moll spielen; zwischen den Sätzen sollten drei Texte verlesen werden: der Psalm 90, Friedrich Hölderlins Gedicht *Andenken* und ein von seiner Familie zu wählender Text (sie wählte das 18. Sonett William Shakespeares). Den religiös gebundenen Gästen der Trauerfeier sollte Gelegenheit zum Gebet nur im Zusammenhang der Aussegnung durch einen befreundeten Pfarrer gegeben werden, Reden sollte keine gehalten werden.

Die Trauerfeier hat nach seinen Wünschen stattgefunden und die Anwesenden tief bewegt. Mir selbst war und ist seine Vorsorge bewunderungswürdig. Was könnte eine vernünftige Person angesichts ihres mit geringer Wahrscheinlichkeit unmittelbar bevorstehenden Todes mehr tun?

Jans geistige Interessen waren philosophische und literarische und außer über Musik haben wir am meisten über Philosophie und Verwandtes gesprochen. Einmal auch über den philosophischen Topos, dass Philosophieren Sterben lernen heiße. Ich habe in dem Gespräch Chamforts Anekdote berichtet, nach der ein junges Fräulein gefragt habe: „Sterben lernen? Ich finde, man trifft es schon sehr gut beim ersten Mal.“ Der begriffliche Punkt in dieser geistreichen Bemerkung ist, dass der philosophischen Topos den Ausdruck ‚lernen‘ missbraucht – man kann nur lernen, was man auch mehrfach zu tun Gelegenheit haben kann (selbst wenn das Lernen im Erwerb von Kenntnissen besteht, erwirbt man damit eine Fähigkeit – sie wiederzugeben oder anzuwenden). Und zum Tod kann man wohl eine Einstellung erwerben (d.h. hier finden), aber das Sterben (den zum Tod führenden Prozess) kann man nicht lernen. Jan Diesselhorst hat ein vorbildliche Einstellung zum Tod erworben und sich auch darin als Philosophierender erwiesen.

Seinen Lieben und Freunden bleibt nur die Erinnerung an den lebenswerten Menschen und die Trauer über seinen unzeitig plötzlichen Tod.

Briefe haben Adressaten, Tote sind keine Adressaten mehr. Ich hab daher beim Abfassen der Briefe an die Person gedacht, die mir nach Lektüre wirklicher Briefe von mir an befreundete philosophische Kollegen zu dieser Form als literarischer geraten hat, weil sie mich zu allgemeinverständlicher und unakademischer Äußerungsweise befähigt – meine Frau, der ich in allem am meisten zu verdanken habe.

## INHALT

Rede zum 50. Geburtstag von Jan Diesselhorst (,Sinn des Lebens')	4
1. <i>Brief</i> (,Was bin ich?' statt ,Wer bin ich?' als Leitfrage)	9
2. <i>Brief</i> (Person als ,einzelne' Gegebenheiten; Was die sprachliche Technik der ostensiven Erklärung lehrt; Muster als Stabilisatoren der Bedeutung von Ausdrücken)	12
3. <i>Brief</i> (Sätze a priori als Stabilisatoren der Bedeutung von Ausdrücken; die Klärung des Verstehens / Sinns als die des Apriori)	14
4. <i>Brief</i> (Handlungsverstehen als Kern des Personverstehens)	17
5. <i>Brief</i> ( Handeln Tiere? Die Verstehensweisen für Lebendiges vs. Totes)	21
6. <i>Brief</i> (Exkurs über Ideen im Ausgang von der Idee des Urteilens)	23
7. <i>Brief</i> (Zeitliche Aspekte des Personbegriffs I)	27
8. <i>Brief</i> (Lernprozesse und Personwerden; Liebe)	31
9. <i>Brief</i> (Ideen – historisch-kritisch betrachtet: Platon, Aristoteles, Kant)	34
10. <i>Brief</i> (Ideen – historisch-kritisch betrachtet: Kant, Hegel, Christentum; und pragmatisch revidiert)	37
11. <i>Brief</i> (Räumlich-struktureller und zeitlich-prozessualer Aspekt des Personbegriffs; erklärt durch den Zusammenhang von 1. und 3. Person)	40
12. <i>Brief</i> (Rückblick; Vielfalt der Motive für den Personbegriff als nicht beliebigem Ausgangspunkt für philosophische Sinnklärung)	43
13. <i>Brief</i> (Glück oder Sinn als Idee des persönlichen Lebens?)	46
14. <i>Brief</i> (Freundschaft und Liebe)	49
15. <i>Brief</i> (Moral – im Rahmen von recht und Staat)	51
16. <i>Brief</i> (Demokratie)	54
17. <i>Brief</i> (Gerechtigkeit)	57
18. <i>Brief</i> (Frieden)	60

## *Rede zum 50. Geburtstag von Jan Diessellhorst, Cellist*

(am 18. März 2004)<sup>1</sup>

I.

Verehrte und liebe Anwesende, lieber Jan!

(A.) Da wir noch nicht so lange befreundet sind, dass sich von selbst versteht, dass ich hier das Wort ergreife, darf ich zu Beginn zu meiner Entlastung sagen, dass ich das auf Deine ausdrückliche Bitte hin tue. Obwohl es mir damit in gewisser Weise so geht, wie in Gesellschaft manchmal Musikern, wenn sie gefragt werden: „Spiel' uns doch etwas, du spielst so schön!“, folge ich der Bitte vielleicht lieber als Musiker das manchmal tun. Denn obwohl Du der Jubilar bist und der eigentlich zu Beschenkende, bin doch auch ich durch Deine Bitte beschenkt. Denn sie enthält das Versprechen Deiner und – wohl oder übel – Deiner Gäste Aufmerksamkeit für eine gewisse Zeit – und in einer Lebenswelt, in der Zeit immer knapp ist, ist Aufmerksamkeit eines der höchsten Güter.

(B.) Du hast Dir auch keine gewöhnliche Gelegenheitsrede aus Anlass des Lebenszeitjubiläums, das Du vorgestern mit Deinen 50. Geburtstag begangen hast und zu dem wir alle herzlich gratulieren, erbeten, sondern die Darlegung einiger Gedanken im Zusammenhang, über die wir seit ein paar Jahren immer wieder im Gespräch waren und sind. Um das den Nicht-Familien-Mitgliedern verständlich zumachen, erinnere ich am besten daran, wie wir in dieses Gespräch gekommen sind. Unsere Töchter sind auf dieselbe Schule gegangen und haben gemeinsam Kammermusik gemacht. Beim Austausch über Beruf und Interessen ihrer Väter haben sie die Komplementarität festgestellt, dass Du berufsmäßig Musik machst und Dich privat u. v. a. für Philosophie interessierst, ich dagegen gleichsam berufsmäßig philosophiere und privat Klavier spiele und viel Musik höre, seit unsere Bekanntschaft durch Deine Gunst auch nicht überwiegend aus der Konserve. Die Töchter haben vermutet, dass ihre Väter aneinander Gefallen finden könnten. Glücklicherweise war das der Fall und ich bin Bettina und Sophie sehr dankbar für die Anbahnung unserer Freundschaft.

II.

Das Thema, zu dem ich nun etwas sagen soll und werde, ich kein geringes, nicht geringeres als der Sinn des Lebens – und das ist ja nun aus Anlass eines runden Geburtstages auch kein unpassendes Thema.

(A.) Normalerweise sind wir hinsichtlich des Sinns unseres Lebens nicht ausdrücklich besorgt, sondern leben unseren Bedürfnissen und Verpflichtungen, Interessen, Neigungen und Lüsten von Tag zu Tag und verstehen uns darin problemlos und fühlen uns mehr oder weniger wohl. Goethe, der seine Einsicht in das, was er die „moralische Welt“ nannte, sehr richtig als „ohne eigentlichen philosophischen Zusammenhang, aber sprunghaft treffend“ gekennzeichnet hat, hat das so ausgedrückt: „... was der Mensch täglich treibt lässt er sich, wenn er Geschick dazu hat, gefallen, sollte er auch nicht gerade sehen, dass etwas dabei herauskomme.“<sup>2</sup>

Aber es gibt drei Typen von Situationen in der Lebenserfahrung von Personen, in denen die Frage nach dem Sinn unseres Lebens auch explizit aufkommen kann – die Situationen der Suche nach grundlegender Orientierung im Leben als junger Mensch; die Situationen von Lebenskrisen aufgrund von Verlusten von Angehörigen und Lieben oder von Lebensmöglichkeiten; und die Situationen, denen sich die meisten Anwesenden

---

1 Gehalten anlässlich seiner Einladung am 20. März 2004.

2 *Dichtung und Wahrheit* III.12, Hamburger Ausgabe Bd. 9, S. 551 und 528.

lebensaltermäßig nähern – die Situationen des Rückblicks auf eine zu großen Teilen schon gelebtes Leben.

(B.) Was an der Frage nach dem Sinn des Lebens, wenn sie explizit aufkommt, so ungemein beirrend ist, ist ihre Unklarheit, die bewirkt, dass man nicht einmal den Umriss einer möglichen ausdrücklichen Antwort absehen kann. Diese Unklarheit teilt die Frage mit anderen, abstrakteren philosophischen Fragen, deren Charakter Augustinus von Hippo, der große katholische Kirchenvater und Bischof im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an der Frage 'Was ist Zeit?' - *quid est ergo tempus?* - deutlich gemacht hat. Sie setzen uns in Verlegenheit über eine ausdrückliche Antwort. Augustinus hat das so ausgedrückt: '*si nemo ex me quaerat scio; si quaerentem explicare velim, nescio.*'<sup>3</sup> Wir wissen alle insofern, was Zeit ist, als wir wissen, dass sie das ist, wovon wir immer zu wenig haben; dann das, was wir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen; dann vielleicht noch, dass sie die Möglichkeit ist von Dauer und Veränderung. Wir wissen auch noch, dass Musik wesentlich eine Klang-, Form- und Zeit(gestaltungs)kunst ist, während die Malerei etwa ein Farb-, Form- und Raum(darstellungs)kunst ist. Wir können Verabredungen treffen, einhalten und absagen etc. etc. und damit wissen *implizit*, was die Zeit ist. Aber wir können, was wir da so vielfältig wissen, indem wir praktisch damit umgehen, nicht ohne Anstrengung *explizit* in einen Überblick bringen und mittels desselben einem anderen erklären. Um das zu tun, müssten wir den vielfachen Sinn des Ausdrucks Zeit erst klären.

(C.) Ebenso gilt: Wenn eine Frage wie die nach dem Sinn des Lebens unklar ist, muss man sie vor dem Versuch einer Beantwortung klären. Das hat ein anderer großer Philosoph, dessen wir kürzlich zu gedenken Anlass hatten, Immanuel Kant, so begründet:

Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn, wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnötige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.<sup>4</sup>

Nur wenn man die Frage vor dem Versuch einer Beantwortung klärt, vermeidet man, einen Bock zu melken und selbst noch das Sieb darunter zu halten.

(C.1) Wie klärt man eine Frage? Nun, sie ist in uns aus anderen Verwendungszusammenhängen bekannten Wörtern formuliert und man muss sich fragen, wie die Wörter in diesen uns verständlichen Zusammenhängen zu verstehen sind und ob dieses Verständnis auf den neuen, interessierenden Zusammenhang passt.

Ich stelle jetzt derartige Überlegungen zum Ausdruck 'Sinn' kurz vor. Seine Verwendungen in anderen Kontexten fallen in vier Gruppen oder Kategorien, Arten von Redeweisen. Die Grundbedeutung von 'Sinn' ist 'Richtung', in unserer Sprache noch präsent in der Rede vom 'Uhrzeiger-Sinn'. Unser Leben hat eine Richtung, die zeitliche Richtung von der Geburt bis zum bei Leib und Leben stets noch bevorstehenden Tod. Aber der Sinn unseres Lebens ist nicht einfach diese Richtung, auch wenn sie das Problem des Lebenssinns mit stellen dürfte, weil wir mit dem Bewusstsein unseres Zeitlichkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit zurechtkommen müssen.

(C.2) Die nächste Kategorie, in die Verwendungen des Ausdruck 'Sinn' fallen, lässt sich mit den Ausdrücken 'Zweck und Absicht', wie sie besonders für Handlungen und Tätigkeiten gebraucht werden, umschreiben. Zwecke und Absichten sind gleichsam geistige, zunächst gedachte Richtungen. Mit unserm Leben als solchem hat es keine Absicht oder keinen Zweck, jedenfalls glauben wir das nicht mehr außerhalb religiösen Bewusstseins. Das ist eine relativ junge Entwicklung – noch bis in die Goethe-Zeit haben die Menschen in Europa ziemlich allgemein an eine Bestimmung des Menschen geglaubt – in der richtigen Kirche zu sein und

3 *Confessiones* XI.14, 17.

4 *Kritik der reinen Vernunft* B 82 f.

ein gottesfürchtiges Leben zu führen und sich zum ewigen Leben vorzubereiten – aber als allgemein verbindliches Bewusstsein ist uns das verloren gegangen. Wir haben viele Zwecke im Leben, aber keine Zweck für das Leben im ganzen, selbst, wenn unser Leben die glückliche Verfassung hat, an einem übergeordneten Zweck, einer Berufung orientiert zu sein, ist diese Berufung nicht alleine, sondern integriert viele verschiedene Zwecke.

(C.3) Die dritte Kategorie, in die Verwendungen des Ausdrucks 'Sinn' fallen, lässt sich mit dem Ausdruck 'Fähigkeit' oder 'Vermögen' paraphrasieren. Wir kennen sie in unserm Sprechen noch, wenn wir einer Person einen besonderen Sinn für Musik oder für Schönheit im allgemeinen zusprechen. Wir sagen dann der Sache nach, sie hat eine besondere Fähigkeit, Musik oder Schönheit zu genießen und zu verstehen oder auch herbeizuführen. In diesem Fähigkeitssinn von 'Sinn' gibt es keinen Sinn des Lebens, obwohl einige glückliche Personen mit ihrem Leben auf so mühelose Weise gut zurecht kommen, dass man ihnen eine besondere Fähigkeit dazu, gleichsam als sechsten Sinn neben den fünf Sinnen unsere Wahrnehmungsfähigkeiten – dem Gesicht, dem Gehör, dem Geschmack, dem Geruchssinn und dem Tastsinn – zuschreiben möchte. (Beiläufig erinnere ich an den sprachgeschichtlichen Umstand, das die Redeweise von einem 'sechsten Sinn' noch im 18. Jahrhundert nicht für irgendeine besondere Fähigkeit im Wahrnehmen oder Verstehen gebraucht worden ist, sondern für das geschlechtliche Begehungsvermögen – gleichsam für den Sex-ten Sinn.)

(C.4) Bleibt schließlich die Kategorie der Verwendungsweisen von 'Sinn', die man mit 'Verständlichkeit, Verstehbarkeit' paraphrasieren kann. Das *Deutsche Wörterbuch* der Gebrüder Grimm sagt zu diesen, sie seien in der neueren Sprache die vorherrschenden und fast allein noch üblichen. Dieser Sinn von Sinn ist im Spiel, wenn wir einem anderen einen ihm unbekanntem Ausdruck der Sprache erklären, so wie mir beispielsweise meiner Streicher-Töchter den Sinn des Ausdrucks *col legno* haben erklären müssen. Sie haben mir da erklärt, was mit dem Ausdruck zu verstehen gegeben wird, wie er zu verstehen ist, welche Ausführungsvorschrift damit in einem Notentext gegeben wird. Nun spielt Verständlichkeit für den Kontext 'Sinn des Lebens' ganz gewiss eine Rolle, weil wir nach ihm nur fragen können, wenn wir überhaupt fragen können und also sprechen und also, bei Nichtverstehen, Ausdrücke müssen erklären können. Aber Verständlichkeit, Verstehbarkeit allein kann nicht den Sinn des Lebens ausmachen. Denn die Frage danach ist nicht bloß eine theoretische Angelegenheit, sondern für Personen, sprach- und handlungsfähige und darin der Selbstbewertung und des Absehen Könnens von sich fähige Lebewesen, ist die Frage nach dem Sinn des Lebens immer auch eine praktische Frage, wie das Leben gut oder angemessen zu führen ist.

### III.

Also – keine der Kategorien, in die die Verwendungen von Sinn fallen, kann als solche für den Sinn des Lebens aufkommen. Mein Vorschlag nun ist, die Verständlichkeit, Verstehbarkeit in eine attributive Rolle herabzusetzen und den Sinn des Lebens zu paraphrasieren als die verständliche Annehmbarkeit des Lebens.

(A.) Von Annehmbarkeit statt etwa von Wünschbarkeit ist zu reden, weil unser Leben leider nicht nur durch die handelnde Erfüllung unserer Wünsche bestimmt ist, sondern ebenso sehr von Vorgegebenheiten und Widerfahrnissen, zu denen wir bestenfalls eine Einstellung gewinnen können. Zu den Vorgegebenheiten gehören grundlegend die Zeit, in die man geboren ist und die zeitliche Verfassung unserer Erfahrung, dann die Familie und soziale Lage, in die man geboren und das Geschlecht, mit dem man geboren ist. Zu den Widerfahrnissen gehören grundlegend alle Arten von glücklichem und unglücklichem Schicksal und die Wirkungen der Handlungen anderer auf uns und ihre Einstellungen zu uns.

(B.1) Wenn man diese Umschreibung akzeptiert, werden drei Charakteristika der Frage nach dem Sinn des Lebens leicht und gut verständlich. Erstens der anfangs erwähnte Umstand, dass wir die Frage ganz selten ausdrücklich stellen. Denn wenn wir uns in den Bezügen und Voll-

zügen unseres Lebens problemlos verstehen und von Tag zu Tag unseren Bedürfnissen, Verpflichtungen, Interessen, Neigungen und Lüsten leben, dann ist uns unser Leben selbstverständlich und darin immer schon annehmbar und wir bedürfen einer expliziten Vergewisserung seiner Verstehbarkeit und Annehmbarkeit, seiner verständlichen Annehmbarkeit, seines Sinns nicht.

(B.2) Das zweite Charakteristikum der Frage nach dem Sinn des Lebens, das durch die Paraphrase 'verständliche Annehmbarkeit' besser verstehbar wird, ist, dass die Frage nicht in einem Satz zu beantworten ist. Was *col legno* heißt, der Sinn des Ausdrucks, kann in einem Satz gesagt werden: das Streichen oder Schlagen der Saiten eines Streichinstruments mit dem Holz der Rückseite des Bogens. Zwar lässt sich auch in einem Satz sagen, der Sinn des Lebens ist seine verständliche Annehmbarkeit für den das Leben Führenden, aber damit ist noch lange nicht gesagt, was denn der Sinn ist, worin er besteht.

(B.3) Die dritte Eigentümlichkeit des Sinns des Lebens ist, dass sich die Frage danach in erster Linie aus 1. Person-Perspektive stellt. Der als großer Philosoph geltende deutsche Philosophieprofessor Martin Heidegger hat diese Eigentümlichkeit unter den unschönen Kunstausdruck 'Jemeinigkeit' gefasst – der Frage nach dem Sinn des Lebens eignet 'Jemeinigkeit'. Davon kann folgende Überlegung überzeugen: wenn etwa einer das Leben eines anderen als sinnlos beurteilen wollte, dann folgte daraus für den Beurteilten praktisch gar nichts – und erinnern wir uns, die Frage ist auch eine praktische Frage. Der das Urteil Äußernde sagte mit seinem Urteil, sofern es praktische Relevanz haben sollte, nur: ein solches Leben, wie das von mir als sinnlos beurteilte, will ich selbst nicht führen. Er redete also im Urteil über den anderen doch nur von sich, bestätigte insofern die Jemeinigkeit der Frage und kritisierte wider Willen die eigene Anmaßung, den Sinn des Lebens eines anderen beurteilen zu wollen.

#### IV.

(A.) Nun ist auf dem Weg zum Ende meiner Überlegungen noch etwas Wasser in den klaren Wein des geklärten Verständnisses zu gießen. In der verständlichen Annehmbarkeit des Sinns unseres je eigenen Lebens ist das Moment der Annehmbarkeit eine Sache der 1. Person. Aber das Moment der Verständlichkeit kann nicht nur Sache der 1. Person sein, weil die auch nur versteht, was auch ein anderer verstehen könnte, zumindest dann, wenn man es ihm erklärte. Bei der Verständlichkeit haben 2. und 3. Personen mitzureden. Nur als biologische Lebewesen sind wir in die durch unsere Haut bezeichneten Grenzen unseres Körpers gebunden und abgeschlossene, selbständige Organismen. Als soziale, sprach- und handlungsfähige Lebewesen gilt von uns die Zeile des metaphysischen englischen Dichters John Donne: Nobody is an Island, entire of itself<sup>5</sup> – keiner ist allein ein inselhaftes Ichwesen, jedem, der überhaupt spricht, kann zugeredet, geraten und auch widersprochen werden, auch hinsichtlich des Verständlichkeitsaspekts dessen, was er für den Sinn seines Lebens hält.

(B.) Einerseits ist darum richtig, was schon Goethe gewusst hat, als er sich noch in der Ausdrucksweise des Glaubens an eine Bestimmung des Menschen so erklärt hat:

Der Mensch mag seine höhere Bestimmung auf Erden oder im Himmel, in der Gegenwart oder in der Zukunft suchen, so bleibt er deshalb doch innerlich einem ewigen Schwanken, von außen immer störenden Einwirkungen ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluss fasst, zu erklären, das Rechte sei das, was ihm gemäß ist.<sup>6</sup>

#### V.

---

5 *Devotions upon emergent Occasions* (1624), 17. Meditation, (hrsg. J. Sparrow, Cambridge 1923, S. 98.)

6 *Dichtung und Wahrheit* III, 11. Buch. HA Bd. 9, S. 463.

Andererseits ist es zu diesem Aspekt der 1. Person-Autorität, was die Annehmbarkeit angeht, kein Widerspruch, wenn ich jetzt zum Abschluss, lieber Jan, aus 3. Person zu sagen versuche, worin ich den Sinn Deines Lebens sehe, wie ich es und ihn verstehe:

- Du hast Dich der Aufgabe verschrieben, an der Aufrechterhaltung der großen Tradition der europäischen Musik durch gute Aufführungen ihrer Werke mitzuwirken – in einem großen, viele sagen dem weltbesten Orchester, in das Du in staunenswert jungem Alter eingetreten bist;
- im Quartett mit Deinen drei Philharmonikern-Kollegen Daniel Strabawa, Christian Stadelmann und Neidhart Resa, das uns in dieser Saison mit der zyklischen Aufführung aller Beethoven-Quartette beglückt; im Trio mit Deiner Frau Gesine und Eurem Freund Jaroslav, um nur die wichtigsten Zusammenhänge zu erwähnen.
- Du bist Lehrer für Kammermusik an der Akademie eures Orchesters.
- Du hast mit Gesine eine Familie gegründet und drei schöne Kinder schon beinahe in die gänzliche Selbständigkeit groß gezogen, bist also Ehemann und Vater.
- Du bist vielseitig geistig und kulturell interessiert – Du hörst auch Musik, gehst in Ausstellungen und sammelst Grafik, besuchst Theater und Kino, liest Literatur und Philosophie.
- Du liebst es, gut zu essen und zu trinken, nicht zu vergessen, was viele der Anwesenden immer wieder und auch heute sehr genießen dürfen: Du liebst es für Freunde vorzüglich zu kochen.
- Du bist ein liebenswürdiger Gesellschafter und vielen, darunter zu meiner großen Dankbarkeit auch mir, ein guter Freund.

Möge Dir dieses sinnerfüllte Leben und damit Du uns noch lange in guter Gesundheit und anhaltender Lebensfreude erhalten bleiben.

Ich bitte Sie, mit mir das Glas auf unsern Gastgeber Jan Diesselhorst zu erheben: Ad multos annos.

## Erster Brief

Liebe G.,  
auf Deinen Rat hin schreibe ich hier Briefe über Philosophie, philosophierende Briefe. Einer der Anlässe war, dass Du vor nicht langer Zeit das Buch eines jüngeren Kollegen gelesen hast, das unter einem reißerischen Unsinnstitel über Philosophie und Philosophieren heute zu informieren beanspruchte. Du hast mich aufgefordert, dies Buch auch zu lesen, aber ich habe mich dazu nicht bringen können, nachdem Du mir umrisshaft geschildert hast, wie das Buch vorgeht. Ich fand, nach dreißig Jahren Unterricht in der akademischen Philosophie müsste ich ein solches Buch nicht mehr lesen, auch wenn es ein überragender publizistischer Erfolg war. (Dass das für einen sich als Philosophierenden Verstehenden kein Grund für die Kenntnisnahme sein muss, hat Kant zu seiner Zeit noch in den stolzen Ausspruch kleiden können, der Philosoph müsse erröten, wenn er den Beifall der Menge suche. Ein dickes Bankkonto erspart gewiss die Scham – wie im jüdischen Witz über den mit falschen Rechnungen erfolgreichen Glücksspieler könnte der erfolgreiche Autor sagen ‚ich mache den Hauptgewinn und er will mich rechnen lehren‘. Und schämen soll sich der Autor ja auch nicht, nur vielleicht in seinem intellektuellen Gewissen anerkennen, dass er den Ansprüchen der Sache jedenfalls nicht genügt hat.)

Ich fand, dass ein Buch über Philosophie philosophieren sollte und hatte das Vorurteil, dass ein Buch, das über unerhörte Neuigkeiten aus der akademischen Philosophie berichtete (erzählte), das offenbar nicht tut, was es meiner Auffassung nach tun sollte. Es befriedigt vielleicht die Neugier, aber es betrügt das Bedürfnis wirklicher Einsicht, nach dem, was man aus der Lektüre von Philosophie als Gewinn ziehen sollte, die Anregung zum Selbstdenken, sich selbst helfen Können in Schwierigkeiten des Verstehens.

Mit dieser Auffassung bin ich nicht allein. Die beiden größten Philosophen deutscher Sprache in den letzten zweieinhalb Jahrhunderten, Immanuel Kant und Ludwig Wittgenstein, sind meine Zeugen. Selbst Hegel, der sich über den durch Kant ausgelösten Enthusiasmus des Selbstdenkens als „unglückseligen Pruritus“ (von lateinisch *prurire* – ein Jucken haben, geil sein) mokiert hat, um auf der Wissenschaftlichkeit und Lehrbarkeit der Philosophie zu bestehen, war doch gewiss, dass „an und für sich das philosophische Studium Selbsttun ist“. Kant hat gemeint, man könne nicht Philosophie lernen sondern nur Philosophieren und er hat die philosophischen Grundfragen aus seiner Sicht – ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘ nicht zufällig in der 1. grammatischen Person formuliert. Ebenso Wittgenstein, der den Kantischen Fragen der Sache nach ein noch grundlegendere Frage voraussetzte – die Frage ‚Was verstehe ich überhaupt und wie verstehe ich, was ich, wenn überhaupt etwas, verstehe?‘ Ich gebe zu, dass sich diese Formulierung bei Wittgenstein nicht findet, aber ich man kann plausibel machen, dass sie in seiner Formulierung der Form eines philosophischen Problems ‚Ich kenne mich nicht aus‘ impliziert ist. Philosophieren heißt reflexive begriffliche Klärung, überlegende Klärung des Verstehens, in der Perspektive der 1. Person. Das ist in den 1. Person-Formulierungen von Kant und Wittgenstein impliziert und der Grund dafür, dass über Philosophie nur selbst philosophierend gehandelt werden sollte, weil der Sache nach allein so darüber gehandelt werden kann.

Wie kann ich so sicher sein, dass das in dem Buch, das Dich so beeindruckt hat, nicht geschieht? Ich habe schon erwähnt, dass sein Titel eine Unsinnformulierung ist, nämlich: ‚Wer bin ich und wenn ja wie viele?‘ Die Frage ist, das rechtfertigt die Bezeichnung Unsinn, ungrammatisch und damit unverständlich. Verständlichkeit ist die Minimalbedingung nicht nur jeder philosophisch sein wollenden Äußerung, sondern schlechthin jeder Äußerung. Denn wer etwas äußert, will verstanden werden, muss sich also einer Form der Äußerung bedienen, die verstanden werden kann. Wer das nicht tut, produziert sich und nimmt seine Adressaten nicht ernst. Wie könnten möglicherweise verständliche Formulierungen für das im Titel des Buches möglicherweise Gemeinte lauten? (Das ‚möglicherweise‘ ist nötig, da, weil es im

Wortlaut nicht verständlich ist, nur vermutet werden kann, was vielleicht gemeint war.) ‚Wer bin ich und bin ich überhaupt nur einer und nicht mehrere?‘ wäre grammatisch verständlich, aber auch nur grammatisch (syntaktisch). Denn wer die Frage äußert, muss unterstellen, dass er der Fragende sein kann und ist – sonst wäre sei Tun (die Frage zu stellen) nicht verständlich. Er muss also unterstellen, dass er mindestens in der (grammatischen) Rolle, in der er auftritt – als *ein* Fragender – *einer* ist, die Voraussetzung muss er machen (der Einheit indizierende unbestimmte Artikel ist nicht umsonst, impliziert eine Verpflichtung auf minimale Konsequenzen, Folgerichtigkeit) und er kann sie daher nicht in einem Atemzug (nämlich im Nachsatz der Frage) sinnvoll (verständlich) bezweifeln. Er kann nicht annehmen, dass er in Zungen redet, dass aus ihm mehrere (vielleicht Geister?) sprechen. Nicht nur, weil wir es nicht verstehen könnten (außer als expressiv: dass er sich so, unverständlich, darzustellen beliebt), sondern weil er es selbst nicht verstehen könnte. Denn was er versteht, muss er sich und anderen (er)klären können – und wir können ihn ja gerade nicht verstehen. Mit Unsinn kann man sich vielleicht interessant machen, aber nichts zu verstehen geben (außer dem: interessant sein wollen). Auch die grammatische Berichtigung der Titelfrage jenes Buches führt also nicht zu etwas Sinnvollem. Lassen wir also die unsinnige Bezweiflung der eigenen Einheit (wenigstens als Fragender) weg und halten uns an die Frage ‚Wer bin ich?‘ Ist das eine sinnvolle Frage? Sicher, aber sie ist auch keine interessante Frage, insofern sie nur uninteressante (nicht allgemein interessierende) Antworten zulässt. Denn auf die Frage ‚Wer bin ich?‘ muss jeder Sprecher sinnvoll mit seinem Namen und/oder auf ihn zutreffenden Kennzeichnungen (ich bin so-und-so; der dann-und-dann Geborene, das-und-das studiert Habende, das-und-das beruflich oder privat Tuende usw.) antworten und die Antworten mögen für den Frager selbst vergewissernd und für die an ihm als Person Interessierten wichtig sein, aber allgemein nur, wenn er wichtig ist. Die Frage ‚Wer bin ich?‘ ist keine philosophische Frage, sondern eine empirische (für andere als den Frager, also in der Form ‚wer ist er?‘, nicht einmal für den Frager selbst – wenn der nicht weiß, wer er ist, zweifeln wir an seiner Zurechnungsfähigkeit). Tatsächlich ist die allenfalls philosophisches Potential habende Frage ‚Was bin ich?‘, wenn sie in bestimmter Weise verstanden wird. Denn auch auf diese Frage gibt es uninteressante, empirische Antworten – z.B. ich bin Doktor der Philosophie, akademischer Lehrer gewesen, verheiratet, Vater dreier schöner Töchter usw. usw. Philosophisch interessant wären Antworten auf die Frage, die nicht nur auf mich persönlich zutreffen – z.B. ich bin Person, ein handelndes und sprechendes, mich darum wesentlich selbst bewertendes Lebewesen. Der Sinn dieser Auskünfte soll mich später beschäftigen. Aber ihre Form weist daraufhin, dass die grammatisch 1. Person des philosophischen Fragens nicht individuiert, sich nicht auf eine einzelne als einzelne Person bezieht. Wie ist das möglich, wenn es doch immer eine einzelne Person sein muss, die eine Frage stellt (auch dann, wenn es eine Frage ist, die viele bewegt) – wenn überhaupt nur einzelne handeln, sprechen, verstehen und erkennen können? Das ist möglich durch die Orientierung des Fragers an der Idee des Urteilens – das ist die Idee der Zustimmungsfähigkeit des Gesagten durch jedermann, der wohlwollend ist und unter den gleichen Voraussetzungen urteilen (fragen) sollte. Diese Orientierung nehmen wir als rationale Wesen ein – Kant hat sie als die Idee des Gemeinsinns erklärt:

„Unter dem *sensus communis* ... muss man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen ... auf das Urteil nachteiligen Einfluss haben würde.“ (*Kritik der Urteilskraft* § 40)

Also muss die gegebene Erklärung des Philosophierens der Deutlichkeit halber ergänzt werden – Philosophieren ist überlegende Klärung des Verstehens aus der grammatisch 1. Person, die sich der Idee des Urteilens unterstellt. Denn die gesuchten Antworten sollen nicht nur für einzelne Personen als einzelne gelten, sondern der Idee nach für alle. Allerdings bleibt die

Absicht auf gemeinsinniges Urteilen in der Klärung des Verstehens ein der Ratifikation durch andere – Hörer, Leser, Mitphilosophierende – bedürftiger Anspruch. Diese anderen müssen die Vorschläge zur Klärung – zum besseren Verständnis – nachvollziehen und am eigenen Verstehen überprüfen, u. U. begründet widersprechen. Hegel, der die Idee der Selbsterkenntnis – das *gnōti sautón* (Erkenne Dich selbst) des delphischen Apoll, das die Philosophie seit Sokrates zu ihrem Motto gemacht hat – zum Zentrum seiner Philosophie des Geistes gemacht hat, glaubte, dass die Philosophie der intersubjektiven Einlösung dieses Allgemeinheitsanspruchs für ihre Klärungen versichert sei durch das historische Auftreten von die Vernunftorientierung inaugurierenden Philosophen wie Anaxagoras und Sokrates und durch die Möglichkeit ‚absoluten‘ Wissens für die Philosophie. Solche Ansprüche, vor allem vor dem Hintergrund der erklärten Überzeugung auch Hegels, die Philosophie müsse verständige Form gewinnen als „der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr“, sind am besten zu verstehen als Versuche, sich intersubjektiven Rechtfertigungsverpflichtungen zu entziehen. (Von Hegel wird biographisch berichtet, er habe den Umgang mit einem zu den Hörern seiner Vorlesungen gehörenden Bankier mit den Worten erklärt, dieser verstehe seine Philosophie glücklicher Weise nicht und behellige ihn daher nicht mit Fragen nach dieser.) Philosophieren ist, auch wenn es in ‚großer Rede‘ (oder Schreibe – die Griechen unterschieden den *makros logos* zusammenhängender Rede vom *mikros logos* in Dialogen) monologisch diskursiv vorgeht, dem Sinn nach ein dialogisches Unternehmen.

Im Sinn dieser Erklärungen möchte ich Dir philosophische Briefe schreiben. Die Frage, die aus dem Titel des erwähnten Buches als sinnvolle übrig blieb, ‚Was bin ich?‘ soll dafür zunächst leitend sein – aber es wird sich zeigen, dass ein vernünftig klärende Antwort auf diese Frage auf viele andere Fragen einzugehen verlangt. An dem Titel jenes Buches ist auch kritikbedürftig, dass er das Problem des Unsinn für einen Gag verschenkt. Der Begriff ist für die Philosophie wichtig, weil Unsinn über die Grenzen des Sinns belehren kann und das Philosophieren muss, wenn es überlegend das Verstehen klären will, sich auch vom Unsinn auf die Grenzen des Sinns stoßen lassen. Nicht jede Äußerung eines grammatischen korrekten Satzes (oder einer Frage), nicht jeder grammatisch gebildete Satz ist auch sinnvoll. Was sinnvoll, verständlich ist, ist oft nicht offensichtlich, sondern muss geklärt werden. Viele der Fragen, die auf dem Wege der Klärung der Frage ‚Was bin ich?‘ berührt werden müssen, müssen so erst auf ihren Sinn, ihre Verständlichkeit hin geprüft und geklärt werden. Die folgenden Briefe werden dafür Beispiele geben. Die besten Grüße Dein M.

## Zweiter Brief

Liebe G.,  
ich freue mich, dass Du interessiert bist, den Klärungsweg in diesen Briefen mit mir weiter zu verfolgen.

Die Frage ‚Was bin ich?‘ ist auch deshalb ein möglicher und geeigneter Ausgangspunkt für philosophische Klärungen, weil der Ausdruck ‚reflexiv‘ in ‚reflexive begriffliche Klärung‘ nicht nur ‚Überlegen in 1. Person‘ indiziert, sondern auch die Aufforderung enthält, jederzeit im philosophischen Überlegen und im Darstellen philosophischer Überlegungen Auskunft darüber geben zu können, was man (gerade) tut. Folgen wir dieser Aufforderung jetzt einmal. Ich hatte als mögliche Antworten auf die Frage ‚Was bin ich?‘ im ersten Brief geschrieben – ich bin ein handelndes, sprechendes und mich daher unvermeidlich selbst bewertendes Lebewesen. Diese Auskunft hat eine partielle Verifikation in der gegenwärtigen Situation – ich handele jetzt, indem ich Dir schreibe; ich bediene mich also der Sprache (wenn ich auch gerade nicht spreche (außer innerlich zu mir selbst, indem ich die Wörter, die ich aufschreibe, still verbalisiere). Warum aber bewerte ich mich darin je schon selbst? Weil ich versuche, etwas Verständliches (Sinnvolles) zu formulieren, Unsinn zu vermeiden. Minimal bin ich bemüht, vollständige Sätze zu Papier (auf den Bildschirm) zu bringen, darüber hinaus etwas, was für Dich, aber nicht nur für Dich, sondern (der Idee des Urteilens genügend) für jedermann verständlich ist, wenn ... (Wohlwollen, geeignete Verständnisvoraussetzung usw.) Ich orientiere mich also an Regeln, Normen – formal der grammatischen Richtigkeit, inhaltlich der gemeinnützigen Verständlichkeit. Und das würde jeder tun, der an meiner Stelle unternehmen wollte, was ich hier tue.

Ich hatte im ersten Brief beiläufig auch die Behauptung aufgestellt, dass überhaupt nur einzelne (Personen) handeln, sprechen, verstehen und erkennen können. Das möchte ich hier aufnehmen und das Wort, auf das es mir dabei zunächst ankommen soll, ist ‚einzeln‘. Es kontrastiert im normalen Verstehen mit einerseits ‚mehrfach‘ und/oder ‚vielfach‘, andererseits, im Sinn von ‚vereinzelt‘, vor allem mit ‚allgemein‘. Dieser Kontrast ist für unser (sprachlich verfasstes) Verstehen von grundlegender Bedeutung, was daran gesehen werden kann, dass die grundlegenden Sätze der Sprache Subjekt-Prädikat-Sätze sind, in denen einem einzelnen Subjekt eine allgemeine Bestimmung zugesprochen wird. In der Philosophie (der Sprache) ist die Vorstellung ausgebildet worden, die Handlungsvorbilder der einfachen Sätze seien Sortierhandlungen wie im Märchen von Aschenputtel. Aschenputtel greift physisch, körperlich einzelne Erbsen heraus, prüft sie und ordnet sie ihrem Handlungsplan entsprechend zu: die guten ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen. Analog greifen wir in den einfachen Sätzen mittels der sprachlichen Ausdrücke mit dem Subjektausdruck ein einzelnes heraus und ordnen es mit dem Prädikatsausdruck anderem Gleichartigen zu.

Irgendwann ist Aschenputtel mit ihrem Sortierhandeln fertig – diese Situation kann sie selbst oder mögliche Beobachter unter Verwendung des Ausdrucks ‚alle‘ beschreiben – ‚ich habe/sie hat alle Erbsen sortiert‘. Der Ausdruck ‚alle‘ expliziert die Allgemeinheit, die mit dem Prädikatsausdruck schon angezielt war. Deswegen gehört er dem Sinn nach schon in den Zusammenhang der Sätze, die einzelne Gegebenheiten ausdrücken/bestimmen. Um einen großen Sprung zu machen: die Orientierung des Urteilens in Sätzen an seiner Idee – der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit des Gesagten durch jeden, der unter gleichen Voraussetzungen urteilen sollte, knüpft an die ‚einzeln-allgemein‘-Struktur schon der einfachen Sätze der Sprache an – sie sind inhaltlich auf Allgemeinheit hin angelegt und deshalb pragmatisch mit Allgemeinheitsanspruch verwendbar. Solche Sprünge müssen natürlich schrittweise eingeholt werden können (einer der vermittelnden Schritte hier ist die Aufmerksamkeit darauf, dass es natürlich auch Sätze über Personen als einzelne von dieser Form gibt), aber sie sind philosophierend nicht unsinnig und manchmal sogar sinnvoll, weil sie blitzartig Zusammenhänge erhellen. Und einer der Gründe, warum unser Verstehen für uns klärungsbedürftig ist, ist, dass uns die

Übersicht darüber fehlt – weil wir die Sprache schon weit gelernt haben müssen, bevor wir in ihr selbständig denken können. Die ausdrückliche Reflexion kommt je schon zu spät. Ich habe von ‚einzelnen Gegebenheiten‘ geschrieben. Die für unser in der Sprache greifbares normales Verstehen grundlegenden einzelnen Gegebenheiten sind Dinge und Personen. Dass wir diese grundlegend unterscheiden wird in der Sprache greifbar dadurch, dass es für beide Kategorien unterschiedliche indefinite Pronomina gibt – ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Bevor in der Philosophie im letzten Jahrhundert die so genannte ‚Wendung zur Sprache‘ (linguistic turn) eingesetzt hat, ist die Philosophie u. a. vom Dualismus zwischen Realismus und Idealismus beherrscht gewesen und von der idealistischen Seite dieser Spaltung in Schulen ist bezweifelt worden, dass uns einzelne ‚gegeben‘ sind für unser Verstehen. Es wurde demgegenüber angenommen, die Differenzierung in einzeln vs. allgemein werde (neben vielen anderen kategorialen Unterscheidungen) vom Verstehen in das zu Verstehende hineingetragen, es somit begrifflich ‚konstituiert‘. Wittgenstein als der wesentliche Inaugurator der Wendung zur Sprache hat eine sprachliche Technik beschrieben, die diesem Gedanken die Grundlage entzieht. Er hat darauf aufmerksam gemacht, dass wir grundlegende Wahrnehmungsgegebenheiten für unser Verstehen müssen hinweisend (ostensiv) erklären können, um unseren Sprachgebrauch (die Bedeutung unserer Wörter für Wahrnehmungsgegebenheiten) stabilisieren zu können – mittels einer Zeigegeste und der sprachlichen Formel ‚dies ist.../ ist ein ...‘, die zusammen das Zeichen einer Regel, einer Norm bilden. Die Wahrnehmungsgegebenheiten, die so aufgewiesen werden, werden damit zu Mustern (Paradigmen) der Bedeutung der Ausdrücke und gehören als solche zur Sprache, wenn auch nicht allein zur Wortsprache. Beleg dafür ist, dass, wenn in der Kommunikation hinsichtlich eines so erklärten Ausdrucks ein Missverständnis auftritt, zu dem Muster zurückgegangen werden und gesagt werden kann ‚es ist doch dies‘, ‚es sieht doch aus wie dies‘ u. ä. In diesen sprachlichen Manövern kann das Muster sogar an Stelle der durch es geeichten und stabilisierten Ausdrücke in den Satzzusammenhang eintreten, z. B. Farbmuster anstelle der durch sie erklärten Ausdrücke ( ‚x‘, ‚y‘) in einem Satz einer Form wie ‚x ist heller als y‘. Andererseits gehören die Muster bildenden Wirklichkeitselemente eben auch zur Wirklichkeit ausweislich des Umstands, dass die Muster bildenden Elemente in anderen Zusammenhängen auch durch empirische Sätze charakterisiert (beschrieben) werden können. So gibt es hinsichtlich so erklärter Ausdrücke sowohl einen internen Zusammenhang zwischen Sprache und Wirklichkeit (zwischen Ausdruck und Muster) auf der Ebene der Bedeutung, des Sinns der Ausdrücke, als auch einen externen Zusammenhang (auf der Ebene der Wahrheit vs. Falschheit, Erfüllbarkeit vs. Nichterfüllbarkeit) von Sätzen. Der Idealismus nahm dagegen nur eine interne Beziehung an ( ‚alles ist unsere Vorstellung‘), der Realismus nur eine externe, die u. U. auch nicht bestehen daher und daher erst bewiesen werden müsste. Der deskriptive Nachweis des Sowohl-Als auch (in verschiedenen Hinsichten) entzieht dieser Kontroverse die Grundlage. Und die Gegebenheit (nicht Konstituiertheit) auch von einzelem, nicht nur von Gleichartigem ist in dieser sprachlichen Technik eben dadurch greifbar, dass in ihr auch Formeln der Form ‚dies ist *ein* ...‘ Verwendung finden. Was so als Muster internalisiert wird, ist gegebenes einzelnes. Der Idealismus hat dagegen unter dem konstitutionstheoretischen Vorurteil, alle Verbindung könne nur Aktus des Subjekts (der verstehenden Person) sein, das Wahrnehmungsgegebene als ursprünglich nur ‚unverbunden Mannigfaltiges‘ (Kant) aufgefasst. Die sprachliche Technik der ostensiven Erklärung macht deutlich, dass es unverbunden Mannigfaltiges nicht einmal als Grenzbegriff geben kann. Im Hinblick auf die zunächst leitende Frage ‚Was bin ich?‘ ist aus diesen Erörterungen festzuhalten, dass ich als Person (handlungs- und sprachfähiges Lebewesen) zu der einen Kategorie der grundlegenden Einzelheiten im Universum unseres Verstehens gehöre. Für heute grüßt wieder freundlich Dein M.

### Dritter Brief

Liebe G.,

lass uns weiter über die Struktur unseres normalen Verstehens reden. In der Erörterung hinweisender Erklärungen von Ausdrücken für Wahrnehmungsgegebenes wird eine Hinsicht greifbar, in der die Bedeutungen unsere Ausdrücke stabilisiert sind, so dass intersubjektive Übereinstimmung nicht nur vom guten Willen der Beteiligten abhängt (von dem sie immer auch abhängt). Aber wie der Körper eines Lebewesens nicht nur durch eine Haut zusammengehalten werden kann, mag sie noch so dick sein, sondern eines Skelettes für seine Stabilität bedarf, wäre die Verständigung durch die Sprache massiv unterbestimmt, wenn es für die Bedeutungen der Ausdrücke nur die Stabilisierung von außen/unten durch Muster gäbe, und nicht auch eine Stabilisierung von innen/oben. Die Stabilisatoren sind da sprachimmanente Regeln – Normen für die Verwendung von Ausdrücken. Ein im letzten Brief erwähntes Beispiel kann dazu dienen, exemplarisch verständlich zu machen, wie es schon von der Wahrnehmung her zu sprachimmanenten Regeln kommen kann.

Nehmen wir an, zwei diametral kontrastierende Farbausdrücke wie ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ seien durch Muster erklärt. Dann könnten die beiden Muster auch dazu benutzt werden, die Ausdrücke ‚hell‘ und ‚dunkel‘ zu erklären (festzulegen, zu eichen). Ein Sprecher, der in diesem kleinen Sprachspiel mit den erklärten Ausdrücken konsequent (den gegebenen Erklärungen/Regeln entsprechend) verfahren will, ist damit *eo ipso* (durch die Identität, Diesselbigkeit, der Muster) auf die Wahrheit der Sätze ‚schwarz ist dunkel‘ und ‚weiß ist hell‘ festgelegt. Wenn er zusätzlich die Technik des Vergleichens erlernt hat und die Sprachform des Komparativs erworben, ist er weiter auf die Wahrheit der Sätze ‚schwarz ist dunkler als weiß‘ und ‚weiß ist heller als schwarz‘ festgelegt. Er muss diese Sätze niemals explizit formulieren und wird sie doch bei konsequentem Operieren im Sprachspiel als Regeln respektieren, also niemals sagen ‚\*schwarz ist hell‘ oder ‚\*weiß ist dunkel‘ und auch nicht ‚\*schwarz ist heller als weiß‘ bzw. ‚\*weiß ist dunkler als schwarz‘, obwohl das auch syntaktisch wohlgeformte Ausdrücke sind. Die Regeln sind sprachimmanente Sätze, die die Bedeutung der Ausdrücke in ihrer Anwendung auf Wahrnehmungsgegebenheiten zusätzlich stabilisieren. Es sind Sätze, die *a priori* (von vornherein, von den Erklärungen der Ausdrücke her, ohne eine erneute Wahrnehmungsprüfung zu erfordern) wahr sind. Sätze *a priori*, die wesentlich wahr und unmöglich falsch sind, kontrastieren mit empirischen Sätzen *a posteriori*, die wesentlich wahr *oder* falsch sind. Apriorität ist meistens keine kontextfreie Eigenschaft von Sätzen – wenn Farbausdrücke in einer Theorie über Licht verschiedener Wellenlängen in seiner Wirkung auf Oberflächen erklärt wird, gelten nicht die einfachen begrifflichen Verhältnisse des kleinen exemplarischen Sprachspiels, sondern gewiss andere – welche gelten, muss untersucht werden, steht nicht von vornherein und gar aus dem inneren Anschauen des ‚erkennenden Subjekts‘ schon zur Verfügung (Platon hat apriorisches ‚Wissen‘ als Anamnesis – Wiedererinnerung – an einen Zustand der Seele vor ihrer Verkörperung in einem sterblichen Leib illustriert).

Der Philosophie geht es seit alters her in der Klärung unseres Verstehens um Sätze *a priori*, um Regeln. Und seit alters her ist in der Philosophie umstritten, inwiefern diese Sätze Erkenntnis, Wissen sind. Besonders seit Kant war die Frage virulent, ob die Sätze *a priori* analytisch sind (aus Erklärungen der Ausdrücke in ihnen folgen, geschlossen werden können), oder ob sie synthetisch sind (neue Einsicht vermitteln). Kant glaubte z.B. in den Gleichungen der Arithmetik und Geometrie z.B. synthetische Sätze *a priori* zu haben. Weitere Entwicklungen in der formalen Begründung dieser Disziplinen haben dieser Überzeugung den Boden entzogen und die Frage entstehen lassen, ob es überhaupt ein synthetisches Apriori gibt. (Die so genannte analytische Philosophie ist außer durch die Verwendung logischer Klärungsverfahren vor allem durch die Bestreitung eines synthetischen Apriori gekennzeichnet.)

Aber man kann diesen Sätzen ihre Rolle in der Struktur unseres Verstehens lassen, ohne auf ihrem Wissenscharakter zu bestehen, indem man sie normativ als Regeln des Verfahrens auffasst. Der Sache nach wird damit geltend gemacht, dass die Kontraste analytisch-synthetisch und a priori-a posteriori keine vollständigen Alternativen bezeichnen.

Nehmen wir Kant Grundsatz ‚Jedes Ereignis hat eine Ursache‘. Das kann kein empirischer Allsatz (kein ‚Gesetz‘) sein, denn keiner kann je alle Ereignisse auf ihre Ursache hin untersucht haben. Aber ist er darum ein apriorischer Allsatz? Wie kann das sein, wenn ‚alle‘ heißt ‚keine Ausnahme soll gemacht werden‘ und ein Verfahren, in dem eine Ausnahme hätte gemacht werden können, noch gar nicht angewendet worden ist. Wie kann ein Allsatz von vornherein wahr sein? Als eine Regel und zwar des Sinns, der Verständlichkeit. Bei jedem Ereignis ist es sinnvoll, nach seiner Ursache /seinen Ursachen zu suchen. Wenn eine Untersuchung nach allen Regeln der Künste aber keine Ursache / Ursachen zu Tage fördern sollte, was kann dann gesagt werden? Das Ergebnis der Untersuchungen ist doch, wie es ist – keine Ursache auffindbar, aufweisbar. Hier könnte doch nur noch gesagt werden: Aber es muss eine Ursache haben /gehabt haben, denn: Jedes Ereignis hat (doch) eine Ursache. Und mit dieser Begründung wäre man voll im Kreis gegangen.

Wittgenstein hat dazu gesagt, mit so einer Begründung bekennt man sich nur zu einer Darstellungs(Untersuchungs)form. Das heißt, man hält an dem Grundsatz ‚Jedes Ereignis hat eine Ursache‘ als Regel des Sinns in unseren Untersuchungsverfahren fest, aber mehr als eine Regel muss er auch nicht sein – denn man gibt doch ein vielfach und überwältigend erfolgreiches Verfahren (Ursachenforschung bei Ereignissen) nicht auf, wenn es in einzelnen Fällen kein eindeutiges Ergebnis hat (so muss das Ergebnis des Gedankenexperiments beschrieben werden, denn man kann den Fehlschlag der Suche nach einer Ursache, den wir zu Zwecken der Erörterung angenommen haben, natürlich immer darauf schieben, dass wir die geeignete Nachweismethode noch nicht gefunden haben). Man gibt es auch nicht auf, wenn es nicht überall anwendbar ist. D.h. man muss gar nicht *behaupten* (einen Wahrheitsanspruch für den Satz erheben), dass ‚jedes Ereignis eine Ursache hat‘. Und d.h. man muss auf dem Erkenntnis- oder Wissenscharakter des Satzes gar nicht bestehen.

Ich habe ein wenig ein schlechtes (intellektuelles) Gewissen, hier aus dem Lehnstuhl etwas über Wissen und Wissenschaften spekuliert zu haben, denn ich weiß nichts von den Wissenschaften, habe sie nicht studiert. Aber nicht nur aus persönlichem Unvermögen meine ich, dass die Philosophie zu den Wissenschaften auch gar nichts sagen muss und selbst keine Wissenschaft ist, sondern sich auf die Klärung des normalen Verstehens (in das heute freilich viele wissenschaftlich gewonnene Informationen eingewandert sind) beschränken sollte. Deswegen kehre ich umgehend zu meinem Leisten zurück (die Begründung für diese Beschränkung auf später vertagend). Die Unterscheidung zwischen Apriorischem und Aposteriorischem ist ausweislich des kleinen Sprachspiels auch für das normale Verstehen zu machen, wie immer kontextuell beschränkt. Man kann die Unterscheidung im Blick auf Begriffe, die schon gefallen sind (Wörter für welche schon verwendet worden sind), so erläutern. Viele Sätze unseres normalen Verstehens sind wesentlich wahr oder falsch, haben Sinn nur (sind nur verständlich), wenn sie sowohl wahr sein können als auch falsch sein können. Aber um entweder wahr zu sein oder falsch zu sein, müssen sie zunächst einmal verständlich sein, Sinn haben. Bezüglich der Alternative Wahrheit/Falschheit ist der Sinn der Sätze, die wahr oder falsch sein können, a priori, er muss für die Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit eines Satzes schon zur Verfügung sein. Insofern die Philosophie unser Verstehen klären soll, beschäftigt sie sich mit dem Sinn von Sätzen und insofern mit Apriorischem. Nicht alle Sätze können wahr oder falsch sein – ich habe schon Regeln und Normen als Beispiele solcher Sätze erwähnt, Absichts- und Wunschsätze, Befehle und Aufforderungen sind andere Beispiele. Aber solche Sätze, die stark vereinfachend als praktische im Unterschied zu theoretischen Sätzen zusammengefasst werden können, stehen in einer der Alternative Wahrheit/Falschheit analoge Polarität, die man ebenfalls vereinfachend zusammenfassend die von Erfüllbarkeit/

Nichterfüllbarkeit bzw. Erfüllung/Nichterfüllung nennen kann. Auch für diese Polarität(en) ist Sinn, Verständlichkeit die apriorische Voraussetzung. Ich meine, dass wir in der Philosophie (des normalen Verstehens) überhaupt nur von ‚Begriffen‘ sprechen, weil ein Großteil der Begriffe ausdrückenden Wörter gleichermaßen in theoretischen und praktischen Sätzen Verwendung finden können und die Erklärung der Bedeutung für sie, die Bestimmung ihres Sinns (ihrer Verständlichkeit – wie sie zu verstehen sind) für beide Gattungen der Verwendung einheitlich sein kann.

Die philosophische Frage ‚Was bin ich?‘, um auf sie im Ausblick zurückzukommen, möchte ich sinnklärend anhand des Begriffs einer Person und der mit ihm zusammenhängenden Begriffe klären, also das Apriorische des Personbegriffs in unserm normalen Verstehen in Übersicht bringen.

Ich hoffe, dass Du mir auf dem Weg dahin in den folgenden Briefen gewogen bleibst und grüße freundlich als Dein M.

## Vierter Brief

Liebe G.,

mein Vorschlag zur aussichtsreichen Form der philosophischen Frage nach uns selbst ist, anstelle der populäre gewordenen Frage ‚Wer bin ich?‘, die Frage ‚Was bin ich?‘. Und mein Vorschlag zu Umriss der Antwort auf diese Frage im erläuterten, auf Sinnklärung ausgehenden philosophischen Verständnis ist die Auskunft ‚Ich bin Person‘.

Wenn der Begriff der Person weiter erläutert wird durch die Bestimmung ‚Eine Person ist ein handlungs- und sprachfähiges Lebewesen, das sich selbst bewerten kann und darum unvermeidlich selbst bewertet‘, dann wird eine Person als eine Lebewesen mit bestimmten, als zentral angesehenen Fähigkeiten expliziert – und weitere Klärung wird die erläuternden Ausdrücke ‚Lebewesen‘, ‚Fähigkeit‘, ‚Handeln‘, ‚eine Sprache sprechen (beherrschen)‘, ‚bewerten‘ und ‚sich selbst bewerten‘ ihrerseits weiter klären müssen.

Aber zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, dass dieser Weg der Klärung nur den einen wesentlichen Aspekt des Begriffs der Person erfasst und der andere Aspekt ist namhaft zu machen. Wir kennen in unserer Erfahrung nur menschliche Personen, wenn wir von dem rechtstheoretischen Konstrukt ‚juristischer Personen‘ zunächst absehen.

Das ist nicht immer so gewesen, denn dem Mittelalter war selbstverständlich, auch Gott und die Engel als Personen zu verstehen. (Ironischer Weise ist so eine Perspektive in der naturalistischen analytischen Philosophie wieder eröffnet: wo anhand von ziemlich fiktiven Beispielen wie Gehirntransplantation u. ä. die Bedingungen persönlicher Identität im logischen Sinn erörtert werden, kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch anderen ‚Wesen‘ / ‚Entitäten‘ als Menschen der Charakter als Person zugeschrieben werden müsste, wenn es solche gäbe.) – Und auch den Traditionen des Rechts, in denen ein Verständnis der Person als Rechtssubjekt und Träger von Rechten (schutzwürdigen Ansprüchen und Immunitäten) erst ausgebildet wurde, war es ausweislich des Umstands, dass Strafprozesse gegen Tiere, Tote und dämonische Glocken geführt worden sind (HWPh 7, Sp. 322), nicht von vornherein selbstverständlich, nur Menschen Rechtspersönlichkeit zuzugestehen. Aber heute ist wohl allgemeines Verständnis: Nur Lebewesen der biologischen Gattung *homo sapiens sapiens*, Menschen, sind Personen. Auch wenn sie von Geburt an Rechte-Träger sind, werden sie doch erst Personen in einem langwierigen Reifungs- und Bildungsprozess. Dieser Prozess ist in seinen Struktur(en) bildenden Aspekten mit dem erwachsen und mündig geworden Sein der ihn durchlaufen habenden Wesen abgeschlossen, aber in der Ausbildung der die erwachsene Person charakterisierenden Strukturen besteht er nicht ausschließlich und er endet mit ihr auch nicht (oder muss damit nicht enden). (Überhaupt sind ‚Prozesse‘, wie eine Klärung unseres Verständnisses von Zeit zeigen kann, die neben ‚Ereignissen‘ grundlegenden zeitlichen Gegebenheiten, dadurch charakterisiert, dass sie einen Anfang haben, aber kein von vornherein festliegendes Ende wie der biologische Lebensprozess im Tod.) Der hiermit erinnerte Aspekt des Begriffs der Person ist ein auf eine typische zeitliche Entwicklung bezogener – Personen sind unter diesem Aspekt wesentlich auch zeitlich bestimmte Entitäten (Gegebenheiten). Ein Beleg dafür ist, dass wir beim kennen Lernen einer uns bisher unbekannt Person unmittelbar dazu neigen einzuschätzen, wie alt sie ist, in welchem Lebensalter sie steht (während uns die andere vergleichbar grundlegende Bestimmung einer Person, ihr Geschlecht, meist offensichtlich ist). Demgegenüber ist der zuerst ins Auge gefasste Aspekt des Begriffs der Person ein auf ihr räumlich gegenwärtiges Begegnen und ihr strukturelle Verfassung bezogener. Die Bemühung um Klärung wird die doppelte, ‚räumlich-strukturelle‘ und ‚zeitlich-entwicklungsbezogene‘ Schematisierung des Begriffs der Person in unserem Verstehen nur nacheinander und schrittweise angehen können. Eine Schwierigkeit dabei ist, dass schon bei der strukturellen Klärung nicht durchweg davon abgesehen werden kann, dass es sich bei der strukturellen Verfassung einer Person um etwas handelt, was zeitlich ausgebildet (worden) ist und zeitliche Aspekte hat.

Der Ausdruck ‚Person‘ ist in den europäischen Sprachen zuerst ein Lehnwort aus dem Lateinischen, wo das Wort für die Maske des Schauspielers im antiken Theater und dann, über die Bezeichnung auch der Rolle des Schauspielers im Stück, in übertragener Bedeutung sozialen Rollen, insbesondere in durch bestimmte Normen definierten sozialen Zusammenhängen bezeichnete – so waren die Beteiligten in einem rechtlichen Prozess *personae*, auch die Träger von politischen Funktionen u. ä. Einen gleichsam anthropologischen Sinn für das menschliche Individuum gewann der Personbegriff in einem langen Prozess theologischer, moral- und rechtstheoretischer und philosophischer Diskussion, über den der oben hinsichtlich der Kuriosität nichtmenschlicher ‚Personen‘ angeführte Artikel ‚Person‘ aus dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* aufschlussreich unterrichtet. Daraus einen philosophischen Brief zu komponieren, hieße sich auf das Erzählen von Meinungen von klugen Leuten oder das Referieren ihrer Argumentationen einzulassen, die Art von (Nicht-) Philosophieren, die hier vermieden werden soll.

Allerdings ist der Ausgangspunkt dieses Prozesses neben dem römischen Gebrauch von ‚*persona*‘ die Unterscheidung von grammatischen Personen des Verbums in der Sprache gewesen, die schon ein griechischer Grammatiker v. u. Z. erläutert hatte und die von lateinischen Grammatikern aufgenommen wurde. Diese erklärten die grammatische 1., 2. und 3. Person als die Indikationen von Sprechrollen – die erste gebe an, wer spreche, die zweite, wer angesprochen und die dritte, worüber gesprochen werde. Das grammatische Verständnis von ‚Person‘ ist noch heute zumindest durch die Schulgrammatik verbreitet, auch die Theaterbedeutung (die Personen des Stücks: ...) gebräuchlich und im Übrigen scheint ‚Personen‘ außerhalb juridischer Kontexte unbestimmt mit ‚Menschen‘ vertauschbar zu sein (‚es waren ... Personen anwesend‘). Die philosophische Klärung unseres normalen Verständnisses muss Kontakt zu diesen Verwendungsweisen halten, aber geht über sie hinaus, schon insofern sie Zusammenhänge sichtbar machen will.

Ich finde nun aufschlussreich, dass die Erklärung von ‚Person‘ als ‚handlungs- und sprachfähiges, darum sich selbst bewertendes Lebewesen‘, wenn angemessen, und doch erst minimal erläutert, auf das Konzept grammatischer Personen stößt. Denn ‚handeln‘ ist zu verstehen als ‚verhalten aus einem Grund / aus Gründen‘. Ein Grund ist, was für ein Verhalten / ein Tun aus der Sicht des sich Verhaltenden / Tuenden für sein Verhalten / Tun gesagt werden kann. Das wirkt sich dahin aus, dass man für den genauen Grund seines Handelns den Handelnden selbst fragen muss. ‚Aus der Sicht des Handelnden‘ heißt natürlich nicht, dass nur der Handelnde selbst es sagen kann, aber jeder andere, der etwas über den Handelnden sagt, muss seine Sicht einnehmen bzw. berücksichtigen. Die Befragung des Handelnden kann ergeben, dass der ‚Handelnde‘ gar nicht(s) *getan* hat – ‚Warum hast du deinen Arm gehoben?‘ ‚Ich habe ihn nicht gehoben, es war eine unwillkürliche Bewegung (ein Reflex)‘. Handeln kontrastiert also mit bloßer Bewegung oder instinkt- oder reflexartigem oder automatischem Verhalten, für das aus der Sicht des Handelnden nicht gesagt werden kann. Der einfachste Grund einer Handlung ist ihre Absicht – so dass Handeln auch erklärt werden kann als Verhalten mit einer Absicht (einer jedenfalls potentiell bewussten Vorwegnahme eines angestrebten Ergebnisses eines Verhaltens – ‚ich habe den Arm gehoben, weil ich das Fenster öffnen wollte‘). Handeln scheint für den Handelnden der 1. Person zuzugehören, für den nach einer Begründung Frauenden der 2. Person. Der einfachste sprachliche Ausdruck der Absicht ist ‚Ich werde ... tun‘ ‚Ich will ... tun‘. Wenn das Fassen einer solchen Absicht von ihrer Ausführung zeitlich beträchtlicher entfernt ist (wenn die Absicht ein Vorsatz ist) und geäußert wird, dann gibt der sich Äußernde etwas über sich zu verstehen, um anderen zu ermöglichen, sich auf sein bevorstehendes Handeln einzustellen. Absichtsformulierung und Handlungs-/Handlungsergebnis-Beschreibung bilden einen internen Zusammenhang – ‚Ich will das Fenster öffnen‘ // ‚ich mache mich daran, das Fenster zu öffnen‘ // Ich habe /das Fenster/ ist/ geöffnet‘.

Die bisherige Erläuterung, die nur zwei grammatische Personen berührt hat, zeigt immerhin schon, das ‚handeln‘ über seinen rationalen Charakter wesentlich in intersubjektive Zusam-

menhänge gehört, das gilt auch für einsames Handeln potentiell. Von der dritten Person war noch nicht die Rede. Und das scheint ein gravierender Mangel zu sein, weil wir vielleicht ebenso häufig, wie wir mit Handeln in erster und zweiter Person befasst sind, aus der Perspektive der dritten Person versuchen, uns das Verhalten uns kommunikativ unzugänglicher anderer als Handeln verständlich zu machen. Aber die dritte Person ist auch in den bisherigen Erläuterungen indirekt schon präsent gewesen – der sein Verhalten Begründende (und damit als Handeln ausweisende) muss sich in dem was er sagt, anderen verständlich machen (können) – ‚Ich habe die Hand gehoben zur höheren Ehre Gottes‘ ist unmittelbar nicht verständlich (selbst wenn der Äußernde einfügte ‚das gilt für alles, was ich tue‘), Gott ehrt man nicht durch erratisches Handheben (sondern etwa durch Andacht, Gebete und Gutes Tun – wenn der Handelnde freilich stets Gutes zu tun versucht, wird seine Einfügung vielleicht doch verständlich). Die Verständlichkeitsbedingung ist implizit auf die dritte Person bezogen – was verständlich sein soll, muss von jedem/allen grundsätzlich verstanden werden können. Aber jeder muss, wenn er das Handeln einer Person verstehen will, das Verhalten aus der Sicht des Handelnden sehen und damit den Handelnden in bestimmter Weise – als ein Lebewesen mit einem auch ‚inneren‘ Leben, das sich in seinem Handeln (dabei in Form elementar von Absichten) äußert. D.h. dass für das Verständnis aus dritter Person die Äußerungen der Person (die Handlungen und ihre Begründungen/Rechtfertigungen durch den Handelnden selbst) unverzichtbare Belege (Evidenz) darstellen. Das drückt sich in der Regel aus, dass man für das genaue Verständnis des Handelns den Handelnden nach seinem Grund /seinen Gründen fragen muss. Auch ist die Verständlichkeitsbedingung eine Einschränkung auf die Willkür der ersten Person – sie kann uns nicht Beliebiges als Grund aufzählen. Die erste Person *bekundet* in ihren Äußerungen ihre Gründe. Bekundungen sind expressiv, nicht direkt auf Wahrheit und Falschheit hin zu untersuchen. (Umgangssprachlich äußert sich ein Bewusstsein davon durch die Redeweise, man könne nie wirklich wissen, was in einem anderen vorgeht. Erstens geht es natürlich nicht um Vorgänge – z.B. Gehirnprozesse, zweitens können wir es sehr wohl wissen, wenn er es uns sagt und wahrhaftig ist. Aber richtig ist das sich in der Redeweise ausdrückende Gefühl des Prekären intersubjektiven Verstehens.) Wir müssen das ernsthafte Wort der ersten Person schließlich akzeptieren. Aber es ist doch indirekt auf Wahrheit (deskriptive Angemessenheit) bezogen, um die es in Urteilen aus dritter Person geht. Wittgenstein hat den Zusammenhang in die Nusschale einer treffenden Formulierung gefasst – bei Bekundungen (Äußerungen in erster Person mit ‚psychologischen‘ Prädikaten) muss die Wahrhaftigkeit des Äußerers für die Wahrheit des Geäußerten garantieren. Erste und dritte Person sind so verschränkt (wie zweite und dritte analog auch).

Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann muss gefolgert werden, dass Handeln und Sprechen zusammengehören, miteinander verschränkt sind, so dass die Bestimmung ‚sprechendes (über Sprache verfügendes) Lebewesen‘ der Bestimmung ‚handelndes Lebewesen‘ nur das Moment des allgemeinverständlichen Ausdrucks hinzufügt. Die dogmatisch anthropologische These würde lauten – nur sprechende Lebewesen handeln und handelnde sprechen wesentlich. Es braucht die Sprache für die Formulierung der Absicht und wohl auch für ihr Fassen (denn auch der Handelnde bedarf selbst einer Darstellung dessen, was er tun und in seinem Tun erreichen will, muss seine Möglichkeit zu handeln verstehen) und es braucht die Sprache für das Gründe geben Können.

Man kann sich nun auch klar machen, dass auch die Bestimmung ‚bewertendes Lebewesen‘ im handeln Können des Lebewesens impliziert ist. Dazu muss der weitere Zusammenhang des Handelns in den Blick genommen werden. Wenn man überlegt, wie man handeln soll, erwägt man verschiedene Möglichkeiten und im Fassen der Absicht zieht man eine dieser Möglichkeiten anderen vor – ausweislich des dann tatsächlich so-und-so gehandelt Habens hat man eine bestimmte vorgezogen /ausgewählt. Nun steht auch die vereinzelt einfachste Handlung ante factum in einer elementaren Alternative – der Alternative zum Unterlassen, zum Nicht-Handeln; und post factum in der Alternative Erfolg / Misserfolg. (Der erratisch die Hand

gehoben Habende, der den Handlungscharakter der Bewegung in Beantwortung der Frage nach seinem Grund abstreitet, leugnet für sein Verhalten das bestanden Haben einer solchen Alternative). Beides sind aus der Urteilsperspektive bewertende Ja-Nein-Alternativen. Die Sicht des Handelnden im Verständnis seines Handelns einnehmen, heißt auch sehen, dass und inwiefern das Tun aus seiner Sicht ‚gut‘, d.h. anderen Alternativen vorzuziehen war. Wenn so die Anfänge des Bewertens (zunächst von Optionen, Handlungsalternativen) im Handeln selbst stecken, so die Anfänge der *Selbstbewertung* im Handeln unter bzw. nach Regeln. Elementare Regeln für den Handelnden selbst sind seine schon seine Absichten (als Selbstbindungen seines bevorstehenden Verhaltens), die ihm als Maßstab der Beurteilung des Erfolgs oder Misserfolgs seines Tuns dienen (müssen). Regeln die für mehrere (tendenziell für alle) gelten sind zunächst die der Sprache selbst. Dass sich bezüglich ihrer der Handelnde selbst bewertet, zeigt sich daran, dass er Fehler zu vermeiden sucht und, auf gemachte aufmerksam geworden, sich zu korrigieren (berichtigen) bereit ist. Die Regeln kommen in Bewertungsurteilen zur Geltung ‚so war es falsch, richtig wäre (gewesen) ...‘. Aus dem Umgang mit anderen im Zusammenleben erwachsen Regeln der Rücksichtnahme auf andere, die zur Moral ausgebildet werden, aus der Behandlung von Handlungskonflikten und Weisen der Streitschlichtung Regeln des Rechts. Im Handelnden bilden sich beim Handeln unter Regeln dauernde Neigungen (Dispositionen), den Regeln gemäß zu handeln und ihnen gemäß zu urteilen. Diese Dispositionen sind Instanzen der Selbstbewertung. Für die Moral hat die Instanz der Selbstbewertung einen gebräuchlichen eigenen Namen – ‚Gewissen‘; und es ist unmittelbar einleuchtend, dass man mit Nietzsche auch von ‚intellektuellem Gewissen‘ sprechen kann und von ‚sprachlichem Gewissen‘ (z.B. im Blick auf Karl Kraus). Es lässt sich also übersehen, dass auch die Bestimmung ‚bewertendes und darum sich unvermeidlich selbst bewertendes Lebewesen‘ als Teilexplication von ‚Person‘ an die Grundbestimmung ‚handelndes Lebewesen‘ zwanglos anschließt.

Das war viel begriffsklärender Stoff und für heut gewiss genug. Es grüßt Dein M.

## *Fünfter Brief*

Liebe G.,  
dass meine Skizze der Elemente des Handlungsverstehens als Kern des Personverstehens viele Fragen aufwerfen und Zweifel wecken könnte, war mir schon beim zunächst atemlosen Hinschreiben klar.

Ich will zur Besänftigung und Beantwortung von der Frage ausgehen, ob nicht auch Tiere handeln, obwohl sie nicht sprechen. Klar ist, wir wenden auf Tiere Handlungssprache an – in der englischen Philosophie ist das Beispiel eines Hundes bekannt (Norman Malcolm's dog), der eine Katze einen Baum hinauflaufen sieht und ihr hinterherläuft, dann aber vor einem benachbarten Baum sich hinsetzt und bellt (he barks up the wrong tree). Dann sieht er eine Bewegung im benachbarten Baum oder hört ein auffälliges Rascheln von Blättern und setzt sich vor diesen Baum und bellt weiter. Wollte der Hund die Katze jagen und vielleicht fressen, hat er sich im Wechsel des angebellten Baumes korrigiert? Das erste wird man vielleicht mit ‚Ja‘ beantworten wollen, aber das zweite? Wie können wir es wissen? Denn fragen können wir den Hund ja nicht. Wenn aber richtig ist, dass wir einen Handelnden nach seinem Grund müssen fragen können, dann können wir nicht ausmachen (feststellen) ob der Hund gehandelt hat.

Aber können wir das eigentlich bei Personen feststellen? Nach der deskriptiven Auskunft im letzten Brief müssen wir uns auf ihre Bekundungen verlassen, auf das, was sie in erster Person zur Begründung ihres Verhaltens als Handeln sagen. Und bei Bekundungen sollte gelten, dass die Wahrhaftigkeit des Äußerers für die Wahrheit des Geäußerten bürgen, garantieren muss. Wahrhaftigkeit ist eine Disposition, eine ständige Neigung zu handeln. Sie lässt sich also nicht in einem einzelnen Fall sicher feststellen – sie muss über die Zeit in hinreichend vielen Fällen sich erwiesen haben. Das weist daraufhin, dass der primäre intendierte Anwendungsbereich des Handlungsverstehens als Personverstehen der Kontext des ständigen, regelmäßigen Umgangs von Menschen miteinander ist. Nur bei jemandem, den man aus solchem Umgang besser und also gut kennt (denn auch, wenn wir Verwendung für den Ausdruck ‚besser, aber nicht gut‘ haben, ist das Bessere eine Form des Guten, sein Komparativ), kann man der Wahrhaftigkeit von Bekundungen sicher sein und also Verhalten im Vollsinn als Handeln (Verhalten aus Gründen) verstehen.

Nun war schon selbstverständlich einzuräumen, dass wir auch in vielen anderen Kontexten als denen vertrauten Umgangs die Handlungssprache verwenden und mit Gewissheit. Das gilt für viele Fälle, in denen uns Verhalten nicht in direkter Kommunikation zugänglich ist, aber die Situationen des Verhaltens sicher machen, dass es sich um Handeln handelt. Verhalten aus den typischen menschlichen Motiven Hunger und Durst, Schlafbedürfnis, Schutzbedürfnis, dem Bedürfnis der Vermeidung von Gefahren, der sexuellen Appetenz, der Achtung und Höflichkeit fassen wir zuversichtlich als Handeln auf und nicht bloß als Bewegung und Verhalten (wie die erratische Handbewegung), auch wenn uns nur die Perspektive des Beobachters in dritter Person zugänglich ist. Hier fungiert das durch Befragung der ersten Person evidentiell voll zugängliche Handeln als dirigierender Orientierungspunkt des Verstehens, an dem wir uns auch unvermeidlich orientieren. In der Philosophie wurden solche Orientierungspunkte seit Platon in einem Sinn des Wortes ‚Ideen‘ genannt. So hat Platon ‚das Gute‘ als die Idee des Handelns erklärt und so könnte man sagen, dass Handeln die Idee menschlichen Verhaltens ist. Dass das Modell des rationalen Handelns in unserem Verstehen schließlich als Idee fungiert (notwendiger Orientierungspunkt des Verstehens) ist sogar für die erste Person plausibel zu machen. Das Modell nimmt das Handeln aufgrund vorheriger ausdrücklicher Überlegung (Erwägung der Handlungsalternativen) als Muster und wir wissen aus genügsamer Erfahrung, dass wir selbst uns nur selten ausdrücklich in dieser Weise rational verhalten. Aber auch, wenn wir nicht vorher ausdrücklich überlegt haben, können wir auf Befragung oft Gründe unseres Verhaltens nennen oder uns auf sie besinnen und, wenn wir wahrhaftig sind

und uns selbst verstehen, dann sind das, was wir bekunden, unsere Gründe und unser Verhalten Handeln. Wir orientieren uns damit auch in erster Person an der Idee des Handelns, sehen unser Verhalten unter dieser Norm – vernünftig zu sein.

Wir dehnen also schon im menschlichen Umgang den Anwendungsbereich und damit die Reichweite des Handlungsverstehens über den engsten Fall des Musters hinaus aus. Unsere Anwendung der Handlungssprache auf Tiere ist eine weitere Ausdehnung, aber eben eine, in der die Kenntnis arttypischer Verhaltensweisen (regelmäßig auftretenden Verhaltens) die fehlende zentrale Anwendungsbedingung der Befragungsmöglichkeit kompensieren muss. Und auch wenn wir uns des so erreichbaren Verstehens noch so sicher sind, es bleibt hypothetisch, nicht letztlich verifizierbar. Unsere Bekannte Katharina Rutschky hat in ihrem Buch über den *Stadthund* deshalb ganz zurecht gesagt, der Umgang mit Tieren sei einer der letzten alltäglichen Fälle der Erfahrung von ‚Transzendenz‘. Bei Tieren könne wir nie sicher sein (oder nie so sicher wie bei wahrhaftigen Sprechern), ‚was in ihnen vorgeht‘.

Ich glaube daher, dass es gar nichts bringt zu versuchen, Beispiele wie Norman Malcolm's dog in direktem Zugriff definitiv klären zu wollen. Es bedarf vielmehr einer weiteren Perspektive für übersichtliches Verständnis.

Um diese Perspektive der Übersicht zu skizzieren, möchte ich zwei Ausgangspunkte wählen. Der eine ist die Erinnerung daran, dass wir Rudimente der Handlungssprache auch auf Pflanzen anwenden, wenn wir z.B. sagen, sie richteten ihre Blätter nach der Sonne aus (in die Richtung, aus der ihre Blätter der meisten Sonneneinstrahlung ausgesetzt sind). ‚Sich ausrichten‘ kann ein Handeln bzw. handlungsbezogene Einstellungen indizierendes Verb sein (z.B. ‚sich an der Idee des Handelns zu orientieren‘ ist äquivalent mit ‚sich nach ihr ausrichten‘). Aber in der Anwendung auf Pflanzen wollen wir gewiss nicht die Zuschreibung von Handlungsfähigkeit implizieren. Die scheint vorauszusetzen, was Tiere mit Menschen gemeinsam haben (weil Menschen ja auch Tiere sind), die Fähigkeit, sich ‚aus sich‘ (spontan) im Raum zu bewegen. Wenn die Überlegung richtig ist, sollten aus ihr zwei Schlüsse gezogen werden – wir dürfen in der Suche nach Handeln nicht einem ‚Mythos des Verbes‘ verfallen und überall dort, wo wir auch für Handlungen brauchbare Verben verwenden, auch Handeln sehen wollen. Und: Auch viele menschliche Verhaltensweisen, die keine Handlungen sind (sondern Widerfahrnisse – Dinge, die nicht wir tun, sondern die uns geschehen, zustoßen, eben widerfahren), werden mit Verben ausgedrückt. ‚Schlafen‘ ist ein Beispiel – ‚sich zum Schlaf niederlegen‘ ist gewiss eine Handlung (aus dem Motiv der Müdigkeit), aber ‚schlafen‘ ist ein Widerfahrnis, wie man in Zeiten der Schlaflosigkeit schmerzlich erfährt. Auch das Leben selbst nach seinem Anfang in der Geburt, seiner Vorgegebenheit in der Erfahrung und seinem Ende im Tod ist, logisch-grammatisch betrachtet, ein Widerfahrnis.

Der andere Ausgangspunkt für die Gewinnung von Übersicht ist die Erinnerung an etwas, was ich in einem früheren Brief gesagt habe – dass die grundlegenden in der Erfahrung gegebenen einzelnen Personen und Dinge sind, ausweislich der Zweifelt der indefiniten Pronomina ‚jemand‘ und ‚etwas‘. (Ich habe damals nichts zum Hintergrund der deskriptiven These gesagt. Pronomina sind in der natürlichen Sprache etwas Analoges wie Variablen, über die quantifiziert wird, in einem logischen Kalkül vom Prädikatenkalkül an. Ein reduktiver naturalistischer Philosoph – W.V.O. Quine – hat sich das zunutze gemacht und den Slogan geprägt ‚to be is to be the value of a variable‘ – eine Theorie nimmt die Dinge als existierend an, über die sie quantifiziert. Obwohl die natürliche Sprache kein Kalkül ist, schon, weil sie nicht einen ex ante abgeschlossenen Redebereich/Anwendungsbereich unterstellt, ist die Beobachtung anwendbar – wofür es unabhängige Pronomina gibt, damit rechnet die Sprache an grundlegend verschiedenen Gegebenheiten.)

Wir verstehen also auch das Verhalten von Dingen bzw. wie es sich mit ihnen verhält. Aber die Verfassung des Dingverstehens ist eine ganz andere als die des Personverstehens. Dinge haben wohl ein räumlich Inneres, aber sie äußern es nicht (und wenn, nicht in an den Äußerungen selbst verständlichen Zügen). Wir verstehen ihr ‚verhalten‘ ‚von außen‘, indem wir sie

und es in gesetzliche (regelhafte) Zusammenhänge mit anderem Verhalten und anderen Dingen bringen. Dinge, wenn an ihnen nicht Spuren von Handeln oder sie selbst Zeugnisse eines solchen sind, ‚sagen uns nichts‘. Durch unsere Verstehens- und Handlungsweisen machen wir sie uns gefügig. Dagegen verstehen wir Personen ‚von innen‘, nehmen ihre Perspektive auf ihre Handlungssituation ein, befragen sie nach ihren Gründen. Die Ausdehnung dieser Verstehensweise auf Tiere und, rudimentär, Pflanzen sieht aus wie eine Einschränkung durch Aufgabe bestimmter auf Möglichkeiten bezogener Annahmen. Wenn diese Beschreibung überzeugt, muss man sagen, dass das Begriffssystem unseres normalen Verstehens entlang des Kontrastes lebendig/tot grundlegend geteilt ist. Beide Teile sind unabhängige Ausgangspunkte der entsprechenden Verstehensweisen. Während wir normalerweise (und auch im Selbstverständnis der Wissenschaften) denken, das Verstehen entwickle sich vom Einfachen zum Komplexen, ist unter Annahme der Unterscheidung von lebendig/tot als grundlegend vielmehr zu sagen – das Verstehen des Lebendigen entwickelt sich nicht ‚von unten‘, vom Einfachen zum Komplexen, sondern (durch Ausdünnung des Rahmens des Handlungsverstehens zum Zwecke seiner erweiterten Anwendung) ‚von oben‘, vom Komplexen zum Einfachen; und allenfalls das Verständnis des Toten kann vom Einfachen zum Komplexen fortgehen (auch wenn das Einfache erst in langwierigen Entdeckungs- und Forschungsprozessen gefunden werden muss).

Und das ist nun die weitere Perspektive, die ich vorschlagen wollte: Dass wir, was das Verständnis des Verhaltens der Tiere als Handeln angeht, in der Anwendung des Rahmens des Handlungs- und Personverstehens auf Nichtentscheidbarkeiten stoßen und an Grenzen kommen, ist nicht verwunderlich. Denn wir dehnen darin eine unabhängige, vom Komplexen her bestimmte Verstehensweise aus – und befinden uns nicht in einer vom Einfachen zum Komplexen gehenden kontinuierlichen Stufenleiter auf einer Zwischenstufe. Wenn wir die Perspektive in dieser Weise ausweiten und einnehmen, verlieren unsere Schwierigkeit mit dem Verhalten von Tieren alle Rätselhaftigkeit, die uns auf eine Klärung und Entscheidung drängen lassen müsste.

Soviel fürs erste und für heute, Dein M.

## Sechster Brief

Liebe G.,

Du fragst, wie es sich mit meinem deskriptiv analytischen Vorgehen verträgt, dass ich im letzten Brief vom Begriff des Handelns als dem zentralen Element unseres Begriffes, Verständnisses von Person, zum Handeln als Idee menschlichen Verhaltens komme. Darauf zu antworten unterbricht die weitere Explikation auf dem eingeschlagenen Gedankenweg, aber die Briefform erlaubt es ja, auch Umwege zu gehen, selbst wenn man auf ihnen umkehren muss, um wieder auf den zuerst eingeschlagenen Weg zu kommen.

Ich verstehe Ideen als notwendige Orientierungspunkte der vernünftigen Betätigung menschlicher Fähigkeiten. Ich glaube, dass das nicht weit entfernt ist vom Kantischen Verständnis der Vernunft als ‚Vermögen der Ideen‘, aber ich möchte mir nicht Kants von seiner Sicht der philosophischen Tradition bestimmtes Inventar der Ideen – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele – zueigen machen.

Wenn ich mich an die Wittgenstein'sche, antiplatonische Überzeugung halte, dass Erklärungen durch Beispiele mit dem Verständnis, die Reihe der Beispiele sinngemäß fortsetzen zu können und zu sollen, zumindest als erster Schritt völlig legitim sind, dann ist in einem rationalen intellektuellen Unternehmen wie dem vorliegenden die Wahrheit als Idee des Urteilens, wie schon einmal erwähnt, das dem reflexiven Charakter des Philosophierens nächstliegende Beispiel. Dass Wahrheit die Idee des Urteilens ist, soll heißen: Wenn wir urteilen, sind wir darauf aus, über ein Thema unserer Wahl Sätze zu finden, die wahr sind. Wahr sind sie, wenn sie sagen, wie es sich mit dem Thema verhält, wenn sie dem Sachverhalt entsprechen, wenn sie deskriptiv angemessen sind. Diese Intuition ist philosophisch in der Adäquationstheorie der Wahrheit, die sie (bei Thomas von Aquin im Anschluss an Aristoteles) als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit erklärt hat, verballhornt worden: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. ‚Verballhornt‘, weil die Vorstellung einer Übereinstimmung von zwei unabhängigen Beziehungsgliedern – hier der Satz, da der wirkliche Sachverhalt – uneinlösbar ist, weil sie die Sinnvermittlung der Darstellung des Sachverhalts im Satz nicht berücksichtigt. Von dieser Sinnvermittlung habe ich geschrieben, als ich bezüglich der ostensiven Erklärbarkeit von Ausdrücken für Wahrnehmbares formulierte, damit etwas wahr oder falsch sein kann, muss es überhaupt verständlich sein und die Ebene des Sinns, der Verständlichkeit stifte ein internes Verhältnis von Sprache/Denken/ Satz und Wirklichkeit/Sachverhalt, auf dessen Grundlage es erst das externe von Wahrheit vs. Falschheit, Erfüllung vs. Nichterfüllung geben könne. Die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit pragmatisch, auf die Praxis des Urteilens bezogen, expliziert, besagt nicht ein in Beziehung Kommen von zwei unabhängigen Instanzen – Satz und Sachverhalt/Wirklichkeit – bzw. besagt dies nur in folgender Form: es liegt eine Regelbefolgung derart vor, dass jeder, der den Regeln unter gleichen Umständen und Voraussetzungen folgen wollte, zu demselben Ergebnis kommen müsste. Das habe ich früher so ausgedrückt, dass die Idee des Urteilens (also die Wahrheit) die wohlwollende und unparteiliche Zustimmungsfähigkeit des Gesagten für jedermann verlangt. Dass sie das Urteilen orientiert, zeigt sich an der Bereitschaft, Einwände gegen das Gesagte, auszuräumen bzw. bei Nichtausräumbarkeit das Gesagte zu korrigieren.

Wahrheit ist die Idee des Urteilens, aber die Betätigungen auch vieler anderer unserer Fähigkeiten sind in dieser Weise an Ideen orientiert. Diese Orientierung ergibt sich aus dem Zusammenspiel der Intentionalität (Absichtlichkeit) unseres Verhaltens mit der Normativität seiner Regulierung in den meisten Kontexten. Wenn man erst einmal darauf aufmerksam geworden ist, scheint man sich vor Ideen nicht retten zu können. Beispiele: Gerechtigkeit scheint die Idee des rechtlich geordneten Zusammenlebens in Gesellschaft zu sein (jedem soll sein Recht zuteil werden), Freundschaft und Liebe die Ideen nahen und intimen Umgangs mit anderen in direkter Interaktion (alle sollen von denen, die ihnen wichtig sind und mit denen sie daher gern umgehen, als sie selbst geschätzt werden); Handeln scheint die Idee des menschlichen

Verhaltens zu sein (alles Verhalten soll vernünftig sein, aus Gründen erfolgen, also Handeln sein), und die elementare Idee des vereinzelt Handelns wiederum scheint ‚das Gute‘ zu sein (wer handelt, möchte Erfolg haben und, was er macht, damit gut machen), die Idee des Handelns allgemein (d.h. sowohl des Handelns aller als auch des Handelns im ganzen) scheint das Glück zu sein (alles Handeln soll gelingen); die Idee der Erziehung ist die Mündigkeit, Selbständigkeit und Urteilsfähigkeit der Schutzbefohlenen; die Idee des zu führenden Lebens insgesamt, das Handlungen *und* Widerfahrnisse gleichermaßen einschließt, ist der Sinn des Lebens, der verständlichen Annehmbarkeit des Lebens im ganzen für den sein Leben Führenden.

In der Formulierung aller genannten Beispiele kommt ein generalisierender Ausdruck in totalisierender Absicht vor: ‚jeder/alle/alles‘, ‚insgesamt‘, ‚im ganzen‘. Das hat Philosophen dazu verführt, den Ideen-‚Operator‘ auf der Ebene der auf verschiedene Fähigkeiten in ihrer Betätigung bezogenen Ideen noch einmal anzuwenden und Ideen vom ‚Ganzen‘ zu konstruieren auf dem Weg der Frage nach der/den Idee(n) aller Ideen. So wurde Platon, den Erfinder des Ausdrucks ‚Idee‘, zunächst zur Idee des Guten als der Idee aller Ideen und dann zur Idee des Einen noch jenseits des Seins geführt. Damit hat er die philosophische Gottespekulation orientiert. Gott ist dann die Idee des Ganzen, der Ursprung und das Ziel von allem, als Ursprung der Schöpfer/Demiurg von allem, als Ziel ‚das höchste Gut‘ usw. usw. Aber schon dass die genannten Aspekte der philosophischen Gottesidee drei sind, der henologische (auf Einheit bezogene), der axiologische (auf Werte bezogene) und der kosmologische [auf die (Existenz der) Welt bezogene], zeigt, dass das Bestreben nach Zusammenfassung der Ideen in einer Idee scheitert. Selbst eine monistische Theorie, die Gott als Ein und Alles (hen kai pan) versteht, braucht zur Formulierung ihrer Idee schon zwei Ausdrücke, zu ihrer Durchführung sogar alle. Und jedenfalls ist das Operieren mit dem Gedanken der Idee auf der Ebene der Ideen im zunächst erläuterten Sinn rein spekulativ und nicht in deskriptivem, das tatsächliche Verstehen klären wollenden und könnenden Sinne. Will man in der Philosophie nicht konstruktiv spekulieren, sondern deskriptiv klären, muss man hinsichtlich von Ideen Pluralist bleiben. Man hält dann immer noch an einer formalen Idee der Ideen fest – der Idee der Vernunft als der Selbstdurchsichtigkeit des Verstehens ‚im ganzen‘, aber das schadet nur nichts, wenn es nicht die Klärung behindert.

Ideen orientierten Praktiken – des Urteilens, des Zusammenlebens in Gesellschaft und im Privaten, der Erziehung etc. Praktiken sind Handlungsweisen, umfassen also unbestimmt viele Handlungen. Daran wird der erste Nutzen der Orientierung an Ideen greifbar – die Fortsetzung der Praktiken zu befördern. Ein zweiter ergibt sich durch folgende Überlegung. Alles Handeln steht in der Polarität von Erfolg und Misserfolg, und die Orientierung an Ideen fördert die Fortsetzung der Praxis sowohl angesichts von Erfolgen, als auch, vielleicht wichtiger – denn welcher Erfolg ist vollkommen – bei partiellen oder völligen Misserfolgen. Und der dritte Nutzen: Praktiken schließen das Handeln mehrerer/vieler ein und Ideen sichern, dass deren individuelle Orientierungen für die Fortsetzung der Praktiken hinreichend übereinstimmen. Dafür ist gerade die Unbestimmtheit, Interpretations- und Anwendungsfähigkeit und –bedürftigkeit der Ideen wichtig. Ich rede also von Ideen, indem ich der guten pragmatischen Maxime folge, nicht auf die Voraussetzungen zu sehen sondern auf die Folgen. Die Annahme von Ideen fördert das Verständnis von vielem, was wir philosophisch verstehen, klären wollen, ist daher deskriptiv angemessen und orientierend (da ist die formale Idee der Vernunft als Idee der Ideen im Spiel).

Einen Aspekt will ich noch erwähnen. Die unhermeneutisch rein kognitiv orientierte empiristisch-naturalistische Philosophie seit Hume bis Quine kennt Ideen nur als Problem und nur in der semantisch verdünnten Form des Problems so genannter ‚abstrakter Gegenstände‘, für die Zahlen, Propositionen/Modalitäten und Werte als Beispiele sind. Und ihre erklärte Absicht ist, diese Gegebenheiten in der Erklärung von allem und jedem als ‚matter in motion‘ reduktiv verständlich zu machen. Die intellektuell konsequenteste Durchführung dieses Programms hat

Quine gegeben – und der endet mit der Auskunft, was letztlich, im Lichte der avancierten naturwissenschaftlichen Theorie existiert, seien Materie-Partikel und Zahlen. D.h. das Programm scheitert nach eigenen Maßstäben, auch wenn eine platonistische Theorie der Zahlen vermieden wird. Ganz abgesehen davon, dass diese Form von Philosophie als allgemeinste Wissenschaft unzureichend reflexiv ist und über sich selbst nicht konsistent Auskunft geben kann, weil sie die eigene Orientierung an der Idee des Urteilens, der Wahrheit, nicht zureichend verständlich machen kann. Warum wäre für die Auffassung zu streiten, dass alles matter in motion ist, wenn es nicht die Wahrheit sein sollte und die Wahrheit normativen Sinn hätte (eben als Idee das Urteilen orientierte, ausmachte, worum all that fuss is made)? Ich hoffe, ich habe meine Rede von Ideen ein bisschen verständlicher und weniger verdächtig gemacht. Freundlich grüßt Dein M.

## *Siebenter Brief*

Liebe G.,

selbstverständlich stellt sich auch die Frage, inwiefern Personsein selbst eine Idee ist bzw. in bestimmtem Kontext als eine solche fungiert. Antizipatorisch ist zu sagen, dass ich diese Frage bejahen möchte. Im Kontext der Lebensführung jeder reflektierten Person stellt sich zwar nicht die Frage, ob sie Person sein möchte, aber welche Person sie sein möchte. Das legt die Person ein Stück weit selbst fest durch die ihrem Leben Struktur gebenden Lebensentscheidungen (Beruf, Ehe usw.), aber auch die vielen kleinen Entscheidungen über ihr Handeln und sich Geben angesichts der Erfordernisse von Situationen und der Erwartungen/Forderungen anderer. Aber das zu sagen, heißt noch nicht, es zu verstehen und verständlich machen zu können. Anders als der Ausdruck Mensch im biologischen Sinn von homo sapiens bezeichnet der Ausdruck Person, wie die Philosophen sagen, keine ‚natürliche Art‘, was daran sichtbar wird, dass Menschen nicht von Geburt an Personen und während langer Phasen ihrer Ausbildung noch keine ‚vollständigen‘ Personen sind und als demente Alte keine Personen (als handelnde und sich selbst bewertende Lebewesen) mehr sind. Und doch soll der Begriff der Person erfassen, was Menschen gegenüber anderen biologischen Spezies auszeichnet. Und die differenzierte Bejahung der Frage, ob Personsein eine Idee ist, impliziert für die Bestimmung des Begriffs der Person die Auffassung, dass, wenn Personen über ihre Festlegungen, welche Person sie sein wollen, sie sich selbst bestimmen und die Möglichkeit solcher Selbstbestimmung zum Begriff der Person gehört.

In der Klärung unseres Verständnisses von ‚Person‘ muss zu diesem hochstufigen Ergebnis erst hingeführt werden. Und mit der bisher gegebenen Erläuterung der Person als durch die miteinander zusammenhängenden zentralen Fähigkeiten zu handeln, sich eine Sprache zu bedienen und sich selbst zu bewerten gekennzeichnetem Lebewesen ist dazu erst der Anfang gemacht. Ich hatte schon gesagt, dass diese Erklärung durch eine, die die zeitlichen Aspekte des Personseins erfasst, ergänzt werden muss. Aber bevor das geschehen kann, muss erst einmal verständlich werden, wie solche Erklärungen zusammenhängen könnten und nicht einfach auseinander fallen (fielen sie völlig auseinander, bestimmten sie verschiedene Begriffe). Dass Personen für die Wahrnehmung zunächst räumlich bestimmte Gegenstände sind, ist in philosophischen Diskussionen über die Frage, inwiefern Personen wesentlich einen Körper haben oder Körper sind präsent gewesen. In den Diskussionen über die ‚Identität‘ von Personen bzw. die so genannten Identitätskriterien für sie (die Bedingungen dafür, dass eine Person zu verschiedenen Zeitpunkten dieselbe ist) kontrastieren Auffassungen, die das bejahen und sich offenbar an der Perspektive des 3. Person orientieren (daran, wie Beobachter Personen wahrnehmen können), mit Auffassungen, die das verneinen oder zumindest offenlassen und die Kontinuität, die durch Erinnerung gestiftet ist, für entscheidend halten, die sich also offenbar an der 1. Person orientieren (denn Erinnerungen hat man in 1. Person, für dritte Personen sind die Erinnerungen einer Person nur in ihren Äußerungen zugänglich). Aber dabei kann es sich nicht um eine Alternative handeln, wie folgende sinnkritische Überlegung zeigt. Man kann eine Person in der Wahrnehmung – z.B. aus großer Entfernung und/oder bei schlechter Sicht – irrtümlich für einen Baumstumpf halten. Bei größerer Annäherung stellt sich die Annahme als Irrtum heraus, als falsche Meinung. Man kann die Person, die mit gesenktem Kopf und Händen in den Manteltaschen dasteht, dann ansprechen und fragen, warum sie wie ein Baumstumpf in der Landschaft steht. Ist die Person Philosoph, könnte sie antworten, ich denke über die Identitätskriterien von Personen nach (oder was immer). Aber die zunächst gefasste Meinung des Beobachters, der dann zum Fragenden wird, es handle sich um einen Baumstumpf, hat sich als falsch erwiesen. Damit etwas wahr oder falsch sein kann, muss es sinnvoll sein. Also ist die Auffassung einer Person als räumlichem Körper offenbar sinnvoll und sie kann keine (vollständige) Alternative zu jeder anderen möglichen Auffassung einer

Person (in der Befragung z.B. der Auffassung als sprachfähigem, auch seiner Erinnerungen mächtigen, insofern ein ‚inneres Leben‘ habendem Lebewesen – denn um zu antworten, muss die Person sprechen können und sich u. U. erinnern können, wie sie in diese Situation geraten ist).

Wir müssen also grundsätzlich verstehen (eine Übersicht darüber gewinnen), wie wir dieselben Gegebenheiten sinnvoll auf verschiedene Weisen auffassen, verstehen können – im Fall unseres Beispiels Personen als räumliche Körper und als Lebewesen mit einem ‚inneren Leben‘, das sie auf Befragung und auch sonst äußern können. Dabei ist offenbar grundlegend, dass Verstehen etwas verstehen *Wollen* voraussetzt und damit Interessen, die in verschiedenen Situationen verschiedene sein können. Wittgenstein hat ganz grundsätzlich daran erinnert, dass „Begriffe Ausdruck unseres Interesses (sind) und unser Interesse (lenken)“. (PU Abschn. 570) Die Interesseabhängigkeit unserer Begriffsbildung reicht tief. Ich möchte plausibel machen, dass sie auch unsere doppelte Schematisierung des Personbegriffs, die ich vorläufig als räumlich-strukturell vs. zeitlich-entwicklungsbezogen unterschieden habe, bestimmt. Dazu kann helfen zu skizzieren, dass schon bei unbelebten Gegenständen die Frage, ob wir sie primär räumlich oder primär zeitlich bestimmt auffassen, interessenabhängig beantwortet ist. Ich hatte beansprucht, dass unser normales Begriffssystem ausweislich der Doppelung des indefiniten Pronomens in ‚etwas‘ und ‚jemand‘ offenbar grundlegend mit Dingen (Körpern) und Personen als grundlegend gegebenen einzelnen rechnet. Das ist vielleicht, so weit es reicht, richtig, aber es reicht nicht weit und ist vor allem nicht differenziert genug. ‚Etwas‘ erlaubt verschiedenartige Einsetzungsinstanzen – ein Stuhl ist ein Artefakt, Schnee ist eine natürliche Masse, beide können ‚etwas‘ ersetzen in einer Äußerung wie ‚da liegt etwas‘. ‚Ein Stuhl‘ kontrastiert mit ‚zwei Stühle‘ bzw. mit ‚ein Tisch‘ (und beliebigen anderen Gegenstände bezeichnenden Ausdrücken), aber ‚Schnee‘ kontrastiert nicht mit ‚zwei Schnee‘ und schon ‚ein Schnee‘ ist logisch ungrammatisch (ich weiß, dass es die Redeweise im Oberdeutschen gibt: ‚is‘ do a Schnee g’follen‘). Es ist also unrichtig im Sinn von unvollständig im Blick auf ‚etwas‘ zu sagen, die Sprache rechne mit Dingen als grundlegend gegebenen einzelnen – vollständig wäre ‚mit Dingen und Massen‘. Beide unterscheiden sich logisch durch das, was mit der Anwendbarkeit des unbestimmten Artikels indiziert wird – Zählbarkeit und ein Kriterium der Identität. Massen (Schnee, Wasser etc.) sind quantitativ unbestimmt und verlangen die Hinzufügung eines Ausdrucks, wenn quantifiziert werden soll – die Unbestimmtheit wird am deutlichsten an der Grammatizität des Ausdrucks ‚etwas Schnee‘ (‚...ist gefallen‘), wo das indefinite Pronomen selbst als Quantifizierungsausdruck verwendet wird (im Sinn von ‚ein wenig‘). Die individuierenden Ausdrücke (Stuhl, aber auch Mensch) bezeichnen räumliche Ganzheiten, die keine beliebige Zerteilung gestatten (ein halber Stuhl ist kein Stuhl, sondern das Fragment eines solchen; ein halber Mensch ist Fragment einer Leiche). ‚Jemand‘ erlaubt nicht in vergleichbarer Weise die Einsetzung artverschiedener Instanzen, es gibt im Bereich der Personen nicht genaue Analoga zu Massen im Gegensatz zu Dingen im Bereich des Unbelebten. Aber man könnte argumentieren, dass ‚Gruppen‘ und ‚Massen‘ im sozialpsychologischen Sinn Analoga zu Massen im dingontologischen Sinn sind (die Erörterung der Einsetzbarkeit von ‚Gruppen‘ i. S. von Personenverbänden würde auch ein Licht auf die Begriffsbildung ‚juristische Person‘ werfen).

Dass solche Ausdrücke primär räumlich bestimmt sind, heißt nun nicht, dass sie zeitliche Aspekte und Veränderungen ausschließen. Ein Stuhl ist als Artefakt von irgendjemandem zu irgendeinem Zeitpunkt (bzw. in einem Zeitraum) hergestellt worden und wird, abhängig von der Natur des Materials, aus dem er besteht, irgendwann seine Funktion als Möbel zum Sitzen einbüßen, außerdem kann er zerbrechen, zerstört werden usw. usw. Das sind mögliche zeitliche Aspekte eines Stuhls, aber sie interessieren uns bei der Begriffsbildung nicht primär, die Sprache kommt für sie mit anderen Mitteln auf. Aber wir bilden auch Begriffe für primär zeitlich Bestimmtes, nämlich für Ereignisse und Prozesse. Dieses Paar ist genau analog dem Paar Dinge-Massen im Räumlichen. Ereignisse sind Veränderungen, bzw. Resultate von

Veränderungen zu einem bestimmten Zeitpunkt oder während eines bestimmten (durch Anfang und Ende bestimmbar) Zeitraums (ihre Datierbarkeit ist ihr Identitätskriterium) – die Geburt Jesu von Nazareth, der Sieg Napoleons bei Austerlitz 1806; Prozesse müssen hinsichtlich ihres Anfangs und Endes nicht bestimmt sein (eine Krankheit, der Regen in einem Landstrich). Die Unterscheidung entspricht den zeitlichen Fragen ‚wann?‘ und ‚wie lange?‘ und ist offenbar auch Interesseabhängig – Ereignisse wollen wir primär datieren können, Prozesse in ihrer Dauer bestimmen können. Die Interessen liegen hier etwas anders als bei Dingen und Massen – Massen sind eine Residualkategorie, in die alles fällt, hinsichtlich dessen die Frage nach einem Identitätskriterium verneint werden muss (deswegen fallen ziemlich heterogene Gegebenheiten in die Kategorie Massen – z.B. kontinuierliche wie ‚Wasser‘ und ‚Flüssigkeit‘ und diskontinuierliche wie ‚Staub‘ und, zusätzlich normativ bestimmt, ‚Schmutz‘). Bei Massen ist das Interesse wohl, sie überhaupt zum Thema der Rede machen zu können. Nach Dingen und Massen gleichermaßen fragt ‚was?‘ (so wie nach Personen ‚wer?‘). Bei Ereignissen und Prozessen haben die unterschiedlichen Interessen, die die Bildung der Begriffe bedingen, im Redebereich selbst einen Frageausdruck. Eine Untersuchung des Zeitverständnisses kann m. E. plausibel machen, dass die Begriffsbildung für zeitliche Gegebenheiten auf der über räumliche aufruht und sie voraussetzt. Die Kennzeichnung von Ereignissen schließt immer auch begrifflich primär räumlich bestimmte Gegebenheiten ein (Körper, Personen und Orte) und erst die Typenbegriffe für Ereignisse (z. B. Mitternacht) und die formalen Begriffe für die grundsätzlichen zeitlichen Gegebenheiten (eben Ereignisse und Prozesse) scheinen von expliziter Bezugnahme auf Räumliches unabhängig zu werden. Außerdem hatte der Ausdruck für die grundlegende zeitliche Exstase, ‚Gegenwart‘, zunächst räumlichen Sinn (meinte das einem in der Wahrnehmung Gegebene und Begegnende). Aber das mag dahingestellt bleiben und kann vielleicht später einmal Thema werden.

Aber wenn unser Begriffssystem derart in voneinander relativ unabhängigen Schichten (‚Sprachspielen‘) aufgebaut ist, würde der deskriptive Befund, dass für so komplexe Gegebenheiten wie Personen alle Ressourcen des für die übrigen Bestandteile der Erfahrung ausgebildeten Begriffssystems ausnutzt und in geeigneter Weise kombiniert, nicht mehr überraschend, rätselhaft erscheinen können. Es wäre auch verständlich, wenn nicht in jedem Kontext der Verwendung des Personbegriffs alle Ressourcen eine Rolle spielten (spielen müssten), dass also z.B. in gewissen Kontext nur der räumliche Aspekt des Personseins wichtig ist (wenn Sanitäter eine ohnmächtige Person auf eine Trage heben, ist für sie nur das Gewicht der Person interessant, und dass die Person noch anderes als Körper mit Gewicht ist, spielt nur darin eine Rolle, dass weitere Bestimmungen des Personseins das Verhalten insofern beschränken, als auch mit dem bewussten Körper einer Person nicht umgegangen wird wie mit Koffern beim Gepäcktransport im Luftverkehr).

Meine Auffassung ist, dass für den ‚inneren‘ Aspekt des Personbegriffs ein Teil der Grammatik der Rede über Zeitliches, eben der auf dem formalen Begriff des Prozesses aufruhende, ausgenutzt wird und das verständlich machen kann, dass unsere Identitätskriterien für Personen gemischt sind – also, bezogen auf die Standarddiskussionen in der Philosophie, sowohl die für räumliche Körper geltenden als auch die für (bestimmte) zeitliche Prozesse geltenden. Das ist umso weniger überraschend, als schon für räumliche Körper in ihrem untergeordneten zeitlichen Aspekt (das Entstandensein, Enden und zerstört werden Können usw.) ein Bezug auf Zeit einschließendes Kriterium ausgebildet worden ist – das eines im Raum kontinuierlich verfolgbaren Weges (Weg zu gehen /gegangen zu sein, braucht/e Zeit). Das Erinnerungskriterium meint einen kontinuierlichen Weg im ‚inneren Leben‘. Der zeitliche Aspekt des Personbegriffes muss noch näher betrachtet werden. Aber jetzt möchte ich noch abschließend bemerken, dass das Akzeptieren einer doppelten Schematisierung des Personbegriffs nicht präzedenzlos ist. In den mittelalterlichen Diskussion über die ‚Personen‘ der Trinität und die doppelte ‚Natur‘ von Christus (sowie, in kontrastierendem Bezug darauf, über

menschliches Personsein) gab es zunächst die Alternative von substantialem und relationalem Personbegriff und dann Versuche der Vermittlung beider. Der Berichterstatter über ‚Personalismus‘ im HWPh möchte die Alternative noch in heutigen Explikationen des Personbegriffs einerseits in der Soziologie und im Interaktionismus, andererseits in der ontologisch orientierten analytischen Philosophie wirksam sehen. Die Alternative substantial/relational ist aber rein räumlich-strukturell auffassbar und m. E. nicht komplex genug, die verschiedenen Aspekte des Personbegriffs zu erfassen. Wenn meine noch zu leistende (jedenfalls fortzusetzende) Explikation plausibel ist, berichtigt sie im Hinblick auf frühere Diskussionen die zu einfach gestellte Alternativen (und entsprechend Vermittlungsvorschläge).  
Soweit für heute Dein M.

## *Achter Brief*

Liebe G.,

die phänomenale Evidenz dafür, dass unser Personbegriff (unser gewöhnliches Verständnis von Personen) wesentlich auch zeitliche Aspekte hat, war die Erinnerung an den Sachverhalt, dass wir uns beim kennen Lernen für uns bisher unbekannter Personen über ihr Lebensalter zu orientieren suche – nicht in Jahren ausgedrückt, aber in groben Einordnungen, für die die Sprache Ausdrücke hat wie ‚Kleinkind‘, ‚Kind‘, ‚Jugendlicher‘, ‚junger Erwachsener‘, ‚Erwachsener‘ (unbestimmten, mittleren Alters), ‚ältere Person‘, ‚Greis‘. Die Klassifikationen haben einen stärker konventionellen Charakter als viele andere (man hat den 50jährigen Kant in einer Geburtstagsrede noch ohne Anstand mit ‚ehrwürdiger Greis‘ anreden können, würde das heute bei keinem 50jährigen mehr tun können – und das nicht nur aus Höflichkeit). Aber jedenfalls die Klassifikationen für die Entwicklungsstadien zur erwachsenen Person haben eine natürliche Basis im biologischen Reifungsprozess und im erforderlichen sozialen Bildungsprozess von menschlichem Nachwuchs und in sozialen Rücksichtnahmen auf Einschränkungen der Fähigkeiten einer Person als Resultaten des Umstands, dass sie erwachsen und der vollen Selbstbestimmung fähig erst werden muss.

Aber der Kern des Begriffs der Person bezeichnet die erwachsene Person. Wenn auch er wesentlich zeitliche Aspekte haben soll (und deshalb Person auch wesentlich nicht nur Körper, sondern Prozesse sein sollen), dann muss sich zeigen lassen, dass zu unserm Verständnis auch von erwachsenen Personen gehört, dass sie sich entwickeln. Und das ist doch wohl allgemeine Erfahrung mit uns selbst und anderen, dass wir uns auch als Erwachsene noch entwickeln und zwar in allen drei Dimensionen, die ausweislich der Differenzierung von Redebereichen in unserer Sprache auch Dimensionen des Personseins sind, insofern Personen als Handelnde, Sprechende und sich selbst Bewertende zentral Sprecher einer natürlichen Sprache sind – nämlich den Dimensionen des Verstehens, der Kenntnisse/Erkenntnisse/des Wissens und der Werte (Maßstäbe der Bewertung). Eine der ältesten Lobreden auf das Alter in der europäischen Literatur von Solon, dem griechischen Gesetzgeber und Philosophen, bekundet, er werde alt und lerne immer noch vieles – gibt also dieser Erfahrung des sich Entwickelns noch für das Alter Ausdruck. Der Ausdruck ‚Selbstbestimmung‘ im Kontext der Fähigkeit zur Selbstbewertung meint dabei auch, dass wie sich die Personen entwickeln, außer von ihrer Erfahrung (dem, was ihnen begegnet und widerfährt) auch von ihnen selbst abhängt, davon, was sie wichtig nehmen und was nicht (also von einer zentralen Bewertung und Selbstbewertung).

Unter dem Gesichtspunkt des Personseins hat sich in der Philosophie die Meinung durchgesetzt, dass die Fähigkeit zur reflektiven (überlegenden) Selbstbewertung die Personen zentral auszeichnende sei. Dabei ist die Rede von Selbstbewertung, auch die, die ich bisher gepflogen habe, zweideutig. ‚Selbstbewertung‘ kann einfach nur meinen, dass die Person selbst es ist, die eine Bewertung vornimmt. Dieser Sinn von Selbstbewertung war schon im Zusammenhang mit elementarem Handeln, wie ich damals schrieb, minimal zu erläutern. Man erlernt sie schon mit den Anfängen des sprechen Lernens und der sozialen Rücksichtnahme – indem man lernt, was richtig ist und was falsch, und diese Unterscheidungen selbst auf sich (das eigene Verhalten) ebenso wie auf andere anzuwenden lernt. Aber schon in diesen elementaren, selbst vorgenommenen Bewertungen steckt bei der erwachsenen Person eine Selbstbewertung im anderen, anspruchsvolleren Sinn. Wer sich beispielsweise grammatisch selbst korrigiert, zeigt sich als einer, der korrektes Sprechen wichtig nimmt, der darauf achtet und achten will. Wenn die vielen Dimensionen, in denen solche elementaren Selbstbewertungen operieren, in den Fähigkeiten einer erwachsenen Person einen Zusammenhang und eine gewisse Einheitlichkeit gewinnen und gewonnen haben, hat die Person die Möglichkeit, sich selbst im ganzen zu bewerten. Um diese komplexe Fähigkeit von den elementarerer zu unterscheiden, könnte auch gesagt werden, sie gewinne die Möglichkeit, ihr Selbst zu

bewerten – den Zusammenhang ihres Verstehens, ihrer Kenntnisse und Erkenntnisse, ihrer Werte. In dieser Dimension nimmt der Personbegriff den Charakter einer Idee im erläuterten Sinn an – diese hochstufige Selbstbewertung orientiert sich an einem Selbstbild, das wegen seiner Anteile aus Selbstbestimmung auch Entwurfscharakter hat. Unter einem solchen Selbstbild kann eine erwachsene Person sagen: das muss ich noch lernen, wenn ich die Person sein soll, die ich sein will (dieses Verständnis, diese Kenntnisse, die Realisierung dieser Werte in meinem Verhalten und mich Geben muss ich noch erwerben, verbessern usw. usw.). In Gang kommt der Prozess, wie Du als Mutter besser weißt als ich, durch sich einspielende Gegenseitigkeit mit dem Säugling und Kleinkind vom Stillen über Spiele wie Weg/Da in der Phase des greifen Lernens, die auch pragmatische Anlässe des Lehrens/Lernens der Grundworte ‚bitte/danke‘ abgeben, bis zu ausdrücklichen verbalen Einflussnahmen, wenn das Kind die Anfänge der Sprache gemeistert sind. Schon in so elementaren Situationen wie dann systematischer im Lernen der Grundfähigkeiten Lesen, Rechnen, Schreiben nutzt die menschliche Praxis eine generische Motivationen ihres kleinen und hilflosen Nachwuchses aus – das Großwerden Wollen, das so *werden* Wollen *wie* die Erwachsenen. Die Verschränkung der *Wünsche zu werden wie* mit den unmittelbaren Wünschen, etwas zu bekommen/zu haben und zu tun, bildet den Mechanismus des sozialen Lernens insbesondere in Hinsicht auf das Erlernen der Fähigkeiten des sozialen Umgangs (der Einschränkung der eigenen Wünsche in Rücksicht auf die anderen). ‚Das ist nicht richtig, wenn du so werden willst wie...‘, ‚das nicht richtig‘, ‚das nicht gut, das gut‘, ‚so macht man es richtig, nicht so‘ sind Formen der pädagogischen Einflussnahme, die sich auf die angedeutete generische Motivation, Großwerden zu wollen, stützen können. Und in dem Maße, in dem die Zöglinge auf diese Weise elementare Fähigkeiten erwerben, werden sie auch schon faktisch Selbstbewerter, orientieren sich selbst an richtig vs. falsch, gut vs. schlecht usw. usw.

Man könnte sagen, die kleinen Kinder werden zu Selbstbewertern, kleinen Personen (über deren ‚Vollständigkeit‘ Eltern junger Kinder nicht genug staunen können), weil ihr Verhalten von den für sie Erziehungsberechtigten unvermeidlich bewertet wird und sie selbst so werden wollen wie die Erwachsenen. Ein Strang in dieser Motivation ist das selbständig und von den zwar hilfreichen, aber auch lästigen Einflussnahmen der Erwachsenen zunehmend unanhängig zu werden. In dieser Hinsicht hat das menschliche Streben nach Freiheit eine Naturbasis in der langfristigen Abhängigkeit des menschlichen Nachwuchses.

Eine ‚Bewertung‘ ist dabei für die Förderung des Entwicklungsprozesses von überragender Wichtigkeit, auch wenn sie sich keineswegs von selbst versteht – die kleinen Kinder müssen von ihren ‚Eltern‘ (sozial, nicht biologisch verstanden) als die Wesen, die sie sind – sich zu Personen entwickelnde Lebewesen – , akzeptiert, angenommen werden – es geht ihnen gut (und also besser), wenn sie *geliebt* werden. Die sozialen Grundlagen der Liebe als Idee des direkten menschlichen Umgangs, des wechselseitigen einander Annehmens der Personen als die Personen, die sie sind (ganz unabhängig davon, welche Fähigkeiten sie haben), liegen außer in den sexuellen Bedürfnissen und den Bedürfnissen nach Nähe von schon weiter herangewachsenen Personen in den Verhältnissen, die die Notwendigkeit von Erziehung und Bildung (Selbsterziehung) mit sich bringen. So, wie nur Lebewesen, die in ihrem Verhalten bewertet werden, zu Selbstbewertern werden können, so können nur Lebewesen, die geliebt werden, zur Selbstachtung und Selbstschätzung und zur Orientierung ihres Verhaltens an der Idee freundschaftlichen und liebevollen Umgangs fähig werden.

Meine anderwärts (in *Das verstandene Leben*) ausgeführte Überzeugung ist, dass ‚Liebe‘ als Einstellung zu einer Person als ‚Freude am Dasein des anderen‘ verstanden werden sollte und ‚Liebe‘ als Beziehungsmuster als die Wechselseitigkeit solcher Freude. Und das mit der in den Kontext der Fähigkeit zu lieben gehörende Selbstbewertung die Idee des Sinns des eigenen Lebens zusammenhängt, den die Personen als erwachsene suchen und zu bewahren suchen. Als ein zentrales Element des Lebenssinns fungiert das Personsein selber in dem erläuterten Status als Idee – als umfassender Bezugspunkt der Selbstbewertung der Person im

Ganzen. Da zum Leben nicht nur Tätigkeiten und Handlungen gehören, sondern auch unverfügbare Erfahrungen und Widerfahrnisse, betrifft die Lebenssinn suchende und zu bewahren suchende Selbstbewertung ein Ganzes, das nicht zur Gänze in die Verfügbarkeit der Person fällt, so dass ‚Sinn des Lebens‘ als ‚verständliche Annehmbarkeit seines Lebens für den sein Leben Führenden selbst‘ verstanden werden muss – ‚verständlich‘ wegen des internen Zusammenhangs von Sinn und Verstehen/Verständnis, ‚Annehmbarkeit‘, weil zum Lebenssinn nicht nur Wünschbares und zu Wollendes gehört, sondern auch Erfahrenes und Widerfahrnisse. Die Orientierung an der Idee der Person und weiter an möglichem Lebenssinn scheint mir optional zu sein. Man kann eine sozial kompetente Person werden und geworden sein, ohne dieses anspruchsvolle Selbstverhältnis über die sozialen Rollen hinaus auszubilden und ausgebildet zu haben. Es genügt einem dann, einen befriedigenden Beruf zu haben und darin gut zu sein, verheiratet zu sein oder nicht (in nahen Beziehungen zu leben oder nicht). Das scheint mir damit zusammenzuhängen, dass diese Orientierungen in die Perspektive der ersten Person gehören und was in dieser Perspektive eine Rolle spielt, von der Person durch ihre Bewertungen selbst mitbestimmt werden kann und (zumindest implizit) mitbestimmt wird – sie ‚entscheidet‘ (die distanzierende Anführungsstriche sind nötig, weil es in dieser Dimension nicht immer bewusste Überlegungen und als deren Resultat Entscheidungen gibt/geben muss), was für sie wichtig ist und was nicht. Aus dritter Person beurteilt, müssen Personen nur als ‚Fähigkeitsbündel‘ wahrgenommen werden – und gerade diese Abstraktheit, die in nur moralisch und rechtlich bestimmte soziale Beziehungen eingebaut ist, lässt Personen den nahen Umgang mit einigen wenigstens unter den Ideen von Freundschaft und Liebe wichtig werden (oder kann ihn wichtig werden lassen), weil sie sich nur da ‚als Personen‘, ‚persönlich‘ wahrgenommen und geschätzt fühlen können (im Unterschied zu ‚als Funktionsträger‘ in den weiteren sozialen Zusammenhängen).

Ich kann schließlich aufgrund des Skizzierten eine Behauptung richtig stellen, jedenfalls in ihrem allein angemessenen Sinn erläutern, die ich im letzten Brief aufgestellt habe und die Dich empört hat – die Behauptung, demente Alte seien keine Personen mehr. Ich glaube, unstrittig ist die Beschreibung, dass bei dementen Alten von ihnen im Laufe des Lebens erworbene Fähigkeiten progressiv verfallen, neben der Erinnerung insbesondere auch die Fähigkeit, sich aus der Perspektive der anderen wahrzunehmen und selbst zu bewerten. Kant, der im Alter jedenfalls an einer beginnenden Demenz gelitten haben muss, soll einem Besucher gesagt haben, er müsse ihn wieder als Kind betrachten – also als zurückgefallen in die ‚Egozentrität‘, die an Kindern wahrzunehmen ist und die Erziehung ihnen abgewöhnen will (immerhin war bei Kant zum Zeitpunkt der Äußerung die Regression noch nicht so weit, dass er nicht mehr die Urteilsperspektive anderer hätte einnehmen können). Ich glaube daher, dass deskriptiv gesagt werden sollte, dass dementen Alten jedenfalls die Fähigkeit zu hochstufiger (nicht auf einzelne Fähigkeiten bezogener) Selbstbewertung abgeht und sie sich nicht mehr an der Idee, die sie von sich als Person haben, orientieren können. Sie aus dritter Person so zu sehen, ist nur noch Erinnerung, der sie selbst allenfalls noch temporär und lückenhaft fähig sind. Aber das heißt gar nichts darüber, wie wir mit ihnen umgehen sollen (was solchen Erwägungen in normativ/moralischem Kurzschluss stets gerne vorgehalten wird) – das schon deswegen nicht, weil einer der wenigen Punkte gesicherten philosophischen Wissens seit Hume ist, das aus einem beschreibbaren und beschriebenen Sein nicht als solchem ein im Tun zu befolgendes Sollen folgt. (Allenfalls folgt aus einem Sosein, das für unveränderbar gehalten werden muss, dass es vernünftig wäre, infolgedessen das-und-das zu tun oder so-und-so eingestellt zu sein.)

So weit für heute, ich bin gespannt, ob Dir das skizzierte Bild als plausibel einleuchtet. Grüße  
Deines M.

## Neunter Brief

Liebe G.

Du hast Zweifel, ob mein pervasiver und nur vorläufig geklärter Gebrauch einer Ideen-Annahme begründbar ist und siehst nicht, wie er von auch von mir für haltlos gehaltenen Spekulationen getrennt gehalten werden kann.

Ich muss gestehen, dass ich bis zur Lektüre eines Buches über Platon (W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*) auch nicht so gelassen war, wenn von Ideen geredet und geschrieben wurde, aber von ihm habe ich mich überzeugen lassen, dass wir erstens Ideen unvermeidlich voraussetzen (als notwendige Orientierungspunkte für die Betätigung vieler erworbener Fähigkeiten), und dass zweitens Platons Ideen über Ideen einer weitgehenden rationalen Rekonstruktion im Sinne dieser Wortklärung fähig sind.

Aber es mag das Verständnis fördern und die Annahme erleichtern, diesen Kern einer rational rekonstruierten Ideen-Annahme von traditionellen Verständnisweisen abzugrenzen.

Also – ‚Idee‘ kommt aus dem Griechischen und hatte schon eine vorphilosophische Verwendung als ‚sichtbare Gestalt‘. Platon nahm diese Verwendung auf und transponierte sie ins ‚Geistige‘. Seine Ideen sind mit dem geistigen Auge wahrnehmbare Gestalten. Aber es gibt keine geistige Wahrnehmung, die mit der Gesichtswahrnehmung oder der Hörwahrnehmung in eine Kategorie gehörte – das geistige ‚Wahrnehmen‘ ist das Verstehen. Und das Verstehen richtet sich nicht auf sichtbare Gestalten oder hörbare (wie Melodien), sondern auf Sinn und die ihm zugrunde liegenden Regeln. Die ganze begriffliche Geographie des Erstauftretens von Ideen bei Platon ist von Wolken tief undurchschauter Metaphorik bedeckt.

Der Sache nach ergab sich die Annahme im Schnittpunkt zweier miteinander zusammenhängender Fragen der Erkenntnis/des Verstehens (und das ist die erste ganz tief gehende Differenz zu meinem Gebrauch, der vom Handeln her entwickelt ist). Die eine Frage war die nach dem wahren Wissen, die andere die nach dem, was ‚wirklich‘ wirklich ist. Ich gebe zu, dass zumindest die zweite Frage im natürlichen Verstehen ‚doppelt gemoppelt‘ klingt und man darf sich in dieser Intuition letztlich auch gar nicht unsicher machen lassen. Dass nicht alles gleichermaßen wirklich sein soll, das ergab sich für Platon in zwei Zusammenhängen. Vieles, was als Wissen beansprucht wurde (besonders von den Sophisten, Redelehrern, die Tugenden/Fähigkeiten zu lehren beanspruchten und dies zum Ekel eines gesellschaftspolitisch reaktionär eingestellten Adligen auch noch für Geld taten), stellt sich als Irrtum heraus. Aber der Irrtum wurde auch gleich (im Kontext der Sichtbarkeitsmetaphorik) zu etwas ‚Objektivem‘ gemacht, bzw. als dadurch bedingt verstanden – durch den ‚Schein‘. Wirkliches Wissen wäre vor dem so gefassten Problemkontext ein durch den Schein überhaupt unanfechtbares Wissen. Und es müsste sich auf anderes als die durch Schein gekennzeichnete, von Schein durchsetzte normale Wirklichkeit richten – eben auf die wahrhaft seiende (ontos on) Wirklichkeit der Ideen.

Der erste Schritt in die Metaphysik, der damit gemacht ist (werden kann), ist schon gleich ein sinnloser. Denn da die vom Schein durchsetzte Wirklichkeit, die die Erkenntnisbemühung beirrt, *weil* sie diese Folge hat, *wirklich* ist, müssten die Ideen als die Gegenstände wahrhaften (vom Irrtum unerreichbaren, vom Schein nicht beirrbaren) Wissens ‚wirklicher‘ sein als die normale Wirklichkeit. ‚Wirklich‘ ist nun aber kein steigerbares Adjektiv, wir verstehen nicht, was es heißen kann, dass etwas ‚wirklicher‘ sein soll als anderes wirklich ist und bis es uns verständlich erklärt wird, können wir uns weigern, Reden von Ideen als der ‚eigentlichen‘, weil ‚wahrhaften‘ Wirklichkeit weiter anzuhören. Solche Reden gingen etwa dahin, die Dinge der normalen Wirklichkeit seien nur ‚wirklich‘, insofern sie an ihren Ideen Teilhabe (methexis) hätten. Die Seele sei unsterblich und habe eine Kenntnis der Ideen aus ihrer vorgeburtlichen Existenz, so dass ihr ‚Erkennen‘ in der endlichen Wirklichkeit ein ‚Wiedererinnern‘ (anamnesis) sei. Das Leben in dieser endlichen Wirklichkeit sei, weil von Leiden und Tod bedroht, eigentlich so gut wie der Tod, ja für den Philosophen heiße leben ‚sterben lernen‘, denn der Tod führe die Seele aus dem Gefängnis (sema) des Leibes (soma) in den episte-

misch gnadenreichen Zustand ihrer vorgeburtlichen Existenz zurück. Das sind steile Überzeugungen und den Dünkel, wir verstünden sie Metaphysiker eben nicht und auch nicht, worauf es ankäme, können wir den vornehmen Herren (Damen scheint es nicht gegeben zu haben, jedenfalls nicht vergleichbar einflussreiche) lassen – oder auch ihnen antworten, sie verstünden nicht, was sie selber sagen. (Denn wenn sie's verstünden, müssten sie es Gutwilligen verständlich erklären können.)

Wir sind gutwillig. Wenn die Metaphysiker sich uns nicht verständlich machen können und wollen (letzteres, weil sie uns verachten), dann wollen wir daran immer noch gern verstehen, was immer an ihren Reden verständlich sein sollte und uns einen Reim auf sie machen können. Und dazu hilft die Sprache, die sie in Abweisung unseres Unverständnisses gebrauchen müssen – wir verstünden nicht, worauf es ankäme. ‚Ankäme‘ wofür? Worauf etwas ankommt, das ist für irgendetwas wichtig. Die Metaphysiker behaupten, Ideen seien für das Erkennen wichtig. Und sie haben dafür den berechtigten Hinweis auf die besonders vor einer herrschenden Sichtbarkeitsmetaphorik für Wissen bestehenden Rätsel apriorischen ‚Wissens‘ (Verstehens), auf Zahlen, geometrische Figuren und Grundsätze der Logik (die damals erst zur Artikulation kamen). Aber dann machen sie aus der Beschäftigung mit Ideen eine eigene Art ‚Erkenntnis‘, und zwar nicht nur Arithmetik, Geometrie und Logik, sondern eine diese noch begründen sollende Erkenntnis, die auch die praktische Lebensführung erfassen soll und der normalen Erkenntnis überlegen sein soll. Im Streben nach dieser überlegenen Einsicht überlassen die Metaphysiker die nicht Eingeweihten ihrem traurigen Schicksal. Aber diese müssten sich für Ideen jedenfalls dann ihrerseits auch interessieren, wenn sich zeigen ließe, dass Ideen für das normale Erkennen wichtig sind (und dann vielleicht, nicht nur fürs Erkennen, sondern auch fürs Handeln und die ästhetische Wahrnehmung und vielleicht sogar in veränderter Priorität).

Nun hat ein geistreicher Philosoph des vorigen Jahrhunderts gesagt, die ganze Geschichte der Philosophie sei eine Folge von Fußnoten zu Platon, und ein großer Teil dieser Fußnoten beschäftigt sich tatsächlich mit dem im vorigen Absatz nach dem Fragezeichen angedeuteten Unternehmen. Die erste große und gewichtige Fußnote zu Platon hat sein größter Schüler Aristoteles beigetragen, indem er die Ideen-Annahme in platonischer Form verwarf (und das fiel ihm schwer, auf seine Skrupel geht die Redeweise zurück *amicus Plato, sed magis amica veritatis* /Plato ist ein Freund, aber eine größere Freundin ist die Wahrheit). Er verwarf die selbständige Existenz der Ideen als ‚übersinnlicher Gestalten‘, bewahrte aber die (bei ihm durch Absicht auf eine Fundamentalwissenschaft bedingte) Orientierung auf ‚Objektivität‘, die bei Platon in der Sichtbarkeitsmetaphorik steckte, und hatte daher unter der nicht wieder rückgängig gemachten Frage nach dem ‚wahrhaft Wirklichen‘ Verwendung für eine Nachfolge-Annahme zur platonischen – für die Annahme substantieller Formen, die die wirklichen Einzeldinge und Lebewesen als Form-Ursachen zu dem machen, was sie sind – alle Seienden seien Einheiten von Form und Materie. (Aristoteles unterschied vier Arten von Ursachen – Stoff-, Form-, bewirkende Ursachen und Zweckursachen; die Moderne nennt nur bewirkende Ursachen noch mit diesem Namen.)

In dieser Transformation einer platonischen Vorstellung steckt übrigens, wie bei Platon Sinnenfeindschaft, ein analoges Vorurteil in wissenschaftlicher Gestalt. Wie die wörtliche Bedeutung des Wortes ‚Materie‘ vom Lateinischen her – ‚Mutterstoff‘ – andeutet, hängt es mit den Vorstellungen über Zeugung und Vererbung zusammen. (Das griechische Wort ‚hyle‘ gehört schon in einen handwerklichen Zusammenhang und bezeichnet den Stoff, woraus etwas gemacht ist, vor allem Holz; aber es soll mit ‚phüo‘ zusammenhängen, und das heißt auch wieder ‚zeugen‘, ‚entstehen/wachsen lassen‘.) Während die heutige wissenschaftliche Auffassung ist, dass bei der Verschmelzung von Samen und Eizelle väterliche und mütterliche Anlagen je zur Hälfte in die Erbanlagen des neuen Lebewesens eingehen, ist für Aristoteles‘ (metaphysische) Auffassung der Stoff (gleichsam das Mütterliche) nur der formlose Boden, in den sich die männliche Form senken muss, damit aus Gestaltlosigkeit Gestalten werden.

Aristoteles' Fußnote war ein Schritt auf dem Weg zu einem rationalen Verständnis von Ideen (als Formen) – aber er blieb metaphysisch-objektivistisch. Ein subjektives Verständnis von Ideen als Projektionen im Zusammenhang der Betätigung von (zunächst kognitiven) Fähigkeiten scheinen zuerst die Stoiker vorgeschlagen zu haben und Zeugnisse berichten, dass die Philosophen der Schule Zenons als ‚Ideen‘ unsere subjektiven Begriffe (ennoēmata) verstanden und, was die alten Philosophen so genannt hätten, damit identifizierten.

Der neuzeitlichen ‚subjektiven‘ Wendung der Philosophie von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie als Grundlagen,disziplin‘ der Philosophie lag ein solches Verständnis von Begriffen von vornherein nahe und Kant ist der wichtige Autor, der es artikuliert und etabliert hat. Für ihn sind Ideen bestimmte Arten von Begriffen a priori, nämlich Begriffe der Vernunft. Er unterschied empirische und reine Begriffe, beide seien Arten von Vorstellungen. Reine Begriffe nennt er auch Notionen, die im Verstand ihren Ursprung hätten. Empirische Erkenntnis (Erfahrung) verstand er als die Verarbeitung des rohen Stoffs der sinnlichen Anschauung (des unverbunden Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen) durch Notionen. (In der Vorstellung eines ‚unverbunden Mannigfaltigen‘ lebt die aristotelische hyle-Vorstellung erkenntnistheoretisch weiter, die Form-Vorstellung in den Begriffen des Verstandes, wenn deren Funktion die ‚Verbindung‘ des unverbunden Mannigfaltigen ist und die Annahme herrscht, alle Verbindung könne nur ‚actus‘ eines Subjekts sein, des ‚ich denke‘, das sich der Begriffe bedient – so wie sich in der aristotelischen Zeugungstheorie die ganze menschliche Form dem väterlichen Teil verdankt.)

Ideen seien dagegen der Vernunft eigen und seien Begriffe aus Notionen, die alle Erfahrung übersteigen, weil sie auf Vollständigkeit und Vollkommenheit aus sind. Solche Ideen – bei Kant Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele – seien für die Vernunft, sofern sie auf Vollständigkeit und Zusammenhang aller Erkenntnisse aus sein müsste, notwendig, hätten aber für die Erkenntnis als ‚problematische‘ nur regulative (orientierende) Funktion und gewönnen einen ‚objektiveren‘ Stellenwert nur im Zusammenhang der praktischen Philosophie [der ‚Moral‘(philosophie)]. Kant kennt aber auch ‚ästhetische‘ Ideen.

Das sind Lehrbegriffe der kantischen Philosophie und an diese gebunden. Aber Kant gebraucht für eine Idee auch den Ausdruck ‚focus imaginarius‘ als ‚nur projizierte Einheit‘ und daran lässt sich ein nicht-metaphysisches Verständnis von Ideen knüpfen.

Lass uns das im nächsten Brief aufnehmen, bittet Dein M.

## Zehnter Brief

Liebe G.,

um zu erläutern, wie man sich die Explikation einer Idee als *focus imaginarius* (vorgestellter Brennpunkt; *focus* – lat. Feuerstätte u. a., von *foveo* – nähren, pflegen, warm halten; aber auch: begünstigen, unterstützen) bei Kant für ein ‚endliches‘ Verständnis von Idee zunutze machen kann, erinnere ich an eines der Paradigmen des Philosophierens, das ich nach (lat. *secundum*) Wittgenstein betreibe. Wenn man jemandem einen sprachlichen Ausdruck, den er noch nicht kennt, erklären will, kann man eine verbale Erläuterung anbieten, aber auch eine Reihe von Beispielen mit dem Vermerk, sie sinngemäß fortzusetzen (‚dies und Ähnliches nennt man ...‘). Sein erworbenes Verständnis zeigt er dann darin, dass er den Ausdruck auf neue Fälle anwenden kann. Wenn man dafür eine weitere Erläuterung will – es braucht sie nicht, denn rationales Handeln ist seine eigene Erklärung: der Grund, den der Handelnde für sein Handeln nennt oder der ihm aufgrund des Kontextes seines Verhaltens zugeschrieben werden kann, *ist* die Erklärung des Handelns – kann man sich sein erworbenes Verständnis so erklären, dass er aufgrund der Beispiele die Idee dessen, was der Ausdruck zu verstehen geben kann, erfasst hat – also einen Fokus, Brennpunkt imaginieren kann, auf den die Verwendung des Ausdrucks zielt. Die Reihe der Beispiele hat ihn darin unterstützt, diese Idee zu erfassen, hat seine Fortsetzung der sinngemäßen Anwendung des Ausdrucks begünstigt. Ideen wären so Begriffe zweiter oder höherer Stufen, die begrifflich schon artikulierte Sachverhalte weiter verständlich machen – so könnte Kants Auffassung, dass Ideen Vernunft- und nicht nur Verstandesbegriffe sind, rekonstruiert werden.

Eine fundamentale Erklärungsform, auf die ich mich schon oft berufen haben, ist die hinweisende Erklärung vor allem für einzelnes – ‚dies→ ist ein ...‘, verbunden mit einer Zeigegeste – und die für unser normales Verstehen grundlegenden einzelnen waren ausweislich des in ‚etwas‘ und ‚jemand‘ gedoppelten indefiniten Pronomens Personen und Dinge. (Dass, was uns in Dingen und Personen gegeben ist, *als* einzelne erst in der begrifflichen Artikulation – Gliederung – unserer elementaren Sätze gefasst wird, sprach nicht gegen die Annahme ihrer *Gegebenheit*. Denn das begrifflich mittels Mustern als einzelnes Gefasste kann dann in singulären Sätzen, die nicht als Bedeutungserklärungen fungieren, seinerseits weiter charakterisiert werden und dies gilt auch für die in Bedeutungserklärungen als Muster fungierenden *Gegebenheiten*.) Weil Dinge und Personen uns für unser normales Verstehen gegeben sind, gibt es das kantische ‚unverbundene Mannigfaltige‘ nicht und ‚Verbindung‘ ist auch nicht allein ‚actus des Subjekts‘, die Natur spielt im Geben von etwas oder jemandem immer schon mit. Vor dem Hintergrund dieser sprachlichen Praxis können die metaphysischen Konzeptionen von Idee bei Platon und Aristoteles u. a. als Versuche verstanden werden, etwas zu erklären, was wir nicht erklären können, sondern nur hinnehmen, aufnehmen müssen – die *Gegebenheit* von einzelner. Denn die Idee eines Artefakts, etwa eines Tisches, platonisch die ‚Tischheit‘, soll erklären, was den Tisch zum Tisch macht – die Teilhabe an der Idee. (Der kynische Philosoph Diogenes soll übrigens auf witzige Weise darauf aufmerksam gemacht haben, dass Platons Theorie auch den Ausdruck ‚teilhaben‘ missbraucht. Er soll mit einer Traube Weins in die Akademie – Platons Philosophenschule – gekommen sein und Platons angeboten haben, er könne daran teilhaben. Als Platon zugreifen wollte, zog Diogenes die Traube zurück mit der Bemerkung: „‚Teilhaben‘ habe ich gesagt, nicht ‚mitessen‘.“ Teilhaben an Essbarem *heißt* mitessen, die in Platons Theorie angenommene allgemeine Teilhabensrelation ist ein Phantom.) Analog bei Aristoteles die substantielle Form. Der objektive Realismus bei Platon und Aristoteles ist sozusagen nicht realistisch genug, sondern aus Scheu vor der mit Schein durchsetzten endlichen Wirklichkeit ‚idealistisch‘ verformt.

Ich hatte auf Wittgensteins Auflösung des Realismus/Idealismus-Konflikts hingewiesen. Dadurch, dass die in hinweisenden Erklärungen als Muster aufgewiesenen Wirklichkeits-elemente Bedeutung festlegend, eichend, fungieren, gehören sie zur Sprache und insofern ist die Welt

in interner Relation zur Sprache quasi-idealistisch ‚unsere Vorstellung‘; insofern, ob die Sätze, in denen die festgelegten Ausdrücke verwendet werden, wahr oder falsch, erfüllt oder unerfüllt sind, davon abhängt, wie es sich wirklich verhält, ist die vom Realismus angenommene externe Relation zwischen Sprache und Wirklichkeit gegeben. Weil die metaphysischen Realisten die ‚subjektive‘ Sinnvermitteltheit der Sätze nicht sehen und die Sinnfestlegung für Ausdrücke nicht von sonstigem Erkennen unterschieden haben, haben sie mittels ihrer metaphysischen Konzeptionen der Teilhabe an Ideen bzw. der substantiellen Formen für theoretisch erklärungsbedürftig gehalten, was bei allem Denken und Sprechen schon pragmatisch vorweg entschieden ist und nicht mehr erst noch gesichert werden muss – im Beispiel die Gegebenheit der Einzelheit von einzelnen.

Auch andere metaphysische Konzeptionen können auf die Unklarheit über den Scheincharakter der Alternative zwischen Realismus und Idealismus bezogen werden. Hegel hat aus Missverständnis der Normativität von Begriffsgebrauch *die* Idee – in seiner monistischen Theorie ist es nur die eine – als Einheit von Begriff und Realität, die sich der spekulative Begriff in seiner Realisierung gebe, verstanden. Die Konzeption ist gegen die bei Kant und Fichte irreführend explizierte Normativität von Ideen als nur der unendlichen Annäherung, nie der Realisierung fähige Begriffe gerichtet. Aber sie ist ein Kurzschluss. Denn die ‚Unerreichbarkeit‘ von Ideen in der Realisierung ist einfach ihrer Normativität geschuldet – Normen bleiben gültig und erledigen sich nicht in den einzelnen Fällen ihre Befolgung/Realisierung. Sie sind von Realisierungen nur insofern ‚unerreichbar‘, als sie auf anderer Ebene liegen (thematisch in andere Sprachspiele gehören) und liegen bleiben. Wenn das deskriptiv der Fall ist, hat aber das Bestehen auf ihrer ‚Erreichbarkeit‘ und je schon gegebenen ‚proleptischen‘ Erfülltheit (weil, wie Hegel mit Platon zu sagen liebt, ‚Gott nicht neidisch ist‘) gar keinen Angriffspunkt und ist nur die missverständliche Beantwortung eines Missverständnisses. Auf den hier angetippten theologischen Begriff der Prolepsis komme ich gleich noch einmal zurück.

Aber vorher will ich daran erinnern, dass das Missverständnis von Normativität bei Kant und Fichte (als endliche Unerreichbarkeit) nicht nur ein philosophisches war und ist. Unser Freund Jan, den wir schon zu Grabe tragen mussten, hat mir einmal im lebhaften Gespräch zu dritt mit dem Primarius seines Streichquartetts zu erklären versucht, dass man als ausführender Künstler mit den eigenen Interpretationen nie zufrieden sein könnte und dürfte, und zwar nicht wegen subjektiven Unvermögens, sondern weil es die ideale Interpretation eines Werks nie gebe. Ich habe dagegen geltend zu machen versucht, was ich gegen das Kant/Fichte’sche Missverständnis von Normativität geltend mache – was sich in der ‚Unerreichbarkeit‘ der idealen Interpretation tatsächlich verbirgt, ist die durch einzelne Interpretationen, sie mögen die besten sein oder nicht, nicht erledigbare Normativität der Partitur des Werks, die auch nach sehr guten, ‚idealen‘ Interpretationen für weitere Aufführungen des Werks zur Verfügung steht, in Geltung ist und bleibt. Wäre es anders, dann hätten wir keine Verwendung für den Ausdruck ‚beste Interpretation‘ (wenn wir ihn auch immer auf das von uns Gemachte oder Gehörte etc. de facto einschränken müssen, weil keiner alles kennen kann, haben wir doch Verwendung für den Ausdruck). Ich habe Jan von meiner Auffassung theoretisch nicht überzeugen können (und vielleicht wäre das für einen ausübenden Künstler auch gar nicht gut gewesen), aber er selbst war mit bestimmten Konzerten seiner Orchesters und seines Quartetts tatsächlich, wie man sein konnte, völlig zufrieden gestellt.

Jetzt noch zu ‚Prolepsis‘. Der Ausdruck war aufzunehmen, weil Hegel sich in seinem Verständnis von Idee nicht nur auf Platon bezieht, sondern auch auf das zentrale Dogma der christlichen Religion – die Inkarnationen des göttlichen Worts im Fleisch des endlichen Menschen Jesus von Nazareth, der dadurch der Christus/Heiland gewesen sei. Durch dessen irdisches Schicksal soll die Versöhnung des Göttlichen mit dem Menschlichen zu einem bestimmten geschichtlichen Ereignis geworden sein und die weitere Geschichte als die Entfaltung des Reiches Gottes auf Erden von diesem vorwegnehmenden Ereignis, von dieser radikalen Prolepse her, schon unter dem Signum der Versöhnung stehen, die erst im Gericht am

Ende der Zeiten vollendet werden solle. Diese christliche Idee hat Hegel mit den platonisch-aristotelischen Ideen/Formen zum letzten Mal in der Geistesgeschichte zu verknüpfen gesucht und damit nur noch einmal in großem Stil die Kultursynthese erneuert, die von den Kirchenvätern an die europäische Geistesgeschichte geprägt hat. Die Gedankenfigur, von der diese Synthese beherrscht war, war die, das von Platon ‚Ideen‘ Genannte seien als die Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Welt zu verstehen. Sie ist im mittelalterlichen Neuplatonismus aufgekommen und noch Hegel verwendet sie exoterisch für den Gehalt seiner *Wissenschaft der Logik*.

Ich habe diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nur angedeutet, um nahe legen zu können, dass man auch die christlichen Lehrbegriffe (Dogmen) von einem moralisch-praktischen Analogon des Realismus/Idealismus-Problems bezüglich der ‚Güte‘ der Schöpfung (der erfahrbaren Wirklichkeit) her verständlich machen könnte. Von Gesichtspunkten der Philosophie her könnte den Zugang dazu der objektiv gefasste Begriff des Scheins bei Platon bilden, in den m. E. schon außer theoretischen auch praktische Motive (einer elitären und sinnenfeindlichen Moral, die eine Orientierung auf das ‚Jenseits‘ schon im ‚Diesseits‘ mit sich brachten) eingingen. Aber ich betrachte es nicht als eine philosophische Aufgabe, den Theologen ihre Arbeit abzunehmen. Insofern jedoch die Hypothese der Beziehbarkeit des Dogmas der Inkarnation auf ein um praktische Anteile erweitertes Realismus/Idealismus-Problem einlösbar sein sollte, wäre mit der ‚endlichen‘ Auflösung dieses Problems nicht erst das christliche Dogma, sondern auch schon ein rationaler Begriff von Gott getroffen. Rationale Gründe für die Annahme Gottes gäbe es dann nicht, mögen auch Gründe ‚des Herzens‘, die Blaise Pascal von ‚kognitiv‘ rationalen unterschieden hat, weiter auf sie drängen. Das alles aber muss hier bloße Behauptung bleiben, denn es ist ein zu weites Feld. Bis auf weiteres grüßt Dein M.

## Elfter Brief

Liebe G.,

ich schlage vor, den Faden des Nachdenkens über ‚Person‘ wieder aufzunehmen. Ich habe bisher zwei Aspekte des Personbegriffs hervorgehoben. Der grundlegende ist der durch die Erklärung ‚handlungs- und sprachfähiges, darum der Selbstbewertung fähiges Lebewesen‘. Der darauf aufbauende ist der Aspekt, den ich formal als den des ‚Prozesses‘, als den sich Personen unvermeidlich verstehen, gekennzeichnet habe. Wie sich die beiden Aspekte aufeinander beziehen, bedarf auch nach meinem eigenen Gefühl der weiteren Klärung.

Für die Behauptung eines zweiten Aspekts des Personbegriffs musste ich mich nicht zufällig auf die Erfahrung berufen, die wir von uns selber als Personen machen. Sie ruht auf dem naturgeschichtlich-sozialen Umstand auf, dass wir zu Personen erst in einem Wachstums-, Erziehungs- und Bildungsprozess werden müssen und dass sich die dafür bestimmenden Prozesse (Entwicklungen in der Zeit, die keine von vornherein bestimmte Enden und Abschlüsse haben) auch bei erwachsenen Personen fortsetzen – als Prozesse der Lebenserfahrung, des sich vertiefenden Verstehens, der zunehmenden Kenntnisse und Wachstum des Wissens, der sich wandelnden Bewertungen.

Der Aspekt des Prozesses für den Personbegriff gehört primär in die Perspektive der ersten Person, so wie der grundlegende des handlungs- und sprachfähigen Lebewesens in die Perspektive der dritten Person, die andere auf uns einnehmen. Aber wenn sie uns als Personen wahrnehmen, zu uns die ‚Einstellung zur Seele, zum Menschen‘ (Wittgenstein) einnehmen, dann müssen sie damit rechnen, wie wir uns in erster Person verstehen müssen, und relativ zu dieser (in nahen Beziehungen jedenfalls unvermeidlichen) Einstellung wird damit der Prozess-Aspekt des Personseins, wie für ihre eigene Erfahrung, so auch für ihren Umgang mit uns und anderen verbindlich. Sie behandeln uns als Personen, indem sie ernst nehmen, welche Projekte wir verfolgen und was wir als unsere Erfahrungen, Absichten, Bewertungen ausdrücken (wie umgekehrt wir sie). Hegel hat in seiner Analyse der Bewegung des Selbstbewusstseins als des Beginns der Entfaltung des Geistes den wechselseitigen Umgang von Personen miteinander in die paradoxe Formulierung gefasst, dass das Tun des einen das Tun des andern ist. Gemeint hat er, dass im Umgang zweier Personen ihr Tun ‚doppelsinnig‘ ist nicht nur darin, dass jeder gegen sich tut, was er gegen den anderen tut (sich als Person verstehen und behandeln), sondern dass das Tun eines jeden „ungetrennt ebenso wohl das *Tun des Einen als des Andern* ist.“ Diese paradoxe, spekulative Formulierung des Verhältnisses meint entweder, dass ihr Verhältnis zueinander als Personen keiner von ihnen allein zuzurechnen ist, sondern ‚zwischen‘ ihnen spielt; aber dann ist damit nur eine Verschränkung von ihnen als einzelnen zurechenbaren Perspektiven gemeint, bei der die Perspektive jedes einzelnen sehr wohl für sich charakterisierbar ist (etwa so, wie ich es angedeutet habe); oder die paradoxe Formulierung setzt voraus, dass der die Interagierenden verbindende ‚Geist‘ ihres Umgangs miteinander seinerseits ein tätiges ‚Selbst‘ ist, der in den beiden Interagierenden ‚am Werk‘ ist. Eine solche spekulative ‚Verdichtung‘ des Verhältnisses von Personen zueinander ist für die Klärung des Verstehens eher irreführend, wenn es auch ein schöner Ausdruck des Sachverhalts sein mag, dass, in einer andern dichterischen Formulierung, als Person ‚nobody is an I(s)land‘ (John Dunne).

Wenn es einleuchtet, dass Personen als sprach- und handlungsfähige Lebewesen sich selbst als Prozesse verstehen, grundlegend als den Lebensprozess des Lebewesens bestimmten Geschlechts, das sie sind, und in dem sie die Folge der Lebensalter durchlaufen (solange ihnen das gegeben ist), weiterhin als den Prozess der Erfahrung in den Dimensionen des Verstehens, der Kenntnisse/des Wissens und der Bewertungen, dann ist, über die Verklammerung der Perspektiven der dritten und der ersten Person in unserm Verstehen der Personbegriff vollständig erst durch die beiden Aspekte bestimmt.

Im Blick auf Lebewesen scheint meine Erklärung des Prozessaspekts mittels eines zeitphilosophisch bestimmten Prozessbegriffs, der Prozesse als zeitliche ‚Massen‘ von Ereignissen als zeitlichen Individuen (‚Dingen‘, ‚Gegenständen‘) unterscheidet, die durch ihre Temporalisierung über ein Identitätskriterium (den Zeitpunkt, zu dem sie sich ereignet haben) verfügen, einem Einwand zu unterliegen. Denn zum Begriff eines Lebewesens gehört ebenso wie die Geburt als sein zeitlicher Anfang der Tod als sein zeitliches Ende. Dann könne doch, könnte man einwenden, der Begriff des Prozesses in Anwendung auf Lebewesen nicht dadurch bestimmt sein, dass für ihn begrifflich kein von vornherein bestimmtes Ende festliegt (und mit Anfang und Ende, den Ereignissen des Beginns und des Aufhörens, gäbe es ja auch für Prozesse komplexere Identitätskriterien). Richtig ist, was in dem Einwand zum Begriff des Lebewesens im Allgemeinen gesagt wird, aber er berücksichtigt nicht die im Begriff der Person verklammerten irreduziblen Perspektiven der ersten und der dritten Person. Für die Perspektive der ersten Person bleibe ich dabei, dass der Prozessbegriff wie erklärt (ohne begrifflich von vornherein bestimmtes Ende) gebraucht wird. Die dafür ausschlaggebende Evidenz ist, dass Personen sich häufig so aussprechen, dass sie sich ‚nicht vorstellen können, tot zu sein‘. Das kann nicht meinen, dass sie sich ihren Körper nicht als Leiche vorstellen können, zumindest dann nicht, wenn sie schon Leichen gesehen haben. Leichen sind bewegungsunfähig und, wenn man sie berührt, kalt und jeder kann sich gewiss vorstellen, dass er selbst in diesem Zustand wäre bzw. sein wird. Also hat jede Person mit gewisser Lebenserfahrung eine Vorstellung vom Tod, auch vom eigenen. Aber, wie die Weisheitsprüche aller Zeiten lehren – zwar ist der Tod gewiss, aber ungewiss, wann er kommt. Und diese Ungewissheit seiner bestimmten Datierung schafft den Raum für die Anwendung des Prozessbegriffs in der Perspektive der ersten Person, in der man sich beim Handeln und Erleben nicht gleichzeitig auch selbst beobachten kann (nicht gleichzeitig die Perspektive der dritten Person, anderer, auf sich selbst einnehmen kann). Psychiatrische Erfahrung spricht diesen Sachverhalt in Formulierungen aus wie ‚das Ich altert nicht, das Ich stirbt nicht‘. Aber das ist eine ebenso irreführende Ausdrucksweise wie das Sich-nicht-vorstellen-können-tot-zu-sein. Der deskriptive Sachverhalt scheint zu sein, dass wir in der ersten Person, die sich sprachlich in Bekundungen äußert (1. Person-Äußerungen mit psychologischen Prädikaten), mit der zeitlichen Begrenzung der Verfügbarkeit diese Perspektive für uns nicht rechnen, ausweislich dessen, wie wir uns äußern und verhalten.

Das lässt sich durch eine Erläuterung zu ‚Bekundungen‘ (engl. ‚avowals‘ – Geständnisse) deutlicher machen. In Bekundungen teilen wir nicht objektive Beobachtungen über uns mit, sondern drücken aus, wie es uns geht – z.B. drücken wir mit ‚Ich habe Schmerzen‘ unsere Schmerzen (sprachlich) aus. Wittgenstein hat nun die Beobachtung von großer philosophiekritischer Valenz gemacht, dass in diesem expressiven Sinn nicht alle psychologischen Prädikate eine 1. Person haben – z.B. ‚denken‘ nicht. Das philosophische ‚Ich denke‘ etwa bei Kant ist nicht expressiv zu verstehen, drückt nicht einen Zustand aus, in dem ich mich gerade befinde; es bezeichnet vielmehr das Urteilssubjekt unter der Idee des Urteilens, die ich mehrfach erläutert habe, und damit eine Fusion von Perspektiven der ersten und der dritten Person. Diese Fusion ist pragmatisch nur ein Anspruch des empirisch urteilenden Subjekts, der Anspruch, sich an der Idee des Urteilens zu orientieren, der als Anspruch der Ratifikation durch andere bedürftig ist und bleibt. Die philosophische Theorie des ‚Ich denke‘ (des ‚transzendenten Subjekts‘) verzeichnet diesen notwendigen Anspruch (der Idee des Urteilens zu genügen) als ‚übersinnliche‘ Gegebenheit (Hegel ‚das Göttliche in uns‘). Für ein haltbares, nicht-metaphysisches Verständnis des philosophischen ‚ich denke‘ müsste man Kants Formulierung „Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ anders als Kant selbst nicht ‚konstitutionstheoretisch‘, sondern normativ verstehen – wenn gedacht werden soll, muss der Idee des Urteilens durch das Gedachte genügt werden können. Der Satz formulierte so eine pragmatisch zu erfüllende Bedingung, nicht eine strukturelle Gegebenheit.

Aber mag es sich mit ‚denken‘ verhalten wie auch immer, die Nichtvorstellbarkeit des eigenen Todes kann nun so beschrieben werden, dass wir für die Äußerung ‚ich bin tot‘ keine Verwendung haben, sie ist sinnlos (wie übrigens auch ‚du bist tot‘, wenn das keine Drohung sein soll). In diesem expressiven Sinn gehört der eigene Tod nicht zur Perspektive der 1. Person und auch nicht in die verschränkten Perspektiven personaler Interaktion (zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘). Aber natürlich können wir uns aus der Perspektive der 3. Person den Tod vorstellen, auch, wenn wir sie auf uns einnehmen, den eigenen.

Über Personen im Allgemeinen, den Personbegriff, lässt sich m. E. nicht mehr sagen. Denn wenn Personen aufgrund ihrer Handlungs- und Sprachfähigkeit schon wesentlich sich selbst bewertende Lebewesen sind, dann hängt, was sie des näheren sind, auch von ihnen und dem Prozess ihrer Erfahrung ab und kann nur empirisch und historisch, von einem erzählend, aufgenommen und charakterisiert werden. Personen sind nicht nur als Lebewesen raumzeitlich einzelne, Individuen, sondern Individualitäten, in einer Lebensgeschichte so-und-so gewordene und unter einer ‚Idee‘ von sich selbst ihr Leben weiter Führende.

Worüber sich aber im Allgemeinen mehr sagen ließe, sind die Ideen, an denen Personen sich im Führen ihres Lebens orientieren (können) – am Glück für sich selbst und die ihnen Nahestehenden, an Freundschaft und Liebe als den Ideen des Umgangs mit den Nahestehenden, an Moral (wechselseitiger Achtung) als der Idee des Umgangs mit allen anderen, an Demokratie als der Idee (der Grundverfassung) der gerechten Gesellschaft, am Frieden als der Idee des gerechten Zusammenlebens der (aller) Gesellschaften. Wenn Du willst, können wir diese Ideen in folgenden Briefen genauer zu verstehen versuchen. Es grüßt Dein M.

## Zwölfter Brief

Liebe G.,

Du hast darum gebeten, vor einem Weitergehen den bisherigen Weg noch einmal zu über-  
schauen.

Ausgegangen waren wir von dem irreführenden Titel eines berichtend mit Philosophie befas-  
sten Bestsellers, als dessen sachlicher Kern sich die Frage ‚Was bin ich?‘ erwies, verstanden  
als nicht nach individuellen Eigenheiten fragend. Der weitere Weg war durch einen Versuch  
der Klärung des Personbegriffs nach seinen zwei von mir gesehenen Aspekten bestimmt,  
wobei der philosophische (platonische) Terminus der Idee berührt wurde, was einen Exkurs  
über ‚Ideen‘ herbeiführte und dem Gedankengang die Richtung gab, das Personsein selbst als  
Idee und das Selbstbild einer Person als ihre Idee von sich zu explizieren, so dass es von da-  
her nahe läge, nun die die Idee der Person berührenden Ideen ins Auge zu fassen.

So beschrieben scheint der Gedankenweg ein zufällig veranlasster zu sein. Aber im Unterneh-  
men der Philosophie, unser Verstehen reflexiv zu klären, ist der Personbegriff kein beliebiger  
Ausgangspunkt, sondern nach meinem Verständnis einer der drei möglichen fundamentalen  
Ausgangspunkte. Die Grundfrage des reflexiven Klärens, wenn sie sich auf unser Verstehen  
richten muss, wäre ‚Was verstehe ich überhaupt und wie verstehe ich, was ich verstehe?‘ Die  
in dieser Frage gebrauchte erste Person ist die des Urteilens, somit, gemäß der Idee des Urtei-  
lens – der Zustimmungsfähigkeit des Geurteilten für jedermann, der wohlwollend unter glei-  
chen Voraussetzungen urteilen sollte –, die jedes Urteilenssubjekts und insofern individuali-  
siert das ‚ich‘ in der Frage nach dem Verstehen nicht. Formal ist der Gegenstand der Frage  
das überhaupt Verständliche, also der Sinn – und insofern wäre die Frage nach dem Sinn, dem  
Verständlichen überhaupt, ein möglicher Ausgangspunkt methodischer Klärungsbemühung  
und, da uns das Verständliche überhaupt explizit nur als sprachlich artikuliert zugänglich ist,  
die Klärung des sprachlichen Ausdrucks (der sprachlichen Ausdrücke) der methodisch gebo-  
tene Weg des Klärens. Die Frage nach dem Verständlichen überhaupt, formal aufgefasst, hat  
auch eine formale Antwort – wir verstehen alles (Verständliche) und so wäre ein objektives  
Korrelat des Sinns, das ich aus hier nicht zu erörternden Gründen ‚Welt‘ und nicht ‚Wirklich-  
keit‘ nennen möchte, ein anderer möglicher Ausgangspunkt der Klärungsbemühung, dann  
unter der Frage ‚Was alles gehört zu unserer Welt?‘. Und schließlich wird eine Frage immer  
von einem Fragenden gestellt, und deshalb wäre, gerade für die Absicht auf reflexive Klä-  
rung, auch die Frage nach dem Fragenden selbst ein möglicher Ausgangspunkt der Klärungs-  
bemühung, und dieser führt auf den Begriff der Person als sprach-, handlungs- und selbstbe-  
wertungsfähigem Lebewesen, von dem die Überlegungen in diesen Briefen ausgegangen sind.  
Man hat die Themen der neuzeitlichen Philosophie unter die Titel ‚Gott, Welt und Mensch‘ zu  
bringen versucht und die Trias ‚Sinn, Welt und Person‘ kann als nachmetaphysischer Nach-  
folger jenes Ordnungsversuchs aufgefasst werden.

Sinn und Welt sind Allgemeinheiten und für uns hängt das Verständnis von Allgemeinheiten  
„fühlsbar“ (LPA 4.411) vom Verständnis der Einzelheiten ab, die allgemeinen Sätze von ein-  
zelnen (singulären). Das war ein zusätzlicher Gesichtspunkt, vom Begriff der Person auszu-  
gehen – weil Personen neben Dingen die uns primär gegebenen Einzelheiten sind.

Einzelheiten waren für unser Verständnis grundlegend ausweislich der Struktur unserer ele-  
mentaren Sätze, die einem einzelnen eine allgemeine Charakteristik zusprechen. Der Beleg  
für Personen und Dinge als grundlegend gegebene Einzelheiten war die Doppelung des  
indefiniten Pronomens in ‚jemand‘ und ‚etwas‘. Ich habe seinerzeit erläutert, dass ich auf die  
Sprache, die eine Gesamtheit begrifflicher Mittel, nicht eine Theorie über die Wirklichkeit ist,  
einen Grundsatz anwende, der in der logisch-empiristischen Theorie (die die Sprache als  
Theorie über die Wirklichkeit missversteht) mit der Formulierung ‚sein heißt Wert einer  
Variablen sein‘ proklamiert worden ist. Hinter dem Grundsatz steht die Versicherungsmen-  
talität der Wissenschaft. Die Existenz von bestimmten Einzelheiten mag jeweils immer

fraglich sein, aber die Existenz irgendwelcher Einzelheiten ist durch die Existenz allgemeiner Ausdrücke für sie garantiert. In der logisch-empiristischen Philosophie stehen dahinter Überzeugungen, die für die Voraussetzung nichtleerer Redebereiche für Logikkalküle (auch in ihrer Anwendung zur Rekonstruktion wissenschaftlicher Theorien) maßgeblich sind. Daher bedarf die Übertragung auf die Sprache, wenn sie gerade nicht als Theorie über die Wirklichkeit aufgefasst wird, einer eigenen Rechtfertigung. Ich sehe sie in einer evolutionären Überlegung: allgemeine Ausdrücke für Einzelheiten wären nicht ausgebildet worden, wenn für sie keine Anwendung möglich wäre, und ihre Anwendung ist eben sinngemäß die auf Gesamtheiten von Einzelheiten.

Ein weiterer Gesichtspunkt für die Wahl des Personbegriffs als Ausgangspunkt war eine deskriptive Beobachtung über unser natürliches (vor-wissenschaftlich-theoretisches) Verstehen. Ich habe nahe gelegt, dass wir uns die deskriptive Ordnung dieses Verstehens nicht nach dem Muster eines Aufstiegs vom unbelebten Einfachen bis zum belebten Komplexen vorstellen sollten. Vielmehr ist die Unterscheidung unbelebt/tot vs. lebendig eine Grundunterscheidung, auf deren Basis erst die Grundbegriffe des Verstehens ganz verschieden schematisiert (ausgelegt) werden, so dass sich ganz verschiedene Verstehensweisen ergeben. In der ‚physischen‘ Verstehensweise fassen wir Einzelheiten ‚von außen‘, in ihren gesetzlichen Zusammenhängen mit anderen Einzelheiten auf und bewähren Annahmen über Zusammenhänge durch ihre Manipulation in Experimenten. In der ‚intentionalen‘ Verstehensweise verstehen wir Einzelheiten ‚von innen‘, nehmen ihren Gesichtspunkt auf die Wirklichkeit auf und machen ihr Verhalten aus ihrer Perspektive (bzw. unter Berücksichtigung dieser) verständlich. Und in der intentionalen Verstehensweise ist das Komplexere der Ausgangspunkt, das Verhalten von Personen aus Gründen, ihr Handeln, und die anderen Klassen des Lebendigen werden mittels Begrifflichkeiten verstanden, die sich aus der ‚Ausdünnung‘ der intentionalen Begrifflichkeit ergeben. So war unsere Rede über das Verhalten von Tieren unter der Annahme verständlich, in ihr sei einfach die zentrale Evidenzquelle für das Verhalten von Person, die Befragung, suspendiert, so dass die quasi-intentionalen Erklärungen tierischen Verhaltens unauflösbar projektiv (bloß zugeschrieben) bleiben.

Schließlich berücksichtigt der Ausgang vom Personbegriff eine unserer zentralen Motivationen für das Philosophieren, das Interesse an geklärtem Selbstverständnis. Im Weiteren kann deutlich werden, dass dies Interesse keineswegs nur das dem Moralisten Kant bedenkliche Interesse für ‚das liebe Selbst‘, also unsere natürliche ‚Egozentrität‘ ist.

Im Nachtrag möchte ich ein Versprechen einlösen, das ich im dritten Brief (S. 15) gegeben habe – zu begründen, warum ich die Möglichkeit des Philosophierens heute auf die Klärung unseres ‚natürlichen‘ Verstehens eingeschränkt sehe. Seit ihren Anfängen und bis zu Husserl (‚von Ionien über Jena bis Freiburg‘) hat sich die Philosophie in verschiedener Weise als Wissenschaft verstanden und als ihre Aufgabe zentral auch die Klärung des wissenschaftlichen Verstehens betrachtet. Ich glaube, dass dieses Selbstverständnis für die Philosophie heute außer in einem äußerlich-institutionellen Sinn nicht mehr möglich ist. Dabei ist der eine Grund dafür selbst ein äußerlich-institutioneller – die ungeheuer entfaltete wissenschaftliche Arbeitsteilung, die es keinem Philosophen mehr möglich macht, außer seinem Fach etwa noch mehr als ein oder zwei Wissenschaften aus eigener Kompetenz zu übersehen – wie soll er da der Verpflichtung zum Selbstdenken *den* Wissenschaften gegenüber nachkommen können? Der wichtigere Grund ist aber ein sachlicher, die erforderliche grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Verstehen von Sinn einerseits und dem Etablieren der Wahrheit oder Falschheit von Sätzen (über die Wirklichkeit) andererseits. Sinn wird von Wahrheit vs. Falschheit, Erfüllung vs. Nichterfüllung vorausgesetzt. Und die Klärungen von Sinn sind nicht wahre Sätze, sondern (Beschreibungen von) Regeln (der Verwendung von Wörtern), und ihrem semantisch-epistemischen Status nach nicht theoretische, sondern praktische Sätze: Vorschläge zum (besseren) Verständnis. Deshalb kann (und muss) die Philosophie zwar rational sein, aber sie kann nicht Wissenschaft sein, nicht empirische, etwa Sprachwissenschaft, und auch nicht

rational beweisende Wissenschaft (wie Arithmetik und Geometrie). Nach der sinnkritischen Wendung zur Sprache bei Wittgenstein kann die Philosophie als die Praxis der Begriffsklärung sich konsistent nur noch existenzial praktisch verstehen – und sie nähert sich damit einem Aspekt der antiken Auffassung von Philosophie als Lebensform wieder an. Das erforderliche existenzial-praktische Selbstverständnis der Philosophie ist schließlich noch ein Grund, von der Klärung des Personbegriffs auszugehen – Philosophie setzt methodisch eine Selbstverständigung fort, die verwandt ist der, auf die Personen verwiesen sind, wenn sie als sprach- und handlungsfähige Lebewesen Klarheit über den Prozess ihres Lebens suchen. Soweit für heute nachträglich ergänzende Erläuterungen zum Bisherigen. Es grüßt Dein M.

### *Dreizehnter Brief*

Liebe G.,

beim Thema Glück stellt sich die Frage, ob es sich dabei wirklich um die ‚Idee‘ des persönlichen Lebens handelt. Seit der Antike und bis zu Kant hat die Philosophie das ziemlich uneingeschränkt bejaht, aber sie hat das nur tun können, indem sie einerseits den normalen Begriff des Glücks, der ursprünglich neutral ist (und ‚gutes‘ und ‚schlechtes‘ Glück – bad luck – zulässt), zu berichtigen beanspruchte, den Begriff Glück formal auf eine Vorstellung vom ‚Gelingen‘ des Lebens festlegte (und so erst die Ausbildung eines konträren Begriffs ‚Unglück‘ auszubilden beförderte) und inhaltlich so berichtigte, das Glück zu etwas wurde, was (entgegen dem Zufalls-/Schicksalsmoment des Glücks im natürlichen Verstehen) wesentlich in den Bereich des Lebenstätigkeit dessen zu fallen gesehen werden konnte, der glücklich sein wollte/sollte.

Was wohl jeder bei einigem Nachdenken als wichtige Glücksgüter ansehen würde – Gesundheit, langes Leben, Freunde und Geliebte, Wohlstand und Reichtum, Ehre, Macht – sind sämtlich in größerem und geringerem Maß dem Zufall unterworfen – der Handelnde kann wohl etwas für sie tun, aber die Erlangung/Bewahrung dieser Güter steht definitiv nicht allein bei ihm und oft nicht einmal überhaupt bei (ihm als oder anderen) Handelnden. Das steht in einer gewissen Spannung der beherrschenden Intention des Nachdenkens der Philosophie über das Glück – es in den Bereich des wesentlichen Einflusses der Person, die glücklich sein will/soll, zu bringen. Die Philosophiehistoriker belehren uns, dass diese Intention sich auch wesentlich in der Prägung/Inanspruchnahme eines neuen Ausdrucks für Glück zeigt, anstelle der stärker an äußeren Gütern und subjektiven Befindlichkeiten orientierten Ausdrücke ‚olbië‘ und ‚makarië‘ der Ausdruck ‚eudaimonia‘ – glücklich ist, wen ein guter Daimon, Geist, im Leben leitet. Aber damit wird eine Tendenz des natürlichen Verstehens, Glück mit Glücksgefühlen gleichzusetzen, nur befördert – denn wie Demokrit schon feststellte, ist der Sitz des Daimons und damit des Glücks die Seele. Und natürlich ist nicht das bloße Vorhandensein von Glücksgütern ausschlaggebend für Glück, sondern die Befriedigung, die die Person (Seele) aus ihnen zieht. Und das ist der zweite Punkt neben der Schicksalsabhängigkeit von Gelingen und Glück, der die Eignung der Vorstellung als Idee des persönlichen Lebens gefährdet – viele Glücksgefühle sind momentan, ihr Paradigma ist das sexuelle Glück im Orgasmus. Wie aber können momentane Erfüllungen, die sich auf Dauer gestellt zu denken sinnwidrig ist, eine allgemeine Orientierung für das über die Zeit hinweg zu führende Leben abgeben, ohne es als ‚pursuit of happiness‘ aufzufassen und seine Einheit in eine Reihe von momentanen Erfüllungen zu zerfallen? Es hat den Anschein, als sei Glück in der Rolle als Idee des persönlichen Lebens eine etwas ‚unglückliche‘ ‚Idee‘.

Die Übersetzung von ‚eudaimonia‘ als ‚Glück‘ ist auch umstritten und stützt sich vor allem darauf, dass Aristoteles von der eudaimonia sagt, das sei, was alle im Leben wollten – alle tun alles wegen eines Guten, das ihnen das höchste Gut vorstellt (Pol. 1252 a 2-3), und dies höchste Gut werde übereinstimmend eudaimonia genannt (NE 1097 a 34 ff – b 8). (Beiläufig muss darauf hingewiesen werden, dass das Argument für ein höchstes Gut, das dann mit der eudaimonia identifiziert werden könnte, nur bei einem bestimmten, distributiven Verständnis des ‚alles‘ durchgeht. Daraus, dass jede Handlung als in der Optionsmenge, aus der sie gewählt wurde, auf ein höchstes Gut ausgehend angesehen werden kann vermöge nur des Umstands, dass sie gewählt wurde, folgt nicht, dass es ein und dasselbe höchste Gut für alle Handlungen gebe.) Aber wie schon Demokrit das Schicksal (tyche) als ein ‚Bild‘ (eidolon – Idol) kritisiert hat, das die Menschen sich in ihrer Ratlosigkeit über das ‚Wie zu leben sei‘ machen, und der philosophischen Wendung ‚nach innen‘ durch die These Ausdruck gab, der Klugheit könne die tyche nur in seltenen Fällen entgegenwirken, so sieht Aristoteles das glückliche Leben als eine Betätigung der Seele nach der Vernunft oder jedenfalls nicht ohne Vernunft (NE 1097 b 8 ff.). Man könnte daher die anachronistische These vertreten, der Sache

nach habe schon die antike Philosophie an die Stelle des außerphilosophisch konzipierten, in Glücksgütern bestehenden Glücks den Sinn als die ‚Idee‘ des persönlichen Lebens ausgezeichnet. Dabei ist natürlich nicht bestritten, dass alle Menschen glücklich sein wollen i. S. von ‚für sich Glück wünschen‘, aber in der Orientierung auf Sinn steckt die Anerkennung, dass im Leben gemeinhin nicht alles nach Wunsch und Willen des sein Leben Führenden geht und er auch Unglück (im vorphilosophischen Sinn) annehmen können muss, wenn er nicht verzweifeln will.

Die These ist anachronistisch, weil eine solche Reorientierung der Idee des persönlichen Lebens erst nach Kant und in der Moderne möglich wurde. Kant depotenzierte das Glück als Lebensorientierung, indem er als das, was in den Bereich der Verfügung des einzelnen allenfalls zu fallen angenommen werden kann, die Moralität des eigenen Handelns und die Erlangung der Glückswürdigkeit durch diese verstand. (Die Idee des Entsprechung von Glück und ‚Tugend‘ war für ihn das ‚transzendente‘ höchste Gut und ließ seine Ethik Gott zum ‚Postulat der praktischen Vernunft‘ machen, nachdem er die theoretischen Gottesbeweise destruiert hatte.)

In der Antike wird schon die Ermöglichung der nach Kant möglichen Entwicklung durch Unterscheidungen im Begriff des Glücks vermieden. Über der eudaimonia war noch die makarië als Glückseligkeit angeordnet, die nur den Göttern oder Gott möglich sei, und das menschliche Glücksstreben kann die Glückseligkeit der Götter nur unvollkommen nachahmen. Bei Platon kann das am vollkommensten noch der Philosoph, der sich in der theoretischen Schau der Ideen, zentral der Idee des Guten, Gott gleich zu machen sucht. Aristoteles kritisiert an Platon mit der Getrenntheit der Ideen im Allgemeinen auch die Getrenntheit der Idee des Guten, weil das Gute, wenn es auch möglicherweise ‚als abgetrennt und als es selbst an sich besteht, doch offensichtlich für den Menschen weder praktisch zu verwirklichen ist noch von ihm erworben werden kann‘ (NE 1096 b 32-35). Er fragt deshalb in seiner *Nikomachischen Ethik* statt nach dem transzendenten nach dem menschlich möglichen Glück, aber behält im Wege des Kompromisses das philosophische Glück der Theorie als den nur wenigen und diesen auch nur manchmal möglichen anderen Weg des guten Lebens bei, der auch weiterhin als überlegen, wenn auch nicht, wie bei Platon, als der allein mögliche eingestuft wird. Wenn die Theorie es mit dem Verstehen von allem zu tun hat, dann ist sie der Sache nach auf Sinn orientiert (man hat allerdings bis Wittgenstein zwischen Sinn und Wahrheit nicht sicher unterschieden), aber diese Orientierung ist nach antiker Auffassung nicht allen möglich. Die Vermeidung der Absage an das Glück als Idee des persönlichen Lebens hat also eine Reihe von Verzerrungen zur Folge – entweder die Leugnung endlichen Glücks überhaupt (wie bei Platon), oder seine Unterordnung unter ein nur wenigen mögliches und schon in bestimmter Weise diszipliniertes („zur Disziplin gemachtes“) theoretisches Verstehen, so dass gleichsam jeder, der wirklich glücklich sein wollte, sich auch zum Philosophen gemacht haben oder Philosoph geworden sein müsste. Das hat die Philosophie bis lange nach Kant zwar immer wieder für sich und ihre Relevanz für ein sinnvolles Leben behauptet, aber genau besehen gibt es für diesen Anspruch keine guten Gründe. Vielleicht gehört zum Glück, jedenfalls aber zu einem sinnvollen Leben, dass die Person sich in ihren Lebensbezügen und Lebensvollzügen verstehen und wohl fühlen kann, aber dieses Verstehen muss nicht bei jedem Philosophie sei, ja es kann sogar implizit bleiben und überhaupt nicht explizit formuliert werden oder formulierbar sein.

Von dem hier vorgeschlagenen Verständnis der Person als sich wesentlich selbst bewertendem Lebewesen her spricht noch die darin beschlossene Bewertungsautonomie der Person gegen die Annahme des Glücks als Idee des persönlichen Lebens. Denn die Bewertungsautonomie schließt ein, dass die Person anderes als das persönliche Glück für sich als das Wichtigste nehmen kann (z.B. als Kantianer die eigene Pflicht oder als moderner Berufsmensch den Erfolg im Beruf auch unter Opferung persönlich möglichen Glücks) – und dieser Möglichkeit wird wiederum die Annahme einer Orientierung auf Lebenssinn als der Idee

persönlichen Lebens gerecht. In der antiken Philosophie war das durch eine metaphysische Annahme über die menschliche Natur als notwendig Glück suchende ausgeschlossen, die z.B. in der aristotelischen Theorie in einer metaphysischen Biologie begründet war. Jedes Lebewesen verwirklicht seine Natur in seinem tätigen Lebensvollzug. Es ist die menschliche Natur, dass sich der Lebensvollzug durch vernünftige praktische Überlegung, die auf das Gute geht, verwirklicht, weil der Mensch das den logos (Sprache, Vernunft) habende Lebewesen ist. Und das Gute wird um eines höchsten Gutes willen angestrebt, und dies wird allgemein eudaimonia genannt usw. Die deskriptive Fassung des menschlichen Wesens als Person (selbst bewertendes Lebewesen) schließt auch eine metaphysische, allen Personen kraft ihres Wesens als Person zukommende Natur aus, die derartige Implikationen haben könnte. Die ‚Natur‘, die in der formalen Explikation des Personbegriffs allenfalls impliziert ist, ist auch nur formal. Deshalb muss man sich mit den inhaltlichen Glückskonzeptionen der historischen Philosophien auch nicht anders als mit möglichen Ratschlägen, wie zu leben gut sei, befassen. Solche Ratschläge müssten, um angemessen sein zu können, auf individuell variierende Voraussetzungen eingehen und das ist nur in der Absicht auf Lebensberatung, nicht in der Absicht auf Klärung des Verstehens von Interesse.

So weit, so gut – oder schlecht (weil unbefriedigend) über ‚Glück‘. Es grüßt Dein M.

## Vierzehnter Brief

Liebe G.,

Freundschaft und Liebe möchte ich als die Ideen des nahen Umgangs von Personen zu verstehen vorschlagen – Ideen nach wie vor verstanden als notwendige Orientierungen der Betätigung von Fähigkeiten, über die wir als sprach- und handlungsfähige, uns darum schon selbst bewertende Lebewesen aufgrund von Wachstums- und Bildungsprozessen verfügen. Ideen sind als notwendige Orientierungen nicht bloß Wünschbarkeiten und mein Vorschlag steht und fällt damit, dass die ‚Notwendigkeit‘ der Orientierung an Freundschaft und Liebe plausibel gemacht werden kann.

Wir müssen unterscheiden zwischen Verwendung dieser Ausdrücke für Einstellungen einer Person, von der man z.B. sagen, sie empfinde oder fühle Freundschaft oder Liebe für eine andere Person, und Verwendungen der Ausdrücke für Beziehungen zwischen Personen, von denen z.B. gesagt werden kann, es verbinde sie eine tiefe Freundschaft oder Liebe. Formal müssen natürlich die Verwendungen für die Beziehungen nicht nur mit den Einstellungen der in den Beziehungen stehenden Personen zusammenhängen, sondern auf ihnen aufrufen und sogar hervorgehen. Man kann dem formal genügen, indem man sagt, dass die Beziehungen in der Wechselseitigkeit der Einstellungen bestehen – Personen, die eine Freundschaft verbindet, haben zueinander die Einstellung der Freundschaft.

Was aber ist unter ‚Freundschaft‘ und ‚Liebe‘ zu verstehen? Solange die Philosophie das persönliche Glück als das natürliche Lebensziel aller Personen verstanden hat, lag es nahe, Freundschaft und Liebe als zentrale Bestandteile des Glücks zu verstehen und daher mit ihm in Zusammenhang zu bringen. Von dem rationalistischen Philosophen Leibniz stammt der entsprechende Vorschlag, Liebe im Sinn der Einstellung einer Person zu einer anderen als ‚Freude am Glück des anderen‘ zu erklären. Er versuchte damit den Gegensatz zwischen dem ‚Egoismus‘ des Glücksstrebens der einzelnen Person im Eudämonismus (der Ethik, die das Glück als höchstes Gut annimmt) und dem ‚Altruismus‘ (der Uneigennützigkeit) in Freundschaft und Liebe zu vermitteln. Mit der Depotenzierung der Idee des Glücks ist eine Veränderung dieser Erklärung erforderlich. Mein Vorschlag geht dahin zu sagen ‚Liebe ist Freude am Dasein des anderen‘. Mit dieser Erklärung ist auch eine Erläuterung der ‚Notwendigkeit‘ absehbar, die Liebe und Freundschaft als Ideen des nahen personalen Umgangs auszeichnet.

Wir sind in unserem Austausch der Einstellung der Liebe als ‚Freude am Dasein des anderen‘ schon begegnet – in dem Hinweis auf die Förderlichkeit dieser Einstellung bei Erziehungsberechtigten für die Bildungs- und Lernprozesse ihrer Zöglinge. Und in diesem Kontext muss auch eine Erläuterung der ‚Notwendigkeit‘ gesucht werden. Die Bildungs- und Lernprozesse vermitteln Fähigkeiten auf dem Wege des Unterrichts und der Bewertung der Lernerfolge. Ich hatte formuliert, dass die kleinen Naturwesen, die Kinder zu Beginn ihrer Entwicklung sind, überhaupt erst zu Personen, selbst bewertenden Lebewesen, werden, indem und weil sie in ihrem Entwicklungsprozess ständig bewertet werden und, aufgrund ihrer generischen Lernmotivation – groß und selbständig *werden zu wollen wie* die Erwachsenen, denen sie anvertraut sind – dazu kommen, die Bewertungen, denen sie anfänglich nur von außen unterworfen sind, zu übernehmen und auf sich selbst anzuwenden. Dieser Prozess wird dadurch sehr gefördert, dass die Zöglinge sich auch unabhängig von ihren Lernerfolgen und Leistungen, in ihrem bloßen Dasein geschätzt und angenommen fühlen.

Objektiv betrachtet ist der Wachstums- und Bildungsprozess, in dem menschlicher Nachwuchs zu einer Person wird, ‚Sozialisationsprozess‘ – die Einübung und Assimilierung von Fähigkeiten, deren es für ein selbständiges Leben als Erwachsener in der Gesellschaft im Großen bedarf. Und viele Lebensbezüge und Lebensvollzüge der Erwachsenen behalten diesen objektiven Charakter, den der Bildungsprozess schon in der Schule annimmt, des nach seiner Fähigkeiten und Leistungen bewertet und geschätzt zu werden. Die Belastung und der soziale Druck, unter dem die einzelnen Personen damit unvermeidlich stehen (weil Fähigkei-

ten ungleich verteilt sind und ihr Erwerb und ihre Betätigung nicht mühelos), macht nun m. E. verständlich, warum die Personen dazu disponiert sind, Beziehungen zu anderen Personen zu suchen und zu haben, in denen sie nicht nur nach ihren Fähigkeiten und Leistungen gelten, sondern als sie selbst, in ihrem Dasein als Person, geschätzt und angenommen werden. Diese Disposition markiert den praktisch ‚notwendigen‘ Charakter der Ideen von Liebe und Freundschaft. „Praktisch ‚notwendig‘“ soll heißen nicht, dass ein Leben ohne Freundschaft und Liebe nicht möglich wäre, aber wohl, dass es kein gutes und erfülltes Leben sein dürfte; und dass das Suchen nach Freundschaft und Liebe aus den Bedingungen des Personseins wohl motiviert ist.

Es bedarf weiter der Erläuterung, warum ich Freundschaft und Liebe zusammen sehe und wie sie gleichwohl zu differenzieren sind. Nun zusammen gehören beide aufgrund der für beide möglichen Erklärung durch ‚Freude am Dasein des anderen‘, die motiviert, mit ihm zusammen sein zu wollen und ihm Gutes zu tun. ‚Liebe‘ ist in dieser Zusammengehörigkeit für den zentralen Fall der Geschlechtsliebe durch das Moment sinnlichen Begehrens unterschieden. Aber natürlich kann man nicht nur Personen des anderen oder des eigenen Geschlechts lieben, sondern auch z.B. Tiere, sogar Sachen, aber auch Tätigkeiten, Erlebnisse/Möglichkeiten von Erlebnissen (z.B. kann jemand lieben, Malerei anzuschauen oder ins Kino zu gehen) usw. usw. Aber diese weiteren Verwendungen möchte ich als nicht zentral ansehen (ohne dabei ein sprachstatistische Behauptung aufstellen zu wollen).

Glücklicherweise müssen wir uns über die Geschlechtsliebe nicht näher austauschen. Wir wissen beide voneinander, dass wir seit langem glücklich verheiratet sind, und was das bedeutet, mag, abgesehen von der Betonung der Zentralität dieses Lebensverhältnisses, der Diskretion ihm gegenüber anheim fallen.

Die Zentralität der Lebensverhältnisse Freundschaft und Liebe scheint sich mir darin auszudrücken, dass wir einerseits, soweit es bei uns liegt, den Erwartungen und Forderungen aus diesen Lebensverhältnissen anderen gegenüber vorrangig zu entsprechen suchen, und andererseits alle anderen Lebensbezüge von ihnen her und nach dem Abstand zu ihnen bewerten. Aber das gilt gewiss nur *ceteris paribus* und abhängig von der grundlegenden Ordnung der Präferenzen einer Person. Wir begegnen nicht so selten Personen, die die Anforderungen ihres Berufes oder ihrer sonstigen sachlichen Aufgaben wichtiger nehmen als alle privaten Beziehungen. Wenn wir Freundschaft und Liebe so hochschätzen, wie wir es voneinander wissen, dann kann uns jede andere grundlegende Präferenzordnung leicht ‚sinnlos‘ erscheinen. Aber wir wissen, dass wir mit solcher Bewertung der Sache nach nur ausdrücken, dass wir ein solches Leben (unter dieser Präferenzordnung) nicht führen wollen.

Für heute grüßt freundlich Dein M.

## *Fünfzehnter Brief*

Liebe G.,

man liebt nur wenige Personen und kann nur wenigen Freund sein. Der Ort der Moral scheint mir dadurch markiert zu sein, dass sie uns die Regeln gibt, die wir im direkten Umgang mit den anderen, die wir nicht lieben und denen wir nicht Freund sind, befolgen sollen. Auch sie stellen Ansprüche an uns und unser Handeln, die sich zusammenfassen im Anspruch auf Respekt oder Achtung vor ihnen als Personen – als sprach-, handlungs- und selbstbewertungsfähige Lebewesen, die ihr eigenes Leben führen / zu führen haben. Die grundlegenden Regeln der Moral – der Nichtverletzung, Nichttäuschung, Nichtschädigung, Nichtdemütigung – lassen sich sämtlich als Ausdruck der Achtung anderer als Personen verstehen. Sie legen die Idee einer moralischen Gemeinschaft freier und gleicher Personen nahe, die in wechselseitiger Anerkennung ihrer als solcher verbunden ist.

Moralphilosophie ist zu einer komplizierten Spezialität geworden, in der nur selten die Zusammenhänge der Moral mit unserem gesamten Verstehen im Blick stehen und die selbst nahe Zusammenhänge, die für das Verständnis der Moral selbst grundlegend sind, weil sie Grenzen der Moral markieren, als weitere Spezialität bearbeiten – ich denke an den Zusammenhang von Moral und Recht. Ich will hier nicht in eine solche Spezialitätendiskussion eintreten.

Zunächst kann ich darauf verweisen, dass ich mich in der andeutenden Beschreibung des Orts der Moral in Übereinstimmung mit vielen befinde, z.B. mit dem bedeutendsten selbständigen Moralphilosophen deutscher Sprache in unserer Zeit, Ernst Tugendhat. Er hält das so genannte Motivationsproblem zur Moral für ein grundlegendes, also die Beantwortung der Frage ‚Warum soll ich überhaupt moralisch sein?‘. Und er meint, die Antwort müsse auf einen Willen zum Moralischsein rekurren, der durch folgende Überlegungen motiviert werden könnte: ‚Wenn es dir wichtig ist, geliebt zu werden, dann ist auch das [moralisch] Gebilligtwerdenwollen impliziert.‘ Darin steckt die Auffassung, dass Beziehungen der Liebe und Freundschaft nicht, wie man oft meint, die (vom Motiv des Gebilligtwerdenwollens her verständlich gemachte) Moral entbehrlich machen, sondern vielmehr voraussetzen und überbieten. Und die Einschränkung der affektiven Verhältnisse von Freundschaft und Liebe ergebe sich aus folgender Fortsetzung der motivierenden Überlegung: ‚Vielleicht ist es dir auch wichtig, denjenigen zu gefallen und von denjenigen *gebilligt* zu werden, auf deren *Liebe* du keinen Wert legst.‘ (*Vorlesungen über Ethik*, 312) Also ist, von Liebe und Freundschaft her gesehen, Moral die sinngemäße Ergänzung der auf Freude am Dasein der anderen gegründeten Beziehungen durch Regeln der Achtung für Personen gegenüber allen anderen.

Tugendhat betont allerdings richtig, dass man sich moralische Beziehungen nicht als durch Einschränkung von Freundschaftsbeziehungen bedingt oder entstanden denken dürfe.

Aber in anderer Hinsicht macht er m. E. einen analogen Fehler. Aus der Sicht der Moral nämlich kommt ein das Recht garantierender und verwaltender Staat nur als Instanz des Schutzes subjektiver Rechte in die Betrachtung. So wichtig und uns in der Moderne unverzichtbar die moralische Dimension des Staates ist (Stichwort Menschenrechte als Grundrechte), so wenig genügt eine moralische Begründung des Staates.

Es liegt bei einer solchen eine analoge Denkbewegung vor, wie die, auf die ich im Blick auf die Ontologie des natürlichen Verstehens als irrig hingewiesen habe. Die Ontologie rechnete mit unbelebten Gegenständen, Pflanzen, Tieren und Menschen/Personen als den Gattungen des Seienden (lässt dabei Zwischenwesen wie die Pilze zu, die nach neuerem Verständnis weder Pflanzen noch Tiere sind) und man ist geneigt, sich die Ordnung als einen Aufstieg vom Einfachen zum Komplexen zu denken. Ich hatte dagegen darauf hingewiesen, dass im natürlichen Verständnis die Unterscheidung unbelebt/belebt grundbegrifflichen Status zu haben scheint und dass das Lebendige auf der Grundlage dieser Unterscheidung vom Komplexen her, vom Verständnis von Personen aus verstanden ist. Die moralische Begründung des Staa-

tes will das Komplexen seines Bestandes von den einzelnen Personen und ihren Ansprüchen (Rechten) her verständlich machen. Ich sehe da einen analogen Fehler wie den am Verständnis der natürlichen Ontologie als vom Einfachen zum Komplexen aufsteigend gerügten. Aber in diesem Fall ist nicht, wie Kollektivisten wie Hegel möchten, statt vom Einfachen zum Komplexen, also der Gesellschaft und dem Staat auszugehen, sondern wohl von den einzelnen, aber nicht von ihren Rechten als solchen, sondern von ihrem unvermeidlichen Bedürfnis nach Sicherheit des sozialen Verhalten und der Wahrung ihrer Rechte. Wenn der Staat nur moralische Rechte zu sichern hätte, dann bliebe er eine Konvention und die einzelnen Personen müssten sich im miteinander Handeln voneinander jeweils erst vergewissern, dass ihre Handlungspartner sich tatsächlich an die Regeln der Konvention zu halten gedenken, dass sie sich als ‚party to the convention‘ verstehen. Das würde soziales Handeln mit für die einzelnen Personen unerträglichen Erwartungsunsicherheiten belasten, und deshalb sichert der Staat die grundlegenden Regeln des sozialen Verkehrs, die seine Gewaltfreiheit ermöglichen, als durch überlegene Sanktionsmacht gestützte strikte (erzwingbare) Rechtsregeln.

In der Ökonomie ist der Begriff eines ‚öffentlichen Gutes‘ präzisiert worden – als sein grundlegendes Merkmal hervorgehoben worden, dass öffentliche Güter auf Märkten (durch freiwilliges, eigeninteressiertes Handeln) nicht ‚effizient‘ (hinreichend) zur Verfügung gestellt werden. Dass grundlegende öffentliche Gut aber, dessen Gewährleistung dem Staat als Rechtsgaranten und –wahrer zukommt, ist eben Rechtssicherheit und Gewaltfreiheit des sozialen Verkehrs (gleichrangig ist die Sicherheit nach außen, anderen Gesellschaften/Staaten gegenüber). In einer moralischen Begründung des Staates fehlt mit dem strengen Begriff eines öffentlichen Gutes die Einsicht in die Notwendigkeit erzwingbaren Rechts als des Rahmens, in dem erst moralischen Regeln gefolgt werden kann und der so als Ausfallbürgschaft gegen die Verletzung grundlegender moralischer Rechte (Leben und Unversehrtheit des Leibes, Handlungsfreiheit im Rahmen der Gesetze usw.) fungiert. Ohne Rechtssichernden Staat müssten die Gesellschaftsmitglieder, wie uns die schrecklichen zeitgenössischen Beispiele von Staatsversagen (meistens nach Bürgerkriegen) zeigen, der Willkür privater Sicherheits- und Schutzgemeinschaften ausgesetzt in ständiger Angst leben.

Die beiden Grenzen der Moral, auf die ein Versuch einer Übersicht über unser Verstehen vom Personbegriff aus stößt – das Selbstverständnis von Personen und das staatlich garantierte Zwangsrecht – geraten also durchaus auch in den Blick einer moralistischen Konzeption wie der Tugendhats, aber verzerrt. Für das Recht als öffentliches Gut habe ich das eben zu zeigen versucht, für das Selbstverständnis von Personen ist es noch zu zeigen. Tugendhat nimmt als begründend für die Moral im Selbstverständnis von Personen einen ‚Willen zur Moral‘ an. Nur ein solcher scheint ihm die Frage ‚Warum soll ich überhaupt moralisch sein?‘ beantworten zu können. Ich halte die Frage schon für fiktiv, sie stellt sich prinzipiell nicht für eine normal sozialisierte Person. Die wird, habe ich nahe zu legen versucht, zum selbst und sich selbst bewertenden Lebewesen durch die Bewertungen ihrer Erziehungspersonen, die sie im Wunsch, erwachsen und selbstständig zu werden, zu übernehmen geneigt ist. Die Bewertungen ‚richtig vs. falsch‘, ‚gut vs. schlecht‘, die die gesamte Erziehung durchdringen, führen erst allmählich zu einer Differenzierung ihrer Anwendungsbereiche im Verstehen der heranwachsenden Person selbst. Die muss auch lernen, andere als Personen zu sehen, was mit dem Erwerb des psychologischen Vokabulars geschieht. Wittgenstein hat gezeigt, dass dieses Vokabular letztlich auf einem ständigen Aspekt, den die Personen als Einstellung einzunehmen lernen, aufruhet – dem Aspekt, den anderen selbstverständlich ein ‚inneres‘ Leben, das sie äußern und verbergen können, zuzubilligen. Dieser ständige Aspekt ist das, was er ‚Einstellung zu Seele oder zum Menschen‘ nannte. Ich glaube nun, dass das Moralischsein und Handeln auch auf einem ständigen Aspekt, der mit den Bewertungen der Erwachsenen einzunehmen gelernt wird, aufruhet – einem Aspekt, der eine Spezialisierung des allgemein psychologischen ist: die anderen selbstverständlich als Lebewesen mit Rechten (gerechtfertigten subjektiven Ansprüchen) zu sehen. Diesen Aspekt einzunehmen zu lernen kann keine Person ver-

meiden, die in einer Familie (funktional verstanden), Spielgruppen und Institutionen wie der Schule aufwächst, ‚sozialisiert‘ wird. Wenn das so ist, stellt sich für die herangewachsene Person nicht mehr die prinzipielle Frage, ob sie überhaupt moralisch sein will (sehr wohl stellen sich die vielen einzelnen Fragen danach, ob hier und jetzt moralisch zu handeln sei). Wenn das richtig ist, dann führt der Voluntarismus der moralistischen Moralbegründung in die Irre und also ist auch die Grenze der Moral im Selbstverständnis von Personen von einer solchen Konzeption nur verzerrt wahrgenommen.

Ich hatte vorhin erwähnt, dass die Moral die Idee einer Gemeinschaft freier und gleicher Personen – jetzt kann ich ergänzen: als Träger subjektiver Rechte mit sich führt. Wenn die Grenzmarkierung zum Recht hin korrekt ist, dann muss gesagt werden, dass die moralische Gemeinschaft auch nur ‚Idee‘ ist und fiktiv bleibt, ohne in den Rahmen einer (zunächst) staatlichen Rechtsgemeinschaft von Bürgern zu gehören. Die Idee der moralischen Gemeinschaft ist dann, einem weit verbreiteten zeitgenössischen Verständnis entgegen, nicht autark und auch nicht etwas, was staatliche Vergesellschaftung im Ganzen relativieren und überbieten könnte. D.h. nicht, dass nicht aus einer Moral der Achtung freier und gleicher Personen Einschränkungen auf die möglichen Formen staatlicher Gemeinschaft hervorgehen könnten und hervorgingen. Ich will diese Einschränkungen im nächsten Brief unter dem Stichwort Demokratie als die Idee staatlicher Gemeinschaft diskutieren.

Von diesen Grenzbeschreibungen her wäre nun noch sehr viel über das Gebiet in den Grenzen, die Moral, im Einzelnen auszuführen. Ich glaube, dass das nur dialektisch, in der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen sinnvoll geschehen könnte (da bin ich mit Tugendhat wieder einer Meinung) und ich habe das an anderer Stelle in einer gründlicheren Kritik der Konzeption von Tugendhat auch zu tun versucht. Da könnte ich mich hier nur wiederholen, will das aber nicht tun.

Es grüßt Dein M.

## Sechzehnter Brief

Liebe G.,

die Moral als Praxis gemäß den Regeln wechselseitiger Achtung als Personen bedarf, wenn die Überlegungen im letzten Brief richtig waren, des Rahmens einer staatlich organisierten Rechtsgemeinschaft. Man könnte nun meinen, dass wenn die Demokratie (Volksherrschaft) als Idee der Grundverfassung einer solchen Rechtsgemeinschaft freier und gleicher Personen erläutert werden soll, dann auch schon von spezifischen politischen Regeln für Willensbildung bezüglich Rechtssetzung und Regierungsform zu reden wäre.

Das ist aber nicht der Fall und es führt zu gravierenden Irrtümern, wenn man das meint. Moralistisch gesonnene Philosophen der Politik haben dem grundlegenden dieser Irrtümer z.B. durch die Formulierungen Ausdruck gegeben, die Idee der Demokratie sei, dass alle das Zusammenleben betreffenden „Entscheidungen von einem in herrschaftsfreier Diskussion erzielten Konsensus abhängig gemacht werden“ (Habermas) bzw. der Idee der Demokratie nach sei keine Norm legitim, über die nicht „kollektiv entschieden wird in einem Verfahren, an dem alle Betroffenen gleichmäßig beteiligt sind“ (Tugendhat). Wenn diese uns auf Anhieb überzeugend scheinenden Grundsätze nicht als legitimatorische Beurteilungsprinzipien, sondern als Grundsätze der Organisation politischer Entscheidungsverfahren verstanden werden, dann führen sie, wie das Stichwort ‚herrschaftsfrei‘ schon andeutet, zum Anarchismus, der Auflösung politischer Herrschaft. (Es ist eine schöne Ironie, dass jemand zum führenden Staatsphilosophen unserer Bundesrepublik hat werden können, der in seinen Anfängen ohne Zweifel, begrifflich gesehen, Anarchist gewesen ist; und wir hatten ja sogar einen Außenminister aus diesem Bereich.) Hegel hat diese Möglichkeit in den Grundlagen der neuzeitlichen Staatsphilosophie angelegt und in Entwicklungen der Französischen Revolution von 1789 exekutiert gesehen und deshalb als den „Fanatismus der Zertrümmerung aller gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation“ angeprangert. (RPhil § 5 Anm.)

Wovon ist also die Rede, wenn von Demokratie als Idee der Grundverfassung einer Rechtsgemeinschaft freier und gleicher Personen die Rede so sein soll, dass sie nicht entscheidungsprozedural missverstanden werden kann/soll? Ich habe die Antwort mit dem Stichwort ‚legitimatorisches Beurteilungsprinzip‘ schon angedeutet, aber natürlich muss das erst noch verständlich gemacht werden. Denn unvermeidlich stellt sich die Frage: Wieso brauchen wir ein Beurteilungsprinzip, das von geltenden Organisationsprinzipien nicht nur faktisch, sondern auf immer verschieden ist?

Auf den Weg der Erläuterung möchte ich kommen, indem ich der gemachten Andeutung nachgehe, dass die ‚Gefahr‘ des Anarchismus in den Grundlagen der neuzeitlichen Staatsphilosophie angelegt ist. Thomas Hobbes, der bestimmt kein Demokrat war, vielmehr seine Zeitgenossen mit seiner Philosophie davon überzeugend wollte, einer stärkeren politischen Macht ihre Zustimmung zu geben als die des englischen Königs eine war, die doch den religiösen Bürgerkrieg nicht hatte verhindern können, hat gleichwohl in seiner ersten Schrift *Vom Bürger* geschrieben: „Wenn mehrere mit der Absicht auf Errichtung eines Staates zusammenkommen, so entsteht beinahe schon durch dieses Zusammenkommen eine Demokratie.“ (VII.5) Hobbes' Begründung hängt mit dem Zentralbegriff seiner politischen Theorie zusammen, der Souveränität (höchsten Entscheidungsmacht). In der von der neuzeitlichen Vertragstheorie angenommen Ursprungssituation staatlicher Vergesellschaftung gibt es noch keinen Staat, er soll erst errichtet werden. Welche Entscheidungsregeln können bei der Errichtung eines Staates vernünftigerweise befolgt werden? Wenn die Personen zur Errichtung eines Staates zusammenkommen, dann wollen sie über seine Verfassung mitbestimmen und die einfachste Form der Mitbestimmung ist die, dass jeder genau gleich viel Gewicht, bei Abstimmungen also eine Stimme hat. ‚One man, one vote‘ ist die einfachste Entscheidungsregel, ein demo-

kratischer Grundsatz. Bei Hobbes ist er noch durch einen (vertrags)rechtstheoretischen Grundsatz begründet: *volenti non fit iniuria* – nur dem Willenden, Zustimmenden geschieht kein Unrecht. Aber die ‚souveräne‘ Entscheidungsmacht, die in der Ursprungssituation bei den einzelnen Personen liegt, soll in der Errichtung eines Staates ja gerade an diesen bzw. Instanzen in diesem übertragen werden – und Hobbes hielt daher, wie alle politischen Theoretiker, auf der Basis der ‚demokratischen‘ Ursprungssituation errichtet, ganz verschiedene politische Verfassungen für legitim möglich – wenn sich die den Staat errichten darauf einigen (denn *volentibus non fit iniuria*). Traditionell wurden als Staatsverfassungen Demokratie, Aristokratie, Monarchie und ihre Verfallsformen unterschieden. Hobbes selbst plädierte, wie erwähnt, für eine absolute Monarchie, weil er meinte, nur diese sei stark genug, den Bürgerkrieg zu verhindern. Das war eine politische Stellungnahme, kein theoretisch begründetes Ergebnis.

Während die legitimatorischen (rechtfertigenden) Zusammenhänge in der politischen Theorie, die in der Neuzeit praktisch folgenreich war, von Hobbes nicht grundsätzlichen abweichend beibehalten wurden, haben sich die Auffassungen darüber, welche Form des Staates legitim ist, gewandelt. Der sachliche Grund dafür ist, dass der Staat neben seiner Zentralfunktion der Gewährleistung der öffentlichen Güter Rechtssicherheit und Gewaltfreiheit nach innen und außen noch andere öffentliche Güter ‚produziert‘ (gewährleisten soll), die nicht gleichermaßen unverzichtbar und im gleichmäßigen Interesse aller Personen als einzelner sind. Bezüglich dieser Güter übrigens stellt sich vor allem die Frage sozialer (Verteilungs-), ‚Gerechtigkeit‘, als die wir heute ‚Gerechtigkeit‘ vor allem verstehen. (Dass das eine Verengung ist, will ich in einem nächsten Brief kurz darlegen.) Für die weiteren, nicht obligatorischen öffentlichen Güter hat sich ein in der amerikanischen Revolution formulierter Grundsatz durchgesetzt – *no taxation without representation*. Das führte zu den Formen repräsentativer Demokratie, die wir heute für die richtige Form politischer Vergesellschaftung halten. Aber obwohl unsere Gesellschaften ihre politischen Systeme im politischen Streit zurecht als Demokratien verteidigen und bewerben, sind die verschiedenen politischen Ordnungen nicht im begrifflichen Sinn (direkte) Demokratien, sondern gemischte Verfassungen, die monarchische Elemente (meist ein Präsident, bei dem u. a. das ursprünglich monarchische Begnadigungsrecht liegt), aristokratische Elemente (die politische Klasse, deren verschiedene Fraktionen um die Regierungsmacht kämpfen – auch wenn es sich um eine ‚Aristokratie‘ von Leistung und Verdienst handeln soll, ist es eine so genannte ‚Elite‘) und demokratische Elemente (freie, allgemeine und gleiche Wahlen der politischen Repräsentanten; Petitionsrechte und andere populäre Initiativrechte) vereinigen. Wenn diese gewachsenen politischen Ordnungen unmittelbar und kontextfrei an den moralischen Grundsätzen, die ich vorhin erwähnt habe, gemessen werden, dann resultiert tendenziell anarchistische Kritik oder zumindest tief greifende Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt politische Repräsentation.

Repräsentation aber ist empirisch notwendig geworden, als die Staaten nicht mehr Stadtstaaten und Agora(Marktplatz)-Demokratien sein konnten wie im antiken Athen, das gleichwohl politisch und kulturell eine normative Vorbildrolle gewonnen hat, die in politischer Hinsicht der große Kulturhistoriker Jacob Burckhardt eine „der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils“ genannt hat.

Warum also brauchen wir, wenn die komplexen Verhältnisse unserer ‚Demokratien‘ wegen der Größe des Staaten und der unübersichtlich gewordenen sozialen Arbeitsteilung verwickelte repräsentative politische Verhältnisse nötig gemacht haben, Grundsätze der Beurteilung politischer Regelungen und Entscheidungen, die ohne weitläufige Interpretation allenfalls nur in sehr viel kleineren Staaten prozedural angewendet werden können? Gerade, damit wir gegenüber solchen unübersichtlichen und keinem einzelnen Bürger in allen Aspekten verständlichen Verhältnissen eine normative Beurteilungsdistanz einnehmen können, die uns wenigstens klarerweise demokratisch sinnwidrige Regelungen und Entscheidungen zu identifizieren erlaubt. Entscheidungen können mittels dieser Grundsätze an der hypothetischen Frage

gemessen werden, ob ihnen alle bei gleichen Urteilsvoraussetzungen und gleichmäßiger Beteiligung hätten zustimmen können – das ist offensichtlich eine auf die Entscheidung praktischer Fragen angewendete Form der Idee des Urteilens – und nicht eine Anweisung für die Einrichtung von Entscheidungsmechanismen. (Habermas hat demgegenüber lange die Auffassung vertreten, bei praktischen Entscheidungen sei die faktische Beteiligung aller erforderlich, weil es in ‚praktischen Diskursen‘ nur Betroffene gebe.) In diesem Sinn sind die die Demokratie als Idee ausdrückenden Grundsätze der moralistischen Philosophen unverzichtbar, solange wir von der Richtigkeit unserer demokratischen Verhältnisse grundsätzlich überzeugt sind. Wenn das richtig ist, stehen wir vor dem eigentümlichen Sachverhalt, dass wir jedenfalls in politischer Hinsicht einer Idee und sie ausdrückender Grundsätze bedürfen, von der wir wissen können, dass sie unverwirklichbar sind nicht nur aufgrund des normativen Charakters, aufgrund dessen Ideen überhaupt nicht in die Kategorie des zu Verwirklichenden gehören, sondern in die Kategorie notwendiger Orientierungen der Betätigung unserer Fähigkeiten als sprach- und handlungsfähiger Lebewesen, in diesem Fall der Betätigung unserer normativen politischen Urteilsfähigkeit.

Es grüßt Dein M.

## *Siebenzehnter Brief*

Liebe G.,

gegen meine Erklärung der Demokratie als Idee der Grundverfassung einer Gesellschaft freier und gleicher Personen als Rechttträger könnte eingewendet werden, dass diese Idee vielmehr in der Gerechtigkeit zu sehen sei. Die praktische Philosophie, insbesondere des Rechts und der Politik hat in meiner Lebenszeit einen Renaissance erfahren u. a. durch ein Buch des amerikanischen Philosophen John Rawls, das eine ‚Theorie der Gerechtigkeit‘ zu geben beansprucht. Rawls versteht Gerechtigkeit grundlegend als ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ (dagegen wird weiter unten eingewendet, dass wir einen noch allgemeineren Gerechtigkeitsbegriff haben und seiner auch bedürfen) und bestimmt mittels einer komplizierten entscheidungstheoretischen Prozedur (einer rationalen Wahl hinter einem Schleier des Nichtwissens, der einzelne Wählende in Unkenntnis ihrer faktischen Position in der Verteilung von Fähigkeiten etc. lässt) als Gerechtigkeitsgrundsatz, dass Grundrechte und Grundgüter gleich zu verteilen sind und ökonomisch nötige Ungleichheit in sonstigen Gütern so beschaffen sein muss, dass sie zum Vorteil der am schlechtesten Gestellten ist (die Entscheidungsregel des Maximin, der Maximierung der schlechtesten Position). Es fragt sich bei einer solchen Theorie, wer sie anwenden soll und wie die Informationen zur Beurteilung der sozialstrukturellen Tatsachen verfügbar werden. Für einzelne mag ein auf eine individualistische Wahl zu geschnittener Gerechtigkeitsgrundsatz anwendbar sein, aber sie haben nicht die für seine Anwendung erforderlichen Informationen (ganz abgesehen von der beschränkten Reichweite individuellen Handelns; für politische Instanzen, die in repräsentativen politischen Verhältnissen in Vertretung von Interessen entscheiden, mögen Informationen über die Folgen ihres Handelns zur Verfügung sein, aber die Interessenbindung der Entscheidenden verhindert, dass sie sich allein an Gerechtigkeitsgrundsätzen orientieren – das wäre auch nicht rational, weil Rationalität die Berücksichtigung aller absehbaren mutmaßlichen Folgen einer Entscheidung verlangt. Als moralische Theorie begeht die Gerechtigkeitstheorie eine *petitio principii*, weil ein formaler Gerechtigkeitsbegriff schon in die Konstruktion des Schleiers des Nichtwissens eingeht – es fragt sich in dieser Hinsicht, was die Bessergestellten motivieren soll, von ihrem Vorteil hinter einem Schleier des Nichtwissens abzusehen (d.h. die Entscheidungsprozedur zu akzeptieren); im Rahmen einer Theorie rationaler Wahl, den Rawls wählt, müsste gezeigt werden, dass das Entscheidungsverfahren im rationalen Interesse der Wählenden liegt; es ist aber dazu technisch aus Sicht der rationalen Entscheidungstheorie eingewendet worden, dass die von Rawls vorgeschlagene Entscheidungsregel nur bei der Unterstellung großer Risikoscheu rational ist. Aber ich will hier auch nicht in spezialistische Kritik der ‚Theorie der Gerechtigkeit‘ eintreten.

Abgesehen davon, dass ich auch in der praktischen Philosophie der Meinung bin, dass die Philosophie nicht Theorien zu formulieren, sondern Begriffe zu klären hat, spricht gegen die Möglichkeit/Nützlichkeit einer solchen ‚Theorie‘ schon die einfache Erinnerung an den Umstand, dass zwar Gerechtigkeit, vor allem ‚soziale‘, von allen politischen Akteuren im Mund geführt wird, aber sehr unterschiedliche Vorstellungen davon bestehen, worin denn Gerechtigkeit besteht. Diesem deskriptiven Sachverhalt wird man am ehesten mit der Annahme gerecht, dass in einer modernen Gesellschaft verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen koexistieren und konkurrieren, und sich auch deshalb Demokratie als Idee der Grundverfassung der Gesellschaft nahe legt, weil sie eine Form der friedlichen Koexistenz (der Konflikte friedlich austragenden Kooperation) ermöglicht.

Eine ‚Theorie‘ der Gerechtigkeit könnte es nur in einer und für eine Gesellschaft geben, die nach nur einem homogenen Satz von Normen handelte. So eine Gesellschaft war, jedenfalls im Bild der sie thematisierenden Theorien, die vormoderne, von Marx so genannte ‚politische Gesellschaft‘. Die moderne dagegen ist nicht einheitlich politische Gesellschaft, sondern in Staat und Gesellschaft (Marktökonomie und noch einige andere soziale Systeme) differen-

zierte. Zwei der Normensysteme, in denen gehandelt wird, haben wir schon sehr grob erörtert – Moral und Recht, ein drittes soeben erwähnt mit dem Bereich, in dem Normen der ökonomischen Rationalität befolgt werden, auf denen das selbstinteressierte Handeln von Marktteilnehmern beruht. Moral und Recht überlappen, aber fallen nicht in eins und unterscheiden sich nicht nur durch ihre verschiedenen Arten von Sanktionen gegen Regelverletzungen (Missbilligung vs. Strafe); und beide fallen nicht mit der puren Rationalität zusammen.

Hinsichtlich der Marktes versteht man seine Rolle im Selbstverständnis von Akteuren in der Gesellschaft dann besser, wenn man sieht, dass er selbst ein Gerechtigkeitsmodell zu sein beansprucht – das aber nur ist unter idealisierten Annahmen über Randbedingungen seines Funktionierens wäre: Wenn Ressourcen und Fähigkeiten zur Erstellung von marktfähigen (teilbaren privaten) Gütern gleich verteilt wären, dann wäre das Ergebnis ökonomischen Handelns für alle Marktteilnehmer nur von dem Ausmaß ihrer eigenen Anstrengungen abhängig – der Markt erfüllte also die Gerechtigkeitsformel der ‚Leistungsgerechtigkeit‘: ‚Jedem nach seinen Leistungen‘. Aufgrund der natürlichen Lotterie der Vererbung sind Fähigkeiten aber in keiner Bevölkerung gleich verteilt und aufgrund von rechtlich stabilisierten Ergebnissen von Produktionsgeschichten sind Ressourcen sehr ungleich verteilt. Wenn der Markt als Ordnungsform eines Handlungsbereichs der Gesellschaft verteidigt wird, dann verteidigen die in der natürlichen Lotterie besser Weggekommenen einen möglichst großen Ertrag der Nutzung ihrer eigenen Fähigkeiten für sich selbst; und eine Gesellschaft, die den Markt akzeptiert, geht eine kollektive Selbstbindung zur Sicherung der einzelnen Personen gegen die mögliche Faulheit ihrer Mitbewerber ein (so wie im Mythos Odysseus sich an den Mast binden lässt, um den süßen Gesang der Sirenen hören zu können, ohne ihm zu verfallen). Damit erfüllt der Markt eine analoge Funktion wie der Staat, der als ein kollektiver Selbstbindungsmechanismus der Bürger zur Sicherung der einzelnen Bürger gegen die mögliche mangelnde Friedfertigkeit ihrer Mitbürger betrachtet werden kann.

Den Interessen der in der natürlichen Lotterie schlechter Gestellten würde eine Verfahren der Verteilung von privaten Gütern gemäß der nach Marx kommunistischen Maxime ‚Jedem nach seinen Bedürfnissen‘ besser entsprechen. Das ist die Gerechtigkeitsmaxime, nach der in Familien, Freundschaften und Freiwilligkeitgemeinschaften verfahren werden kann, der für die ganze Gesellschaft aber nur in Kompromissbildungen wie der Umverteilung von Reichtum durch progressive Einkommensteuer und Sozialleistungen zur Geltung kommen kann (‚starke Schultern müssen mehr tragen/beitragen als schwache‘). Denn die Einkommensverteilung beruht zum großen Teil auf privaten Verträgen und die Vertragsfreiheit muss als Teil der Handlungsfreiheit akzeptiert werden, ihre Verteilungsergebnisse können nur korrigiert, nicht im Ganzen substituiert werden, ohne dass subjektive Rechte fundamental verletzt werden. In der Moral gilt die Gerechtigkeitsmaxime ‚Jedem nach seinen subjektiven Rechten (gerechtfertigten Ansprüchen)‘, im Staat die Maxime ‚Jedem das Gleiche entsprechend den geltenden Rechtsnormen‘ (‚Gleichheit vor dem Gesetz‘). Auf diese Weise ist m. E. die deskriptive These, dass in der Gesellschaft – jetzt verstanden als gesamtes Dasein einer Bevölkerung, das den institutionellen Staat, die Gesellschaft mit Märkten und Freiwilligkeitgemeinschaften sowie Familien einschließt – nicht nur verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen mit einander konkurrieren und koexistieren, sondern de facto in verschiedenen Handlungsbereichen nach unterschiedlichen Gerechtigkeitsmaximen gehandelt wird.

Es gibt freilich einen allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff, dessen Formel Platon gegeben hat: ‚Jedem das Seine‘. Für seine Theorie (und die Rechtstheorie seither) war dieser Begriff erforderlich, um zwei verschiedene ‚staatliche‘ Handlungsbereiche als gleichermaßen zur Gerechtigkeit (jetzt verstanden als eine Staatsfunktion, in dem Sinn, in dem auf Englisch dem Staat die ‚administration of Justice‘ als Aufgabe zugeschrieben wird) gehörig auffassen zu können – die allgemeine Verteilungsgerechtigkeit und die Strafgerechtigkeit (Aristoteles hat sie als ‚distributive‘ und ‚retributive‘ Gerechtigkeit unterschieden). Man kann aber die Formel ‚Jedem das Seine‘ über diesen rechts-/politiktheoretischen Anwendungsbereich auch für die

nach verschiedenen weiteren Handlungsbereichen differenzierte soziale Situation beibehalten, wobei die Bereichen sich dann eben nach den Kriterien für das Jedem Zukommende, die angewendet werden, unterscheiden – jedenfalls dann, wenn man Gerechtigkeit als eine Idee des Zusammenlebens in Gesellschaft überhaupt festhalten will (was man demokratisch muss, wenn in der Gesellschaft – im inklusiven Sinn – überhaupt Gerechtigkeitsansprüche erhoben werden). (Das muss gegen eine wild gewordene politische Korrektheit festgehalten werden, die die Formel ‚Jedem das Seine‘ ablehnt, weil die Nazis sie an die Tore ihre Konzentrationslager haben schmieden lassen – aber das Formeln missbraucht worden sind und missbraucht werden können, entwertet sie nicht, wenn sie Einsichten enthalten.)

Auch jemand, der wie ich die Demokratie als Idee der Grundverfassung der Gesellschaft vorzieht, kann wegen des Streits um gesellschaftliche Regelungen in Begriffen der Gerechtigkeit(svorstellungen) nicht darauf verzichten, den Zusammenhang von Demokratie und Gerechtigkeit deutlich zu machen. Ich habe diesen Zusammenhang schon angedeutet durch den Hinweis, Demokratie biete das Verfahren, das friedliche Koexistenz von konfligierenden Gerechtigkeits- (und Glücks-)Konzeptionen ermögliche. Das lässt sich in einer Formel ausdrücken, die den Gerechtigkeitsmaximen nachgebildet ist – der Formel ‚Allen das Ihre‘. Semantisch ist das eine doppelte Verallgemeinerung von ‚Jedem das Seine‘, in der die vielen ‚jeder‘ als Einheit ‚Alle‘ und als voneinander nicht durch metaphysische Barrieren des Individuumseins getrennt, also als Personen, sprach- und (ver)handlungsfähige Lebewesen angesprochen werden. Der Sinn der Formel liegt darin, dass in ihr zu implizieren ist, dass in einer demokratischen Gesellschaft bei gleichen Grundrechten, gleicher Handlungsfreiheit und Rechtsgleichheit die Verteilung besonders hinsichtlich der fakultativen öffentlichen Güter (Bildung, Gesundheit, Kultur) von den Ergebnissen gemeinsamer Willensbildungsprozesse abhängig gemacht wird / zu machen ist. In der Formel ‚Allen das Ihre‘ sind Demokratie und Gerechtigkeit als Ideen der Grundverfassung einer Gesellschaft freier und gleicher Personen als Rechtsträger miteinander durch Verfahrensgrundsätze vermittelt, die in den Demokratie-Maximen der moralistischen Rechts- und Staatsphilosophen ausgedrückt sind.

Ich möchte das Ergebnis der Überlegungen noch in zwei Richtungen vernetzen. Im Blick auf Vorhergegangenes ist darauf hinzuweisen, dass im Übergang von Gerechtigkeit zu Demokratie als Grundidee der Verfassung einer Gesellschaft freier und gleicher Personen eine analoge Bewegung vorliegt wie im Übergang von Glück zu Sinn als der Idee des persönlichen Lebens. Wie in letzterem die Anerkennung vorlag, dass im Leben nicht alles nach Wunsch und Willen gehen kann (das war Kants Definition der Glückseligkeit), so in ersterem, dass ungeachtet der normativen Geltung der Idee der Gerechtigkeit es im gesellschaftlichen Leben nicht immer und in allem gerecht zugehen kann. Indem wir nach dieser Einsicht verfahren, setzen wir eine Praxis fort, die schon unsere nicht verhandlungsförmigen Handlungskoordinationen erkennbar bestimmt. Wenn man sich auf einem zu schmalen Weg begegnet, muss man einander ausweichen, wenn man nicht zusammenstoßen will. Wir bringen diese Koordination durch indirekte Kommunikation – Wenden des Blicks in die Richtung, in die wir ausweichen wollen, Andeutung der Ausweichbewegung – zustande und befolgen dabei die Regel, dass beide Kontrahenten gleich weit ausweichen. Aber wenn einer sich an die Regel nicht hält, dann lassen wir es trotzdem nicht auf einen Zusammenstoß ankommen, wenn wir rational sind, sondern machen eine weiter gehende Ausweichbewegung im Vertrauen darauf, dass die Regel des gleichen Beitragens zum Nichtzusammenstoßen gleichwohl gilt und in der Mehrzahl der Fälle auch befolgt wird. Analog unterstellen wir, wenn es zu nicht völlig gerechten Koordinationen kommen muss, wenn Frieden bewahrt werden soll, dass Gerechtigkeit gleichwohl eine notwendige Orientierung bleibt und im Großen und Ganzen auch so befolgt wird, dass es hinreichend gerecht zugeht. Als vernünftig Handelnde sind wir nicht ‚maximizer‘, wie die Ökonomie in ihren abstrakten Modellen unterstellt, sondern ‚satisficer‘, mit dem Zufriedenstellenden auch meist zufrieden. Und mit dem Stichwort

Frieden ist die Vernetzung im Blick auf das Folgende angedeutet. Dazu aber erst im nächsten Brief. Es grüßt Dein M.

*Achtzehnter Brief*

Liebe G.,

ich habe im letzten Brief schon berührt, aber vielleicht noch nicht hinreichend betont, dass die praktischen Ideen, die ich als personale zu explizieren suche, in den Begriffen, die sie ausdrücken, in anderer Weise und stärker anfechtbar sind als einfachhin deskriptive Begriffe. Diese können hinsichtlich ihrer Nützlichkeit in Frage gestellt werden, aber wenn man sich über sie (über ihre Anwendbarkeit und Verwendung) geeinigt hat, dann kann Streit sich nur noch auf die Ergebnisse der Anwendung beziehen (wie sie aufzufassen sind, ob sie signifikant sind; ob das Behauptete wahr oder falsch, das Vorgeschlagene erfüllt/erfüllbar oder nicht sind). Bei praktischen Begriffen ist dagegen ihr Gehalt wesentlich umstritten – das, was ich im Hinweis auf die Moralthorie von Ernst Tugendhat mit ihm übereinstimmend genannt habe: ihr Gehalt ist uns wesentlich nur im Streit der Auffassungen von ihnen gegeben.

Für den Begriff des Friedens gilt das insbesondere. Bei ihm ist zwischen den Bestandteilen der europäischen Tradition, der griechisch-römischen Antike und dem jüdisch-christlich bestimmten religiösen Denken grundlegend umstritten geblieben, ob Frieden fundamental als Gegenbegriff zum Krieg aufgefasst werden soll oder aber (in der Tradition des jüdischen ‚Schalom‘) als Bezeichnung für einen sozial-politischen Prozess der gedeihlichen Gestaltung gesellschaftlichen Lebens im Lichte sich entwickelnder Erfahrung. Sollte man auf so eine Alternative, die natürlich selten so primitiv gestellt wird, nicht antworten: Warum nicht und am besten beides? Elementar ist doch gewiss der Frieden als kontradiktorischer Begriff zum Krieg – als Nichtkrieg – im Sinne des Schlagwort, das in unserer Zeit und unserem Land eine Friedenspolitik ausgegeben hat: Der Frieden (als Nichtkrieg) ist nicht alles, aber ohne Frieden ist alles nichts. Und man könnte dann anschließen, dass ‚Frieden‘ auch schwächere Gegenbegriffe als ‚Krieg‘ hat – etwa ‚Friedlosigkeit‘ oder ‚Unfrieden‘ – in diesem Sinn könnte Frieden der mit ‚Schalom‘ (nach Auskunft der Kundigen, zu denen ich nicht aus eigener Kompetenz gehöre) gemeinte soziale Gestaltungsprozess im Zustand des Friedens im ersten Sinn – des Nichtkrieges – sein. Wenn entsprechend der Kriegsbegriff abgeschwächt wird (z.B. mit Hobbes, vielleicht auch Heraklit, der sicher nicht den Krieg als offene Gewalttätigkeit zur Durchsetzung eines – nicht einmal notwendig politischen – Willens zum Vater aller Dinge erklärt hat, sondern den Streit; als Dialektiker war er auf die bivalente Struktur zahlreicher unserer Begriffe aufmerksam geworden und hat sie zu metaphysischen Zwecken zu nutzen versucht), dann sind die Begriffe nur konträr es kann sowohl nicht Krieg sein als auch nicht Frieden.

Lange hat der Krieg als ein nicht nur oft unvermeidlicher Zustand, sondern als legitimes politisches Mittel gegolten (Clausewitz’ ‚Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln‘), aber wir waren nicht nur in der glücklichen Situation, nach dem letzten großen Krieg in unserer Weltgegend geboren zu werden, sondern unser Leben seither in Frieden führen zu können und das für eine der längsten Perioden des Friedens in unserer Geschichte überhaupt. Ferner fällt in unsere Lebenszeit eine Entwicklung der Waffentechnologie, die kriegerische Mittel staatlicher Selbstbehauptung unkalkulierbar riskant und daher irrational hat werden lassen. Eine normative Anerkennung des Umstands kann man im Verbot des Krieges und des Gewaltgebrauchs in der Satzung der Vereinten Nationen sehen (Art. 2, Absätze 3 und 4). Die epochale Veränderung, die darin immerhin normativ erreicht ist, kann man sich durch Kontrast mit noch Hegels uns kontextfrei leichtfertig erscheinender Anerkennung nicht nur der Unvermeidlichkeit unter Bedingungen, sondern der Heilsamkeit des Krieges deutlich machen. Noch in seiner Rechtsphilosophie von 1821 zitiert er affirmativ eine Formulierung aus einer frühen Schrift von sich:

„Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbau-liche Redensart zu sein pflegt, ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des *Besonderen* (gemeint ist: das nicht letztlich Bestand für sich Haben) *ihr Recht* erhält und Wirklichkeit wird; – er hat die höhere Bedeutung, dass durch ihn, wie ich es anderwärts ausgedrückt habe, „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See von Fäulnis bewahrt, in welcher sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ewiger Friede, versetzen würde.“ (§ 324 Anm.)

Und auch einer der größten Sätze von Hegel, ja in der Philosophie überhaupt, dem in seiner Allgemeinheit viele akzeptable Deutungen gegeben werden können, hängt auch mit diesem Syndrom tragisch-heroischen Geschichtsbewusstseins zusammen: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“

Hegels Verteidigung des Krieges polemisierte, wie das auftretende Stichwort andeutet, gegen Kants philosophischen Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘, dessen Grundgedanke war, dass die Staaten einer bestimmten, von Kant ‚republikanisch‘ genannten, heute sicher ‚demokratisch‘ zu nennenden Verfassung bedürften (und noch einiger anderer rechtlicher Regelungen), damit der Krieg zwischen ihnen unmöglich und eine dauernder (‚ewiger‘) Friede möglich würde. Diese Auffassung ist in der erwähnten normativen Entwicklung zur Satzung der Vereinten Nationen hin zur Geltung gekommen.

Für unsere Situation ist daher der sozial gefasste Friedensbegriff vor allem relevant. Aber in dieser Situation bezeichnet Frieden auch nicht notwendig nur eine Verfassung des sozialen Lebens, sondern auch der Personen in dieser Situation. Die ‚Schalom‘-Tradition hat auch gegen die nicht-sozialen Bestrebungen von Personen, ihren (Seelen-)Frieden zu suchen, wegen ihrer möglichen Weltflüchtigkeit polemisiert. Aber auch das erscheint oberflächlich. Denn Unfrieden, Streit entsteht im Frieden doch aus der Erhebung und Nichterfüllung von Ansprüchen, die Personen in eine Uneinigkeit mit sich versetzen und zum Kampf um die Erfüllung ihrer Ansprüche motivieren. Und es wäre sicher nicht konsequent, den Zustand der Erfüllung der Ansprüche, in dem die Personen auch ihren Frieden, die Einigkeit mit sich wieder erlangen, als einen Aspekt des Friedens ausschließen zu wollen. Das heißt nicht zu leugnen, dass viele traditionelle Vorstellungen von ‚Seelenfrieden‘, die sich in christlichen Aneignungen von Aspekten des philosophischen Glücks gebildet haben und für die erst, nach vorherigen Gebrauch von Ausdrücken wie ‚Meeresstille‘ und ‚Ruhe‘ dann der Ausdruck ‚Frieden‘ auf die Seele angewendet worden zu sein scheint, tatsächlich kontemplativ und weltflüchtig waren.

Auch in Hegels oben angeführtem großen Wort vom Leben des Geistes, das den Tod erträgt und in ihm sich erhält, steckt so eine polemische Stellung gegen Welt- bzw. Wirklichkeitsflüchtigkeit. Aber er hat auch dem andren Moment seinen und sogar noch größeren Stellenwert gegeben. Denn er hat ‚Versöhnung‘ nach dem Streit zur Evidenzbasis dessen, was er die ‚Absolutheit‘ des Geistes nannte, erklärt. Des Geistes „über alle Tat und Wirklichkeit Meister“ werden können hat er darin beglaubigt gesehen, dass der Geist als versöhnlicher Streit verursachende Taten auch „ungeschehen machen kann“. Darin war für ihn „das Wort der Versöhnung ... der *daseiende* Geist“. Man muss gegen Hegels Konstruktion natürlich einwenden, dass auch Versöhnung eine verletzende Tat nicht wirklich ungeschehen macht, sondern nur darauf verzichtet, sie fortdauernd vorzuwerfen, wenn der Verletzer darauf verzichtet, das von ihm angemäße Recht zur Verletzung weiter zu behaupten. Aber nüchtern verstanden, steckt in Hegels Konstruktion einer ‚Absolutheit‘ des Geistes im Verzeihen Können die richtige Einsicht: Zum Frieden Halten disponiert die Tugend der Versöhnlichkeit, die aus dem Frieden mit sich selbst wachsen muss.

Ich will noch auf den Zusammenhang hinweisen, der zwischen dem im letzten Brief in Anspruch genommenen Charakter handelnder Personen als ‚satisficer‘ (Zufriedensteller) und dem ‚Frieden‘ in seinem psychologischen Aspekt besteht. Rein sprachlich ist das Wort ‚zu-

frieden' aus einer Präpositionalgruppe ‚zu Frieden' hervorgegangen und der Zusammenhang stützt den Gedanken, die umfassende Idee des sozialen Lebens von Personen sei der Frieden. Aristoteles hat einmal den Umstand, dass wir tätig sind, Muße opfern, um der Muße willen, mit dem Sachverhalt verglichen, dass traditionell Krieg um des Friedens willen geführt sein sollte. Diesen Aspekt des philosophischen Glücks, seine unüberbietbare Finalität, geht nach meiner Meinung nachmetaphysisch auf den Frieden über. Und das philosophische Glück wird in seiner rational reduzierten Form allenfalls ein Aspekt des Friedens für die, denen das Philosophieren wichtig ist. In diesem Sinn hat Wittgenstein charakteristischer Weise gegen Ende des letzten großen Krieges in unserer Weltgegend geschrieben: „Friede in den Gedanken. Das ist das ersehnte Ziel dessen, der philosophiert.“ Es wäre schön, wenn ich hier zum Frieden in den Gedanken nicht nur für mich hätte beitragen können. Es grüßt schließlich  
Dein M.