

Kreffels Ruminationen

Themen/Inhalt:

Vorwort	1/3
Nachgedanken/Wie anfangen?	3/4
Kreffel stellt sich vor: Genealogie und Motivation	4/8
Sinn	8/15
Lebenssinn und Gott; Beziehung der vorgeschlagenen Klärung zur Religion	15/17
Frauen, Beziehungen, Liebe	18/23
Musik, Klavierspielen	23/27
Philosophieren/Selbstdenken	27/28
Sinn, Bedeutung, Sprache und Philosophieren	28/32
Sinn, Welt/Wirklichkeit, Verstehen	32/35
Noch einmal Philosophieren und Sprache	35/37
Zeit – methodologisch	37/43
Zeit – formal-ontologisch	43/48
Zeitbestimmungen als modale	49/56
Zeit als ‚formaler Begriff‘	56/58
Grundlage der physikalischen Konzeption der Zeit als Zeitpunktfolge in subjektiven Zeitbestimmungen	58/60
Zusammenhang der verschiedenen Erklärungen zu ‚Zeit‘	60/61
Status der Erklärungen zu ‚Zeit‘	61/64
Zeitliche Konzeptionen für Lebenssinn:	
metaphysisch/Ewigkeitsbezüglich...	64/67
... und existenzialistisch/Todesbezüglich	67/69
Lebensalter und Tod	69/73
Eine Idee systematischen Philosophierens	74/82

Vorwort

Das lateinische Wort ‚ruminatio‘ hat es nicht als Lehnwort ins Deutsche geschafft, aber ins Englische. ‚ruminatio‘ heißt eigentlich ‚das Wiederkäuen‘ und in übertragenem, abfälligen Sinn ‚das wiederholte Gerede‘. Im Englischen ist die Abfälligkeit des übertragenen Gebrauchs verloren gegangen und ‚ruminatio‘ heißt ‚Nachsinnen, Grübeln‘. In diesem Sinn bürgert der Autor des Folgenden, Detlef Kreffel, den Ausdruck ins Deutsche ein. Kreffel wird sich in seinem Text selbst vorstellen. Es handelt sich in ihm um Nachgedanken, Resultate des Nachdenkens, Nachsinnens und Nachgrübelns über viele Themen des Alltagsdenkens: Gott und die Welt, der Sinn des Lebens, die Liebe, das Klavierspielen, die Zeit, den Tod; und der Philosophie: Sprache und Wirklichkeit, Realismus und Idealismus, das Philosophieren u. v. a. mehr. Es handelt sich aber auch um ein Wiederkäuen – Kreffel kät hier Auffassungen wieder, die sein alter

Ego, der philosophische Autor Ernst Michael Lange in seiner Abhandlung *Das verstandene Leben* sowie in einigen im Umkreis dieser Schrift angesiedelten kritischen Aufsätzen entwickelt hat. Das Wiederkauen ist in philosophischer Klärung nicht überflüssig, weil Philosophieren wesentlich Selbstdenken und durch Selbstdenken sich Anverwandeln ist. Angesichts von Auffassungen, die ein anderer entwickelt hat, bleibt einem Rezipienten zunächst nichts anderes übrig als wiederzukauen. Kreffels wichtigster philosophischer Lehrer hat die Wichtigkeit von Wiederholung im Philosophieren so erklärt: „Eine Schwierigkeit in der Philosophie ist, dass wir keine Übersicht haben. Die Schwierigkeiten, auf die wir stoßen, sind von der Art, wie wir sie mit der Geographie eines Landes hätten, für das wir keine Karte haben, oder nur eine Karte isolierter Teilstücke. Das Land, von dem hier die Rede ist, ist die Sprache, und die Geographie ist ihre Grammatik. Wir können ohne weiteres in dem Lande herumgehen, doch wenn wir gezwungen sind, eine Karte anzufertigen, geraten wir auf Irrwege. Die Landkarte wird verschiedene Straßen aufweisen, die durch ein und dasselbe Land führen und von denen wir jede beliebige nehmen können, aber nicht zwei, genauso wie wir in der Philosophie ein Problem nach dem anderen aufgreifen müssen, obwohl eigentlich jedes Problem zu einer Vielfalt anderer Probleme hinführt. Wir müssen warten, bis wir wieder an unseren Ausgangspunkt gelangen, ehe wir zu einem neuen Abschnitt übergehen können, d.h. ehe wir entweder das zuerst angegangene Problem abhandeln oder zu einem anderen übergehen können. In der Philosophie sind die Dinge nicht so einfach, dass wir sagen können: ‚Wir wollen einen ungefähren Überblick gewinnen‘, denn wir kennen das Land ausschließlich durch Kenntnis der Verbindungen zwischen den Straßen. Deshalb schlage ich die Wiederholung als Mittel vor, einen Überblick über die Verbindungen zu bekommen.“

Anders als sein alter Ego schreibt Kreffel von vornherein unakademisch – ohne die großen Namen fallen zu lassen und ohne Anmerkungen zum Zwecke von Nachweisen. Aber es lässt sich nicht ganz vermeiden, sich auch kritisch zu äußern und auf die Urheber kritischer Auffassungen Bezug zu nehmen. Letzteres geschieht aber bei Kreffel durch gleichförmig verwendete Kennzeichnungen, nicht durch Namen. Einige dieser Kennzeichnungen sollen hier mit den Namen, für die sie stehen, vorab zweifelsfrei gemacht werden. ‚Der philosophische Lehrer‘ Kreffels ist der Philosoph Ludwig Wittgenstein; ‚der größte griechische Philosoph‘ Aristoteles; dessen Lehrer Platon; der ‚erste griechische Seinsdenker‘ Parmenides;

‚der größte deutsche Philosoph‘ Kant; sein ‚idealistischer Schüler‘ Fichte; der ‚religiöse Denker‘ am Beginn des Existenzialismus Kierkegaard; der ‚überschätzte Philosophieprofessor‘ Heidegger; sein ‚besten Schüler‘ Tugendhat. Für Nachweise im Einzelnen verweist Krefffel pauschal auf sein alter Ego. Und jetzt nimmt Krefffel selbst das Wort.

Nachgedanken

Krefffel schreibt dies selbst / hat dies selbst geschrieben (Nichtzutreffendes streichen – im Folgenden: Nztstr). Über Krefffel (hier kann nichts nicht zutreffen, denn es trifft zu). Über sich. Jedenfalls über seine Gedanken. Daher Nachgedanken, Resultate des Nach-Denkens. Auch weil er sie schon gedacht hat, früher, zu verschiedenen Zeiten. Und jetzt schreibt er sie auf / hat er sie aufgeschrieben (Nztstr). Und denkt sie dabei noch einmal / hat sie dabei noch einmal gedacht (Nztstr). Denn er schreibt doch nicht / hat doch nicht geschrieben (Nztstr) ohne zu denken, also gedankenlos – das kann doch keiner, gedankenlos über Gedanken schreiben, oder? Na also!

Worüber Krefffel gedacht hat? Über Gott und die Welt, was halt einer so denkt, alles Mögliche. Das ist natürlich nur eine Redensart, denn, wörtlich genommen – wer kann schon alles Mögliche denken? Aber jedenfalls – denkt Krefffel / hat Krefffel gedacht (Nztstr) – muss die Frage lauten ‚Wer kann schon alles Mögliche denken?‘, nicht: ‚Wer kann schon Gott und die Welt denken?‘ Denn wenn Gott und die Welt nicht alles Mögliche wären (*alles* Mögliche – also das Wirkliche eingeschlossen), dann wäre doch Gott nicht Gott und die Welt nicht die Welt. Andererseits, denkt Krefffel / hat Krefffel gedacht (Nztstr), ist doch die Welt schon alles Mögliche, und Gott auch. Warum dann Gott *und* die Welt? Na ja, irgendwie führen Gott und die Welt, alles Mögliche, in einen Wirrwarr. Wie gut, dass es nur eine Redensart ist, also nicht wörtlich zu nehmen. Mit einem Wirrwarr kann man ja auch nicht anfangen, in einem Wirrwarr kann man bestenfalls, eigentlich eher: schlimmstenfalls, enden. Und am Ende, denkt Krefffel / hat Krefffel gedacht (Nztstr), ist Krefffel ja noch lange nicht. Sondern ganz am Anfang – jedenfalls mit seinen Nachgedanken. An diesem Punkt sieht Krefffel / sah Krefffel (Nztstr)¹ seine

¹ Von hier ab lässt Krefffel das weg /hat Krefffel das weggelassen, weil er überlegt / hat, dass der Leser seiner Nachgedanken sich das bei der Schrägstrich-Schreibweise dazu denken kann; denn natürlich muss ein Leser von Nachgedanken – wie von jedwedem Gedanken – auch selbst denken. So wenig man ohne zu denken,

Gedanken seinen Nachgedanken, mit denen er noch ganz am Anfang war, in die Quere kommen. Denn, denkt Kreffel / hat Kreffel gedacht, was ist mit weiteren oder gar neuen Gedanken, die doch zu erwarten sind, wenn einer denkt und noch nicht am Ende ist. Sind denn Nachgedanken Nachgedanken vor dem Ende? Aber das ist eben ein quer kommender Gedanke, kein Nachgedanke. Also muss das beim Aufschreiben von Nachgedanken erst einmal auf sich beruhen bleiben, denkt Kreffel / hat Kreffel gedacht und mit den Nachgedanken, denen zum Bisherigen, angefangen werden. An diesem Punkt macht Kreffel einen Punkt / hat Kreffel einen Punkt gemacht. : . (nicht im Sinn der Redensart ‚nun mach aber mal einen Punkt‘, sondern wörtlich, aber kann man *wörtlich* einen Punkt machen? Muss der nicht eher pünktlich gemacht werden oder vielmehr interpunktionell?)

Wie immer, der . ist gemacht und mit dem . ein erster Absatz. Nun wäre anzufangen mit dem Aufschreiben der Nachgedanken. Aber wie anfangen? Kann man denn überhaupt fragen ‚*wie anfangen*‘, wenn man, wenn man das fragt (und spätestens damit), schon angefangen hat? Und nicht nur mit dem Text, dem Aufschreiben der Nachgedanken, sondern überhaupt. Denn um damit anfangen zu können, muss man ebenso überhaupt schon angefangen haben, wie man noch nicht am Ende sein darf, denkt / dachte Kreffel.

Ein guter Anfang wäre, sich vorzustellen. Das wäre zwar ein Anfang vor dem Anfang des Aufschreibens der Nachgedanken, aber immerhin ein Anfang und so gut wie jeder andere, wenn man denn, um anzufangen, je schon angefangen haben muss. Also: Hier schreibt / hat geschrieben Professor Detlef Kreffel. Geboren nach dem letzten großen Krieg (in seiner Weltgegend), aufgewachsen in friedlichen und bald auch wohlhabenden Zeiten, in einer zum Denken anregenden Umgebung, in der einer leicht auf den Gedanken kommen konnte, Denker werden zu wollen. Dass das ein komischer Gedanke ist, hat Kreffel erst später gedacht. Denn wie kann man denn eine Hilfstätigkeit – z. B., wie erwähnt und angemerkt, beim Aufschreiben und beim Lesen von Gedanken – zu einer Haupttätigkeit machen wollen? Denkt man denn nicht, um zu handeln und zu leben? Eigentlich ja, d.h. in der Regel schon. Aber manche denken auch einfach so, ohne um zu. Und so einer hatte Kreffel werden wollen; er meinte, was mit dem Handeln und Leben werden

gedankenlos, Nachgedanken aufschreiben kann, so wenig lesen – denkt Kreffel/ hat Kreffel gedacht. Manchmal markiert die Schrägstrich-Schreibweise auch nur Formulierungsalternativen, zwischen denen Kreffel schwer entscheiden kann. Auch das wird einem geneigten Leser durch Nachdenken deutlich werden.

sollte, würde sich schon finden. Es hat sich auch gefunden – Kreffel ist Privatdozent für Philosophie geworden – und geblieben. Das Berufsziel der Denkerlaufbahn in der Gesellschaft seiner Zeit, Universitätsprofessor und Staatsbeamter, also Denkbeamter zu werden, hat Kreffel nicht erreicht. Obwohl er sich berufen fühlte, ist er nicht berufen worden. Als sich herausstellte, dass er auch nicht berufen werden würde, war es schon etwas spät am Tage. Da hatte sich Kreffel so an das Denken gewöhnt, dass er auch nichts anderes mehr machen wollte – obwohl ihm gerade da der Gedanke kam, wenn es ein komischer Gedanke sei, Denker werden zu wollen, dann doch auch, ein Denker sein und bleiben zu wollen. Trotzdem hat Kreffel einfach weiter gedacht, ohne Amt. Aber nicht ohne Titel, denn den Titel Professor hat man ihm schließlich doch verliehen, als eine Art Trostpreis. Als Trost war das schlecht, als Preis ganz gut. Denn den Titel hatte man einst auch seinem Vater verliehen und so war Kreffel wenigstens darin seinem Vater ebenbürtig geworden. Andererseits – für seinen Vater war das kein Trostpreis gewesen, sondern einfach ein Preis – denn der hatte die Denkerlaufbahn gar nicht einschlagen wollen, der war gleich Prediger geworden – für die eine Spielart der öffentlichen Religion in seiner Gesellschaft (nicht die ‚richtige Religion‘, wie man im Rheinland sagt, denn deren Prediger haben ja keine Kinder, jedenfalls nicht offiziell; einmal hat Kreffel allerdings gehört, auch manche Priester der richtigen Religion hätten schon das eine oder andere Kind und die Kirche zahlte für die Gottesmännerbankerte sogar, damit die Fehlritte ihrer Funktionäre unter dem Teppich bleiben. Nachdem ihm ein Ex-Ordensmann einmal erklärt hatte, ‚Zölibat‘ heiße ja nur Ehelosigkeit, nicht Unbeweibtheit, hat Kreffel das sogar geglaubt). Andererseits: auch für seinen Vater war die Berufung zum Professor ohne die dabei üblicherweise vorausgehenden Initiationen im Verhältnis zu seinem Vater, Kreffels Großvater, ein Trostpreis. Denn Kreffels Großvater, den Kreffel gar nicht kennen gelernt hat, war richtiger Professor, für Seelenheilkunde. Hat davon aber nicht lange etwas gehabt, weil er früh gestorben ist. Und um die Professorengenealogie vollständig zu machen – auch Kreffels Urgroßvater hatte als ein Schulmann, der am Ende seines Lebens im Unterrichtsministerium einer Provinz seines Landes tätig war, den Professorentitel ehrenhalber verliehen bekommen – also wieder als Preis, jetzt aber nicht zum Trost, sondern in Anerkennung von Verdiensten um die Prüfungsordnungen der Schulen seines Amtskreises in den Fächern Mathematik, Physik und Leibesübungen.

Von diesem Urgroßvater hat Kreffel erst mehr erfahren, als er kürzlich einen späteren runden Geburtstag feierte und eine Verwandte ihm einen Nachruf auf den Vorfahren schickte samt einem Lebensbild der Witwe und einem gedruckten Vortrag des Verewigten vor einem Lehrerbildungsseminar – über das Problem der Willensfreiheit. Der Nachruf auf den Vorfahren hat Kreffel mehr interessiert als der Vortrag vom Fach. Der Vorfahre war am Ende des ersten großen Krieges gestorben, aber nicht am Krieg, sondern an den Folgen einer Tumoroperation. Der Nachruf hat diesen Tod doch mit dem Krieg in einen Zusammenhang gerückt – der große Schnitter sei eben unersättlich und ernte auch an der Heimatfront. Der Nachrufer, der so begann, fuhr unter anderem so fort: Wer noch Sinn hatte für kindliche Reinheit des Gemüts, für Pflichtbewusstsein und Redlichkeit der Gesinnung, habe sich dem Zauber der Persönlichkeit des Verewigten nicht entziehen können. Als ein einfacher Mensch, einfach von Herkunft, Lebensweise und Art; als ein aufrechter Mensch, gerade in Haltung, Gesinnung und Tat; als ein guter Mensch, warmherzig in Familie, Leben und Amt: So steht der Geliebte vor uns, so bleibt er in uns leben ewiglich. Er sei ein Segen für viele geworden, weil ihm mit der Berufung in das Amt eines Geheimen Rates bei der Schulaufsicht ein großer Wirkungskreis gegeben worden sei – da habe sich seine gottgeschenkte Kraft gezeigt. Mit den Prüfungsordnungen für seine Lehrfächer habe er der Oberrealschule Grundlage und Wert geschaffen; der gesamten Jugend vor allem durch die Pflege der Turnspiele und Wanderungen genützt. Auch er selber habe noch als Staatsbeamter in Reih und Glied an deutschen Turnfesten teilgenommen. Bei einer Schulweihe habe der Verewigte ausgeführt, der Geist der Straffheit, des rastlosen Fleißes und der unbedingten Zuverlässigkeit vor allem solle in den geweihten Räumen heimisch sein – daneben aber auch die Liebe zu einer reichen Innenwelt hoher Gedanken und freundlicher Gefühle. Außerdem betonte der Nachrufer mehrfach die unbeugsame vaterländische Gesinnung des Verewigten, der den Sieg seines Landes im großen Völkerringen auch deshalb herbeisehnte, weil man sich doch einmal vorstellen möge, was mit der deutschen Schule geschehe, falls die Engländer siegen würden. Neben dieser Eulogie nahm sich das Lebensbild der Witwe für Kreffel ein wenig blass aus. Nur dass bei einer Turnfahrt in den Sachsenwald die fröhliche Schar in Begleitung des Verewigten vom kaiserlich zwangspensionierten eisernen Reichskanzler Bismarck empfangen wurde und es ein Höhepunkt in seinem Leben wurde, dass er Hand in Hand und

Aug' in Auge mit dem großen Manne stehen durfte und seiner Ansprache gewürdigt wurde, wirkte in diesem Lebensbild farbig. (Als Kreffel bei dieser Metapher stutzte, erschienen ihm beide, Nachruf und Lebensbild, eher bräunlich, wie alte Fotografien.)

Kreffel war von seinem ihm bis dahin gänzlich unbekanntem Vorfahren recht beeindruckt, als er dies las. Von ihm würde man nach seinem Tode all das gewiss nicht sagen können. Da war er definitiv ein Abstieg, nur älter geworden als sein Urgroßvater war Kreffel an seinem runden Geburtstag, an dem er von ihm erstmals Näheres erfuhr (übrigens war Kreffel auch älter geworden als der Großvater und der Vater, die noch früher gestorben waren als der Urgroßvater). Also im Lebensalter ein Aufstieg, in allem anderen ein Abstieg. Im Alter sogar ein Gipfel, denn kein Kreffel würde älter werden als Kreffel schon geworden war und vielleicht noch werden würde – er war der letzte dieses Namens, denn seine Töchter trugen den Namen seiner Frau. Kreffel war der letzte. Der älteste Vorfahr, von dem Kreffel wusste, eben sein Urgroßvater, von dem der Nachrufer auch rühmte, dass er eben kein Schreibstubemensch gewesen sei, hätte gewiss auch geurteilt, dass Kreffel nicht nur der letzte, sondern das Letzte sei.

Denn Kreffel war das, was man einen vaterlandslosen Gesellen nannte, für ihn galt *ubi bene ibi patria*. Und Kreffel hatte als nicht beamteter Denker nichts getan, wofür ihm ein Preis verliehen worden wäre oder hätte verliehen werden können. Er hatte im Verborgenen gelebt und nach seinem Tod würde man von ihm (mit einer Briefstelle des Horaz) allenfalls sagen können *Nec male vixit, qui natus moriensque fefellit*: Der hat nicht schlecht gelebt, der im Verborgenen geboren wurde und starb. Kreffel hatte sich das Motto *Ἄθε βιώσας*, ‚Lebe im Verborgenen‘ nicht ausgesucht, aber es hatte sich so ergeben. An der lateinischen Fassung aus Horaz, die er im Büchmann gefunden hatte, gefiel ihm, dass das lateinische ‚fallere‘ vor dem bei Horaz gebrauchten ‚verborgen bleiben‘ auch ‚täuschen, betrügen, enttäuschen, beseitigen‘ bedeuten konnte – das Wort griff so richtig ins volle Leben, schien ihm.

Kreffel hat nicht preiswürdig gedacht, sondern einfach so, über dies und jenes, alles Mögliche, Gott und die Welt. Hier wäre die Schleife von oben wieder am Platze, aber die wird aus Platzgründen weggelassen, – sie kann ja oben (S.) nachgelesen werden. Irgendwann ist Kreffel in seinem unberufenen, unbeamteten und unpreiswürdigen Denkerleben dahin gekommen, über dieses selbst

nachdenken und sich klar werden zu wollen. In diesem Zusammenhang kam ihm auch der Gedanke, seine Gedanken darüber aufschreiben zu wollen als Nachgedanken. Deshalb schreibt Kreffel dies / hat er dies geschrieben. Über Kreffel. Über sich. Ein geneigter Leser hat hier eine kurze und auch nicht zu verlängernde Klärung der in Kreffels Lebenszeit gern und in allen möglichen Zusammenhängen erörterten Motivationsfrage, hier der diese Aufzeichnungen betreffenden Motivationsfrage.

Eine Frage, die Kreffel in seinem Nachdenken über sich und deshalb auch in seinen Nachgedanken sehr beschäftigt hat, war die Frage: Hat das Leben einen Sinn? Und wenn ja, welchen? Und wenn nein, warum nicht? Kreffel war bescheiden geworden in seinem Denkerleben und stellte die Frage daher in Bezug auf sich: Hat Kreffels Leben einen Sinn? usw. Wie sollte er aber auf eine so umfassende Frage antworten? In einem Satz, wie die Satzfrage nahe legt? Wieso machte ihm die Frage solche Schwierigkeiten, wenn sie sollte in einem Satz beantwortet werden können? Kreffel fand sich bald wieder in dem Wirrwarr, den er mit dem Verabschieden von Gott und der Welt (allem Möglichen) als Thema seines Denkens hoffte hinter sich gelassen zu haben, weil man mit einem Wirrwarr ja nicht anfangen kann. Und da ist Kreffel noch einen Schritt zurück gegangen, und hat sich erst einmal gefragt, was denn ein Sinn des Lebens, seines Lebens überhaupt sein könnte, wenn es ihn gäbe und auch wenn es ihn nicht gäbe; wie ein solcher zu verstehen, wie der Ausdruck ‚Sinn des Lebens‘ überhaupt zu verstehen sei, woran er zu erkennen wäre, wenn es ihn gäbe. Er dachte, wenn das ihm klar wäre, müsste die Frage, ob das Leben, sein Leben einen Sinn hätte, einfach zu beantworten sein – wenn auch vielleicht nicht in einem Satz. Zur Beantwortung dieser Frage hat er (auch mit Hilfe des Wörterbuches) überlegt, was sonst alles ‚Sinn‘ genannt werde und ob eine der vielen Bedeutungen des Ausdrucks für einen ‚Sinn des Lebens‘ passte.

Allerdings ist das so sehr verkürzt dargestellt. Denn Kreffel ist von Gott und der Welt, allem Möglichen, auf den Sinn des Lebens als das eigentliche, jedenfalls vordringliche Thema gekommen und von da aus auf die scheinbare Vorfrage, wie denn ‚Sinn‘ in ‚Sinn des Lebens‘ überhaupt zu verstehen sei. Nach seiner Erinnerung ging das so: Der Denker, von dem Kreffel am meisten gelernt haben wollte, hatte als junger Mann – also zu einem Zeitpunkt seines Lebens, als er noch nicht ganz der Denker war, von dem Kreffel am meisten gelernt hat, geschrieben:

Er wisse von Gott und dem Zweck des Lebens erst einmal, dass diese Welt ist. Dass etwas an ihr problematisch sei, was wir ihren Sinn nannten – und dass man gerade dies Problematische, den Sinn der Welt, Gott nennen könnte. Der Denker hat dann auch noch das Leben mit der Welt gleichgesetzt – wohl weil die Welt für uns nur ist, sofern wir sie erfahren und weil er irgendwie die Erfahrung der Welt mit dem Leben gleichsetzte; und unter diesen Voraussetzungen hatte er konsequent geschlossen, dass Gott der Sinn des Lebens sei. Kreffel war lange sehr beeindruckt von dieser Kette von Schlussfolgerungen, aber irgendwann kamen ihm Zweifel. Und zwar, weil der Denker seine auf das Ganze gehenden Proklamationen mit Zügen der Religion (der ‚richtigen‘), in der er aufgewachsen war, verknüpfen wollte. Kreffel war auch in einer Religion aufgewachsen (nicht der richtigen, das hat es ihm leichter gemacht, sie zu verlassen, aber viel leichter nicht). Und da konnte er dem ihn als überlegen beeindruckenden Denker widersprechen. Denn der Denker meinte, an Gott als Sinn des Lebens, an den das Gleichnis vom Vater geknüpft werden könne, denke man im Gebet – das Gebet sei geradezu der Gedanke an den Sinn des Lebens. Dagegen dachte Kreffel: Beten kommt doch von bitten. Und wenn man betet, denkt man nicht nur an Gott oder den Sinn des Lebens, sondern bittet Gott (oder dankt ihm – das wäre schon eher, wenn auch vielleicht nur lautlich, mit dem bloßen Denken in Zusammenhang zu bringen). Zum Beispiel für oder um das tägliche Brot (eine Bitte, die Kreffel als dem Ausüben einer brotlosen Kunst, des Denkens, besonders einleuchtete). Dann kann, dachte Kreffel, doch nicht einfach Gott der Sinn des Lebens sein (denn der war doch alles Mögliche), sondern sein Tun, oder seine Macht dazu oder noch eher sein Wille. Das Gebet, so dachte Kreffel, wendet sich an Gottes Willen und erbittet, dass Gottes Wille für den Beter gut sein möge. Und er erkennt dabei Gottes überlegene Macht an – der Kelch möge am Beter vorübergehen, aber nicht des Beters, sondern Gottes Wille geschehe – so hatte der Beter gebetet, der mit seinem Gebetsglauben die Religion in seiner Weltgegend vor langer Zeit begründet hatte.

Gott war also nicht selbst der Sinn der Welt und des Lebens, sondern allenfalls sein Wille. Aber woran war der zu erkennen? Die Auskunft „an seinen Geboten“ konnte nach Kreffels Einsicht nur ein Teilantwort sein, wenn die Frage darauf ging: Woran an dem, was auf ein Gebet hin oder jedenfalls auf es folgend geschah, war Gottes Wille zu erkennen? Denn manches, was geschah, erfüllte Gottes

Gebote, manches auch nicht. War dann einfach alles, was geschah, erbeten oder nicht, und sogar das den Wünschen des Beters Zuwiderlaufende Gottes Wille (worauf Kreffel die Klausel ‚nicht mein, sondern dein Wille geschehe‘ zu deuten schien)? Machte dann das Gebet überhaupt einen Unterschied? Kreffel erschien diese Überlegung nicht unfrohm und vor allem nicht unrichtig. Unfrohm nicht, weil die Selbstauskunft des Gottes der Religion auf die Frage, wer er denn sei, Kreffel genau darauf hinauszulaufen schien. Lautete sie doch: ‚Ich werde sein, der ich sein werde‘ (Kreffel hatte sich belehren lassen, dass die Sprache, in der diese Selbstauskunft gegeben worden sein sollte, hier eher die Zukunftsform gebraucht als die Gegenwartsform des sprichwörtlichen ‚Ich bin, der ich bin‘.) Mit der Zukunftsform schien sich Gott in seiner Selbstauskunft einfach mit dem weitergehenden Geschehen gleichzusetzen, mit allem Geschehen. Und das war ja auch als konsequent verständlich, wenn Gott alles Mögliche und damit auch, als Teil dessen, alles Wirkliche war. Dann aber mochte zwar Gottes Wille der Sinn der Welt und des Lebens sein, aber die Frage, sofern sie sich auch auf das tatsächliche Geschehen, nicht nur die Vorschriften für das Geschehen, Gottes in seinen Geboten ausgedrückten Willen bezog, war ja dann mit der Auskunft der Religion gar nicht beantwortet – worin besteht denn der Sinn von allem, was nach Gottes Willen geschieht? Das war nach wie vor eine offene Frage. Die Antwort, darin, dass es Gottes Wille ist, führte einen und also auch Kreffel gar nicht weiter und machte ihm klar, dass gar nicht klar war, wonach die Frage nach dem Sinn von allem fragte. Die Antwort der Religion auf diese Frage konnte also für Kreffel – und Kreffel dachte: nicht nur für ihn – jedenfalls nicht am Anfang stehen und ob sie in seinen Nachgedanken irgendwann am Ende stehen könnte, das ließ Kreffel, als er in seinen Nachgedanken bis an diesen Punkt gelangt war, erst einmal auf sich beruhen. Denn problematisch an Welt und Leben war nicht erst, was man ihren Sinn nennt, sondern schon, wonach gefragt wird, wenn nach dem Sinn von Welt und Leben gefragt wird. So kam Kreffel zu der Frage nach dem Sinn oder der Bedeutung von ‚Sinn‘ in der Frage nach dem Sinn von Welt und Leben. Und diese Frage versuchte er durch Ausprobieren zu klären – indem er überlegte, was man sonst alles den Sinn von etwas nannte und inwiefern das auf den Sinn von Welt und Leben passte oder nicht passte.

Kreffel fand grundsätzlich vier Möglichkeiten, vom ‚Sinn von etwas‘ zu sprechen. Der Uhrzeigersinn ist ein Sinn – die Richtung, in der der Uhrzeiger läuft. Was

jemand tut, kann einen Sinn haben oder nicht – er liegt, grundlegend, wenn auch vielleicht nicht ausschließlich, in dem, was er mit seinem Tun beabsichtigt oder zu erreichen strebt (hier spricht man auch von Zweck, Ziel). Jemand kann einen Sinn für Musik haben oder für Schönheit – da redet man von einer Fähigkeit, Musik zu machen oder zu hören und genießen bzw. sich an Schönheit zu freuen. Und schließlich kann das, was jemand sagt, Sinn haben oder nicht, sinnvoll sein oder sinnlos bzw. sogar unsinnig oder sinnwidrig. Da ist der Sinn von etwas das, was verstanden wird oder werden kann. Das schienen Kreffell die grundsätzlichen Möglichkeiten zu sein, den ‚Sinn‘ von etwas zu verstehen. Er hatte sie mit Hilfe des Wörterbuchs gefunden und in dessen Einteilungen nur ein wenig zusammenfassende Ordnung gebracht. (Der Gebrauch des Wörterbuchs schien Kreffell seiner Absicht, selbst zu denken, nicht zu widersprechen – erstens musste er ja das, was das Wörterbuch sagte, selbst verstehen und ihm dazu nachdenken; zweitens war es ja von gelehrten Leuten verfasst und deren Denken grundsätzlich zu misstrauen sah er keinen Anlass, wo er ihm so oft zustimmen konnte, ja musste. Kreffell glaubte keineswegs, jedes Rad neu erfinden zu müssen.)

Wenn er nun die vier grundsätzlichen Möglichkeiten, denn Sinn von etwas (oder jemandem – wenn es um Fähigkeiten ging) zu verstehen, auf den Zusammenhang mit dem Sinn der Welt und des Lebens anzuwenden versuchte, stieß Kreffell auf die Schwierigkeit, dass keine der Möglichkeiten als solche zu passen schien. Das Leben hatte wohl eine Richtung – in der Zeit verlief es von der Geburt zum Tod. Aber diesen bloß tatsächlichen zeitlichen Verlauf zum Sinn des Lebens zu erklären, schien Kreffell im Blick auf das Leben nur zu wiederholen, was ihm schon an der religiösen Antwort, Gottes Wille sei der Sinn der Welt und des Lebens, unbefriedigend schien – etwas bloß Tatsächliches mit der Auszeichnung, als solches Sinn zu haben, zu versehen, wie immer es beschaffen sein mochte. Musste man das Leben nicht auch sinnlos finden können? Und seine Richtung von der Geburt bis zum Tod hat es ja auch dann auf jeden Fall. Aber bei diesem Gedanken stockte Kreffell. Er wurde darauf aufmerksam, dass die Frage, ob man das Leben nicht auch sinnlos finden können muss, wenn es sinnvoll soll sein können, mehrdeutig ist. Das eigene Leben kann einem manchmal sinnlos vorkommen. Aber das Leben anderer? Auch das mag einem so vorkommen können, aber zum Leben anderer hat man ja selbst nur dann etwas zu sagen, wenn man gefragt wird (es sei denn, man habe Pflichten und Rechte in Beziehung auf

das Leben anderer, z.B. als Erziehungsberechtigter). Wenn man das Leben eines anderen als sinnlos beurteilte und das äußerte, würde der Beurteilte doch wohl sagen: „Kümmere dich um dein eigenes Leben. Ob mein Leben sinnvoll ist oder nicht, habe ich zu beurteilen, nicht du.“ Der Sinnlosigkeits-Beurteiler sagte über das Leben des anderen eigentlich nur: „So ein Leben möchte ich nicht führen, das erscheint mir ‚sinnlos‘“ – redete also im Beurteilen des anderen eigentlich nur von sich. Das schien Kreffel ein wichtiger Punkt, der den möglichen Sinn des Lebens von dem der Welt trennte. Auf den Sinn des Lebens schien ein Ausdruck zu passen, den Kreffel bei einem ihm allgemein sehr überschätzt erscheinenden deutschen Philosophieprofessor gelesen hatte – Jemeinigkeit. Ob das Leben sinnvoll ist oder nicht muss der das Leben Führende selbst beurteilen, für sein eigenes Leben, nicht für das anderer (und die andern ebenso nicht für seins). Auf diesen ihm wichtig erscheinenden Punkt wollte Kreffel zurückkommen nach Abschluss des Ausprobierens, welcher Sinn von ‚Sinn‘ für den Sinn des Lebens in Frage kommt (die Welt ließ er nach der angestellten Überlegung erst einmal auf sich beruhen). Der Sinn ‚Richtung‘ nicht als solcher, das war das Ergebnis der Überprüfung für die erste Möglichkeit.

Die zweite Möglichkeit, ‚Sinn‘ als Absicht oder Zweck zu verstehen, schien Kreffel als solche auch nicht in Frage zu kommen. Handelnde und Tätige haben Absichten oder Zwecke und Ziele, abgeleiteter Weise auch ihre Handlungen und Tätigkeiten/Taten. Aber das Leben müsste eine Handlung oder eine Tätigkeit sein, damit dieser Sinn von ‚Sinn‘ in Frage käme. Und das schien Kreffel offensichtlich – wir führen Handlungen und Tätigkeiten im Leben aus (und führen darin unser Leben), aber das Leben ist darum nicht nur Handlung oder Tätigkeit, sondern auch und in vielen Hinsichten Widerfahrnis – das, was nicht wir tun, sondern uns von anderen angetan wird oder uns durch den Lauf der Dinge zustößt, eben widerfährt. Das Leben enthält vieles auch nicht Beabsichtigte, als Zweck und Ziel Verfolgte. Es scheint sogar selbst, nach seinem Anfang in der Geburt, für die man nicht gefragt worden ist, und seinem Ende im Tod, der einem irgendwann zustößt, wesentlich ein Widerfahrnis zu sein. Könnte es nicht trotzdem einen Zweck und ein Ziel haben? Ja, eines, das der sein Leben Führende sich setzt. Aber das hieße ja nur, dass er seine vielen Absichten und Ziele einem Beherrschenden unterordnet. (Und dann geht ja auch im Leben mit beherrschendem Zweck trotzdem nicht alles nach den eigenen Absichten und Zielen.) Denn die anderen können ihm doch den

Zweck seines Lebens nicht bestimmen (wenn sie nicht einmal seinen Sinn sollten folgenreich beurteilen können, wie der wichtige Punkt Kreffel zu besagen schien). Und wenn es wieder Gott sein sollte, der einem den Zweck des Lebens bestimmt, tauchte die Schwierigkeit wieder auf, die zur selbständigen Stellung der Frage nach dem Sinn erst geführt hat – wie weiß man von Gottes Bestimmung, wie kann man sie erkennen? Der wichtige Punkt schien außerdem auch gegen eine Bestimmung des Lebenszwecks durch Gott zu sprechen, selbst wenn man sie erkennen könnte. Denn die Jemeinigkeit des Sinns des Lebens wäre dann ja allenfalls für die Beurteilung gewahrt, nicht auch für die Bestimmung, soweit denn Bestimmung von Zwecken und Zielen an der des Lebenssinns beteiligt ist. Das schien Kreffel ein zweiter wichtiger Punkt. An der Stelle, die er in seinen Gedanken erreicht hatte, könnte im Blick auf Gott nur von einer Bestimmung des Menschen (und damit auch seiner) zu einem gottgefälligen Leben die Rede sein, nicht von einem Sinn des Lebens, den der das Leben Führende selbst finden und bestimmen sowie beurteilen muss. Das scheint nur in Situationen möglich, in denen der Glaube an eine von Gott (oder der Natur oder der Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen vorgegebene) Bestimmung des Menschen (jedes, aller) nicht mehr allgemein ist. Jedenfalls schien auch die Erklärung von ‚Sinn‘ als Absicht und Zweck nicht als solche auf den Sinn des Lebens zu passen. Einen Sinn des Lebens analog zu dem Sinn für Musik oder Schönheit schien es Kreffel schon gar nicht zu geben. Zwar kannte er manche Zeitgenossen, denen es mit ihrem Leben beneidenswert leicht erging, aber das lag nicht an einer besonderen Fähigkeit, die sie gehabt hätten, sondern an Geschick und Glück, vor allem glücklichen Umständen. Diese Möglichkeit schien Kreffel kein weiteres Nachdenken zu lohnen, sie schied aus. Blieb die Möglichkeit, ‚Sinn‘ als Verständlichkeit zu verstehen. Und da wiederum war sich Kreffel sicher, dass diese Möglichkeit bestimmt beteiligt wäre am Sinn des Lebens. Denn wenn man nach dem Sinn des Lebens fragen konnte, musste eine mögliche Antwort ja jedenfalls verständlich sein und verstanden werden. Aber das Leben war doch ebenso gewiss kein sprachlicher Ausdruck oder Text, den man einfach nur verstehen müsste und könnte. Das wäre ein analoger Fehler zu dem von Kreffels Hauptlehrer, das Gebet nur als Gedanken an Gott und den Sinn des Lebens aufzufassen und nicht als an Gottes Willen gerichtete Bitte und Dank. Das Leben mag in Handlungen und Tätigkeiten bei Weitem nicht aufgehen

und nicht einmal zunächst bestehen, aber es hat doch eine praktische Seite, die nicht nur verstanden werden will, sondern bewältigt und geführt. Also reichte auch der Sinn von ‚Sinn‘ als Verständlichkeit als solcher nicht, zu verstehen, was unter einem Sinn des Lebens auch nur verstanden werden kann.

Und ebenfalls also führte das Ausprobieren der vier Möglichkeiten, die Kreffel sah, zu keinem befriedigenden Ergebnis. Und als Kreffel das eingesehen hatte, hat er sich wieder einmal interpunktionell verhalten und einen Punkt gemacht: .

Der Punkt bedeutete eine lange Pause. Danach erschien es Kreffel, dass er anders hätte anfangen müssen, denn das schulmäßige Entwickeln des möglichen Sinns von ‚Sinn‘ im Kontext der Wendung ‚Sinn des Lebens‘ war ja vielleicht nicht von allgemeinem Interesse (also von Interesse auch außerhalb der Schule, für die wir ja angeblich nicht lernen, sondern für das Leben). Aber wo er nun einmal so angefangen hatte, wollte er da auch weiter machen. Dass ‚Sinn‘ bei ‚Sinn des Lebens‘ etwas anderes heißen müsste als in den anderen Kontexten, auf die sich die Angaben im Wörterbuch, die Kreffel nur ein wenig geordnet hatte, stützten, weil keine von den in ihm vorkommenden Möglichkeiten als solche auf den Sinn des Lebens passte, das schien Kreffel die richtige Folgerung aus seinen Versuchen. Drei Punkte waren aus ihnen auf jeden Fall festzuhalten:

Der Sinn hatte etwas mit Verständlichkeit zu tun, ging aber darin nicht auf.

Der Sinn hatte nicht nur etwas mit den Zielen und Zwecken des Handelns im Leben zu tun, weil das Leben selbst nicht nur Tätigkeit oder Handlung, sondern in vielen Hinsichten auch Widerfahrnis ist und irgendwie eine Kombination aus vielem.

Der Sinn des Lebens war in erster Linie der, den der das betreffende Leben selbst Führende als solchen erfuhr und beurteilte, er war mit dem Wortmonstrum des überschätzten Philosophieprofessors ‚jemeinig‘.

Zu seinem gleichsam definitorischen Vorschlag kam Kreffel, als er überlegte, dass ihn der Sinn seines Lebens gar nicht ununterbrochen beunruhigte, sondern nur beim ausdrücklichen Nachdenken – in seinem Fall nach einem schon lange gelebten Leben. Das war zwar Zufall, aber es erschien ihm von allgemeiner Geltung, dass wir irgendwie immer schon zu spät kommen, um die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten, weil wir dafür, die Frage überhaupt zu

stellen, stets schon gelebt haben und leben müssen. Das Leben war in diesem Sinn vorgegeben für die Frage nach seinem Sinn. Es war von Tag zu Tag zu leben (man musste morgens aufstehen, wenn man nicht im Bett bleiben wollte, man musste für seinen Lebensunterhalt sorgen, sich kleiden, ernähren, beschäftigen, seinen Pflichten genügen und sich unterhalten). Wenn das Leben einen Sinn hatte, dann musste er in dem je schon tagtäglich gelebten Leben stecken. Und da kam Kreffel der Gedanke, dass das von Tag zu Tag gelebte Leben ja verstanden werden konnte und musste – man lebte nicht einfach so, ohne zu verstehen, dass man lebte, was man tat und was einem widerfuhr. Das war nicht besonders anspruchsvoll zu verstehen – man verstand sein Leben schon, wenn man die Frage beantworten konnte, was man da eigentlich tue oder was mit einem geschehe. Und irgendeine Antwort auf diese Frage konnte jeder geben, der wach war und sprechen gelernt hatte, also jeder. Kreffel würde z.B., wenn ihn jetzt jemand fragte, was er denn tue, sagen können: Ich schreibe Nachgedanken auf über das angemessene Verständnis von ‚Sinn‘ im Kontext der Frage nach einem ‚Sinn des Lebens‘.

Das war ein Punkt, aber der reichte nicht aus (so wenig wie das Gebet nur ein Gedanke an der Sinn des Lebens war oder das Leben nur ein Text, den man verstehen muss). Und wenn der Sinn nicht einfach ein zu verstehender Zweck oder ein Ziel war, das ein anderer (vielleicht Gott mit seinem Willen) vorgegeben hatte (das Leben als Tatsache war vorgegeben, aber nicht sein Sinn), und wenn es andererseits nicht nur ein Zweck oder Ziel war, was den Sinn ausmachte (weil das Leben nicht nur Tätigkeit oder Handlung, sondern auch Widerfahrnis ist), dann musste zur der Verständlichkeit des Getanen und Erfahrenen noch etwas hinzukommen, das dessen Verständlichkeit auf das praktische das Leben von Tag zu Tag führen Müssen bezog. Das Hinzukommende nannte Kreffel die Annehmbarkeit des Lebens und definierte den Sinn des Lebens als seine verständliche Annehmbarkeit für den das Leben Führenden. Denn zu dem, was uns widerfährt, können wir bestenfalls eine zustimmende oder ablehnende Einstellung einnehmen, das ist alles, was unserer Handlungsfähigkeit angesichts dessen bleibt, was in keiner Hinsicht Tätigkeit oder Handlung sein kann.

Kreffel sah sehr wohl, dass dieser Schluss, zu dem er gekommen war, im Ergebnis mit der Forderung der Religion übereinkommt, sich in den Willen Gottes zu ergeben. Trotzdem war ihm seine Erklärung lieber. Denn von Gott weiß man eigentlich nicht einmal, ob es ihn überhaupt gibt. Das Gebet setzt das einfach

voraus und die Lehre der Religion auch, denn die setzt ja sogar Götter im Plural voraus, wenn das erste Gebot der Religion den zweiten Satz enthält ‚Du sollst keine anderen *Götter* haben neben mir‘. Das Problem der Existenz Gottes war schon eins der Existenz der Götter und das stellte sich in der Zeit nicht, als Götter erfunden wurden, sondern wurde durch zuversichtliche Projektion als selbstverständlich positiv entschieden einfach vorausgesetzt. Mit der Existenz Gottes gab sich dann auch die polytheismuskritische Religion nicht ab, Beweise dafür haben sich erst Philosophen ausgedacht, aber da war Kreffel vom Fach und wusste, dass sie nicht funktionieren. Und ihm schien es redlicher, für das Verständnis nicht mehr vorauszusetzen, als man voraussetzen muss. Das Leben muss man für den Sinn des Lebens und die Frage nach ihm voraussetzen, Gott nicht. Deshalb war Kreffel seine Erklärung lieber, auch wenn er sah, dass sie im Ergebnis zu keiner anderen Einstellung führen konnte als die Religion auch empfahl – das war deren Problem nicht seins, er dachte mit dem mittelalterlichen Lateiner *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*: Seiende sollen nicht über die notwendigen Annahmen hinaus vervielfältigt werden.

In einer Hinsicht schien Kreffel die Formulierung seiner dürftigen Schlussfolgerung irreführend. Die Rede von verständlicher Annehmbarkeit des Lebens als Erklärung für seinen Sinn lässt es so aussehen, als ob das Leben vornehmlich oder überwiegend eine Last sei und ertragen werden müsste. Das war nach seiner Erfahrung nicht der Fall, dachte Kreffel, die meisten Menschen sind sehr selten verzweifelt und vom Leben bedrückt und leben meistens gerne (seine schwachen Stunden hat jeder). Aber darin schien ihm auch ein Missverständnis zu stecken: Annahme seines Lebens als verständlich und daher lebenswert schien ihm nicht nur in demütiger Ergebung zustecken, sondern auch in Dankbarkeit für alles Gute und Schöne, auch in Initiative, Antwort- und Einsatzbereitschaft (da müssen Gelegenheiten wahr-, Fragen und Herausforderungen angenommen werden – auch diese Formen können Widerfahrnisse annehmen). Am besten schien ihm die mit Annahme gemeinte Haltung in einem Gebet ausgedrückt, das Kreffel irgendwo einmal gelesen hatte und von dem er dann gelernt hatte, dass ihm fälschlich ein großes Alter angedichtet wird (tatsächlich soll ein Theologe namens Niebuhr es nicht lange vor Kreffels Geburt für Gottesdienste formuliert haben, die er in Amerika hielt). Es lautete sinngemäß: Gott gebe mir die Gelassenheit, die Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann; den Mut, die Dinge zu ändern und zu

beeinflussen, die ich ändern und beeinflussen kann; und die Erkenntnis oder Weisheit, beides voneinander jeweils unterscheiden zu können. Das Gebet schien ihm nur als adressierte Bitte irreführend, obwohl wahr an dieser Form zu sein schien, dass diese Haltung auch eher ein Geschenk ist, als eine Leistung – aber Kreffel schien, dass man sich durchaus um die Erreichung dieser Haltung bemühen kann.

Und schließlich war Kreffel des Umstands eingedenk, dass sich die Frage nach dem Sinn des Lebens selten ausdrücklich und den meisten Menschen ausdrücklich gar nicht zu stellen scheint. Nur von Neigung her nachdenklichen Menschen schien sich die Frage manchmal ausdrücklich zu stellen – vor allem jungen Menschen, wenn sie noch eine Orientierung und einen Weg im Leben suchen; und auch alte/n Menschen wie ihm selbst, wenn sie auf ein schon länger gelebtes Leben zurückblicken. Das schien ihm richtig an einer Bemerkung des Philosophen, von dem er am meisten gelernt zu haben meinte – dass die Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langem Nachdenken ausdrücklich klar geworden war, dann gar nicht sagen konnten, worin er bestand. Aber auch hier hatte er einen Widerspruch anzumelden – sie könnten es vielleicht schon sagen, halten es aber nicht der Mühe für wert. Sie verstehen ihr Leben in seinen Bezügen und seinen Vollzügen (Tätigkeiten, Handlungen und Widerfahrnissen) und können es annehmen, müssen es/seinen Sinn also nicht ausdrücklich formulieren. Aber Kreffel wollte in seinen Nachgedanken ja ausdrücklich machen, was ihm sein Leben sinnvoll (verständlich annehmbar) gemacht hatte und machte.

Hinter der im vorigen Satz berichteten Absichtserklärung ist sinngemäß wieder ein dicker Punkt zu lesen: . Denn Kreffel hatte Zweifel, ob den Sinn seines Lebens ausdrücklich zu machen, wirklich Sinn hatte. Er machte sich dann aber klar, dass diese Frage nur heißen konnte: Ob er es wirklich wollte. Da war er unsicher und er bat seine Frau, einen Blick auf das bisher Aufgeschriebene zu werfen. Ihm schien ihr Urteil ein ganz gutes Kriterium dafür, ob es Sinn hatte, was er hier unternahm, also ob er es wirklich wollen sollte. Und sie fand es immerhin so interessant, dass sie ihm riet es fortzusetzen. Dass dieses Urteil wegen der Zuneigung seiner Frau zu ihm parteiisch sein könnte, beunruhigte Kreffel nicht. Denn es verhielt/verhält sich so. Das hier Aufgeschriebene sind Nachgedanken, Dinge, die Kreffel schon einmal gedacht hat. Und natürlich hat Kreffel mit seiner Frau gelegentlich, ja sogar

oft über seine Gedanken gesprochen. Mit einem von ihm ansonsten verabscheuten, skrupellosen Politiker war Kreffel in dem einig, was dieser zu einer seiner Lieblingsbeschäftigungen erklärte – mit der eigenen Frau zu ratschen. Seine Frau kannte also seine Gedanken im Großen und Ganzen. Wenn sie die Form, die Kreffel ihnen hier gab/gegeben hat, trotzdem interessant genug für eine Fortsetzung fand, dann hatte das nicht trotz, sondern wegen genauer Kenntnis auf Grund von Zuneigung Gewicht. Kreffel jedenfalls fühlte sich ermutigt und auch nicht behindert durch das eine Bedenken, das seine Frau geäußert hatte – es sei nicht ganz klar, ob er über seine Gedanken oder über sein Leben schreiben wollte – gerade im Blick auf die vor dem letzten . berichtete Absichtsäußerung. Er dachte: Wenn sein Leben wesentlich in seinen Gedanken bestand(en hatte), dann durfte er, über sie in der Form von Nachgedanken berichtend, auch über sein Leben schreiben, wenn er sich nicht völlig in Autobiographie verirrt. Den Kontext der Fassung seiner Gedanken auch hinsichtlich der kontingenten lebensgeschichtlichen Zustände und Vorgänge zu formulieren, schien ihm sogar ein probates Mittel gegen die Erzeugung des Anscheins einer der Ratifikation durch das selbst Nachdenken der Leser unbedürftigen Objektivität. Und außerdem fand Kreffel das Bedenken seiner Frau ein wenig unfair. Sie hatte nämlich, nachdem er seine Gedanken unter einem sozial für ihn gebräuchlichen Namen in anderer Form als hier / in der Form von Nachgedanken aufgeschrieben hatte, einzuwenden gehabt, das alles sei ja möglicherweise richtig und insofern schön und gut, aber nicht, wie beabsichtigt, auch außerhalb der Philosophie verständlich. Daher sollte Kreffel sich um eine verständlichere Form bemühen. Und eben das tat Kreffel hier – und nun sollte ihr das auch wieder nicht recht sein? Das sollte sie dann nach der Fortsetzung hier noch einmal sagen.

Die beiden ‚Dinge‘, die neben dem Nachdenken Kreffel sein Leben nicht nur annehmbar und insofern sinnvoll, sondern wünschens- und lebenswert haben werden lassen, waren die Beziehungen zu andern, insbesondere Frauen, und die Musik, insbesondere selbst gemachte. Die Frauen kamen zuerst. Auch zeitlich. Als kleiner Junge ist Kreffel vornehmlich unter drei Frauen aufgewachsen – seiner jungen, bei seiner Geburt 19jährigen Mutter, ihrer sieben Jahre älteren Schwester und deren beider Mutter, seiner Großmutter. Männer kamen in dem Haushalt der Frauen nur am Rande vor – der der Großmutter war tot (als politisch und ‚rassisch‘ Verfolgter von seinen Verfolgern nach sieben Jahre langer Haft mittels einer

Giftspritze ins Herz ermordet); die Tante hatte wechselnde Freunde und sollte erst viel später heiraten; und sein Vater, der Mann seiner Mutter, war noch Student und vorwiegend auswärts an seinem Studienort in den ersten Jahren seines Ehelebens. Tatsächlich war Kreffel der, jedenfalls ein Heiratsgrund seiner jungen Eltern gewesen. Dabei hatte nicht etwa die Familie seiner Mutter auf einer Heirat zur Legitimierung der Schwangerschaft bestanden, sondern der Vater sich dazu aus Ehrgefühl verpflichtet gesehen – zwischen seiner Großmutter und seinem Vater soll es während der Schwangerschaft seiner Mutter mit Kreffel öfter einen scherzhaften Streit gegeben haben, bei dem die Großmutter stichelte ‚es wird ein Müller‘ (ihr Ehe- und seiner Mutter Mädchenname) und der Vater regelmäßig erwiderte ‚nein, ein Kreffel‘. Genau drei Wochen vor seiner Geburt wurde Kreffel durch die Eheschließung seiner Eltern ein Kreffel. Aber nach seinen faktischen Lebensumständen war er zunächst ein unter Frauen aufwachsender Müller. Da er lange das einzige Kind und das einzige männlicher Wesen im Haus war, ging es ihm strahlend, so weit sich Kreffel erinnern konnte. Sehr genau konnte er sich erinnern, dass ihm der Geschlechtunterschied schon früh auch an Gleichaltrigen deutlich wurde – Monika hieß das Mädchen und wohnte in der Mietswohnung über der der Müllerfrauen. Monika war die Partnerin von Kreffels Doktorspielen in einem großen Kleiderschrank in Monikas elterlicher Wohnung. Kreffel verstand die objektive Funktionalität des erstaunlichen und so überwältigend interessanten anatomischen Unterschieds als die von zusammengerolltem Geldschein und Sparbüchse. Von Vorteil für den frühen Erwerb dieser Kenntnis waren die liberalen Eltern Monikas, die als Psychoanalytiker nicht-repressiv erziehen wollten und die Kinder bei ihren Spielen unbehelligt ließen. Allerdings war Kreffel lange nicht sicher, ob es sich bei allen weiblichen Personen seines frühen Interesses so verhielt wie bei Monika – und also versuchte er wiederholt, sich zu überzeugen. Das hat seine Spuren auf dem Textzeugnis hinterlassen, das er in der ersten Klasse der Grundschule erhielt und in dem es hieß: Detlef ist ein verschmitzter Junge, der weit über sein Alter hinaus orientiert ist. Naturgemäß dauerte es noch ein Jahrzehnt, bis Kreffel von diesen Kenntnissen praktische Anwendungen zu machen versuchte. Das erste Mal, dass ihm tatsächlich zu sparen gelang, war eine hastige und freudlose Angelegenheit, obwohl Kreffel für sie den Arbeitsgemeinschaften vorbehaltenen Montagvormittag einer Schulwoche Ende März schwänzte. Überhaupt glaubte Kreffel später nicht die Theorie, dass sexuelle

Neugierde die Mutter aller Forschungslust sei, seine sexuelle Neugierde wies über sich und das bleibende Interesse am Umgang mit Frauen nicht hinaus und seine Forschungslust war nicht *Neugierde*, sondern eher Alt- oder Jeschongierde, wie sich herausstellen sollte.

Kreffel hat sich in einer längeren Pause davor gedrückt, hier weiter zu schreiben. So wichtig erst das Geschlechtsleben und dann die Liebe in seinem Leben waren, er bemerkte an sich Unlust, über seine vergangenen Beziehungen zu schreiben, irgendwie waren sie ja vorbei und es war gut, dass sie es waren. Er hätte auch sehr vereinfacht über seine Beziehungen schreiben können – Kreffel war in seiner jeweils aktuellen Beziehungen monogam. Seine erste Freundin fand er am Ende der Schulzeit und sie blieb es bis zum Ende des Studiums. Über diese Beziehung hatte Kreffel Tagebücher aus seiner Studienzeit, die er kurz vor dem Verfassen seiner Nachgedanken wieder gelesen hatte – und einen quälenden Eindruck zurückbehielt, der viel zu seiner Unlust, über diese und seine anderen Beziehungen zu schreiben, beigetragen hat. Denn diese Beziehung war von seiner Seite von Beginn an auf Vorläufigkeit angelegt, weil Kreffel sich über die Distanz des Bildungsniveaus seiner Familie und seines Umgangs zu dem seiner Freundin nur zu klar war. Wenn es Liebe war, dann Klassenliebe. Und sie stand nach der beschwingten Anfangszeit auch immer wieder vor einer Trennung, die dann durch die ausgebildeten Gewohnheit des sexuellen Umgangs immer wieder und immer weiter heraus geschoben wurde, so dass sie immer schwerer fiel und nur durch die Gelegenheit einer Untreue der Frau durch Kreffel beendet werden konnte. Selbst dann musste die Unterstützung eines beruflich bedingten Ortswechsels dazukommen.

Nach dem Ende seines mit der Promotion zum Doktor der Philosophie abgeschlossenen Studiums fand Kreffel nämlich die einzige Beschäftigung für ein Gehalt während seines ganzen Lebens – als Assistent an einem Philosophischen Institut einer mittleren Universitätsstadt in einer der Gegenden seines Vaterlandes mit besserem Essen und Wein als es sein Studienort gewesen war. Und während dieser Zeit fand Kreffel seine zweite Beziehung über längere Zeit, bzw. er wurde für sie gefunden. Denn die Frau, die er dann bald heiratete, gestand ihm später einmal, dass sie es, wenn sich eine gewisse Verwicklung nicht zu einem bestimmten Datum ergeben hätte, sie es bei einem anderen Neuankömmling auf

der dortigen Szene versucht hätte. Da ging die Ehe schon wieder auseinander, die mit einer im Wortsinn wahnsinnigen Verliebtheit begonnen hatte, aber dann trotz gleichen Bildungsniveaus und verwandter geistiger Interessen keine fortspinnende Gemeinsamkeit in anderen Dimensionen hatte ausbilden können. Geschieden wurde Kreffels erste Ehe nach einem erneuten Ortswechsel, nachdem die räumliche Distanz und eine neue Verwicklung die dafür erforderliche Klarheit befördert hatte – denn auch eine Trennung, die als notwendig eingesehen wird, schmerzt und die räumliche Distanz unterstützt den Widerstand gegen Rückfälle in ausgebildete Gewohnheiten. Kreffel nahm eine Arbeit in seinem Studienort an und seine Noch-Frau blieb an seinem ersten Arbeitsort, weil sie da selbst eine Arbeit als Lehrerin hatte und nicht aufgeben wollte. Dort angekommen, sah sich Kreffel bald auch nach einer neuen Gefährtin um und fand seine heutige Frau, die er schon aus der Zeit seines Studiums kannte. Er hatte mit ihr und anderen damals in einer der ersten Wohngemeinschaften von Studenten in der Stadt gelebt (eine der anderen eher fürchterlichen Erfahrungen der angeblich so glücklichen Jugendzeit) und ihr damals auch schon einen Antrag gemacht. Den aber hatte sie abgelehnt. Die beiden zogen sich mit dieser Episode ihrer Vorgeschichte gelegentlich auf – sie verteidigte ihre Ablehnung mit voraussehbarer Unverträglichkeit in den bewegten Zeiten des Studiums und damit, dass er diesen Antrag ja sogar vergessen hatte – tatsächlich hat sich Kreffel erst durch Lektüre seiner Tagebücher aus dem Studium von der Tatsächlichkeit dieser Episode überzeugen müssen. Jetzt aber war seine Frau frei und auch bereit zu einer Beziehung zu Kreffel – und die Zeit überwindende Gemeinsamkeit, die für die Dauer einer Beziehung nach ihrem verliebten Anfang ausgebildet werden muss, war zwischen Kreffel und seiner Frau bald die übliche, gemeinsame Kinder haben zu wollen. Geheiratet hat Kreffel mit seiner Frau erst zur ‚Silberhochzeit‘ ihrer Beziehung, aus der drei schöne Töchter zunächst unehelich hervorgingen (und daher den Namen seiner Frau trugen und tragen). Die Beziehung war die meiste Zeit sehr glücklich, weil beide ausreichende Erfahrungen mit unglücklichen Beziehungen hatten und daher wussten, gelernt hatten, dass eine Beziehung Rücksichtnahme und Aufmerksamkeit verlangt. Die Sexualität war das ‚Fundament der Basis‘, wie sie manchmal scherzhaft und in Anspielung auf ein in der Jugend geteiltes ideologisches Engagement sagten, aber rückte doch an den Rand. Kreffel hatte als altkluger Jüngling oft gegen die Ehe polemisiert mit dem zynischen Diktum eines Dichters, von dem er einige Gedichte

auswendig konnte – sie sei eine Einrichtung zur Zählung des Geschlechtstrieb. Aber obwohl zynisch ausgedrückt, hatte Kreffel das auch so erfahren und war darüber auch nicht unglücklich. Ganz falsch erschien ihm, was seine Vater über die (seine) Ehe gesagt hatte – das Lebensverhältnis, an dem der Prediger gern exemplifizierte –: Erst komme man zusammen, weil man sich liebe (verliebt sei), dann liebe man sich, weil man zusammen sei. Das war Kreffels Erfahrung nicht. Er hatte den Eindruck, dass die Liebe mit der Dauer des Umgangs und dem Wachsen der Vertrautheit immer größer geworden ist, aber nicht auf Dauer und Vertrautheit als Gründe zurückgeführt werden kann. Liebe als Einstellung ist grundlos, deshalb auch nicht legitim zu fordern, sondern ein Geschenk; auch Liebe als Beziehung ist zuerst Geschenk, aber dann auch der Pflege und Kultivierung ebenso fähig wie bedürftig. Natürlich hat Kreffel bei einem für sein Leben so zentralen Verhältnis auch länger darüber nachgedacht, wie es über die eigene Erfahrung und deren Formulierung hinaus zu verstehen sei – was ist die Liebe, die manchmal, und anscheinend und glücklicherweise auch im Fall seines Verhältnisses zu seiner Frau, Personen ein Leben lang verbinden kann? Kreffel dachte kritisch von Positionen her, die er durch Lektüre oder Unterhaltung kennen gelernt hatte. Ein berühmter Philosoph hatte Liebe (als Einstellung, die eine Person hat oder die ihr entgegengebracht wird) als ‚Freude am Glück des anderen‘ erklärt (definiert). Kreffel erschien das zu eng und zudem durch eine problematische anthropologische Annahme der Glückssuche als Menschen notwendig beherrschendem Motiv belastet, die Begriffserklärung nicht in den Weg kommen sollte. Er meinte daher, den berühmten Philosophen verbessern zu sollen: Liebe als Einstellung ist ‚Freude am Dasein des anderen‘ (und an seinem Glück nur insofern, als der andere glücklich sein will) – Liebe als Verhältnis zwischen Personen die Wechselseitigkeit dieser Einstellung und daher die wechselseitige Annahme der Beteiligten als ganze Personen. Seinen zentralen Stellenwert hat das Verhältnis der Liebe aus dem Umstand, dass Personen sich selbst bewertende Lebewesen sind (zu ihnen im Prozess des Aufwachsens werden) und dies vor allem, insofern sie als noch Unmündige von ihren Erziehungspersonen in vielerlei Hinsichten bewertet werden – das ist richtig, das falsch; das erlaubt, das verboten; das gut, das schlecht etc. Und sie bilden sich an dem Druck dieser Bewertungen durch andere zu Personen, die wichtig zu nehmen sie als anfänglich Hilflose und stets Hilfsbedürftige zunächst nicht umhin können, indem sie deren Bewertungen

zu eigenen und sich dadurch von den anderen mehr oder weniger unabhängig machen. – Es bleibt aber lebenslang dabei, dass Personen bewertet werden – vor allem nach ihren Fähigkeiten, dem, was sie können und nicht können. Und im Kontrast dazu steht das Widerfahrnis der Liebe, in dem eine Person als ganze und nicht wegen einzelner Fähigkeiten bewertet und zwar positiv bewertet, umfassend angenommen wird. Wenn es gut geht, schon als Kind von den Eltern oder Erziehungspersonen – denn das erleichtert die Personwerdung wesentlich. Weil das Angenommensein in ganzer Person so selten und als Kontrast zur sozialen Form des Lebens, die in ihrem Bewertungsdruck ziemlich unbarmherzig ist, so sehr gesucht wird, ist das Verhältnis der Liebe im Leben der Personen und ihrer Erfahrung so zentral. So zentral, dass der soziale Gehalt des Liebesverhältnisses sogar den physischen Ausdruck in der Sexualität formen kann. Das ist dann zynisch und von außen als die Zähmung des Geschlechtstriebes beschreibbar, weil es (zusammen mit Wirkungen des Alterns im Allgemeinen) das ausbrechen Wollen in andere Beziehungen und flüchtige Abenteuer idealiter völlig verschwinden lässt.

Die Liebe und ihre Zunahme in allem Abnehmen, das das Älterwerden mit sich bringt (Kreffel dachte keineswegs, Altern bedeute nur Verfall: in seinem Leben hatten Einsicht und Wohlwollen mit dem Alter zugenommen, aber er fand es töricht leugnen zu wollen, dass das Alter das Abnehmen physischer Leistungskraft mit sich bringt), war nach Kreffels Einsicht das Wichtigste für den Sinn seines Lebens.

Das nächste Wichtige nach dem Nachdenken und Verstehen Wollen waren die Musik und das Musizieren. Kreffel hat im Laufe seines Lebens verschiedene Musikinstrumente spielen gelernt – als Knabe natürlich zuerst Blockflöten, dann Klavier, schließlich Trompete. Und im Pfarrhaus, in dem er aufgewachsen ist, wurde viel gesungen. Als Erwachsener hat er noch ein wenig Gitarre spielen gelernt und sich zeitweise damit beim Singen begleitet; noch weniger hat er sich mit dem Altsaxophon beschäftigt, das er einmal leichthin gekauft hatte. Denn ein nachdrückliches Konzerterlebnis im Alter von beinahe vierzig Jahren hat ihn zum Klavier zurückgebracht – er wollte die Stücke dieses Konzerts eines großen und weltberühmten Pianisten, so weit es noch möglich war, selbst spielen lernen und hat dazu wieder (beinah zehn Jahre lang) Unterricht genommen und viel besser Klavier spielen gelernt, als er es als Jugendlicher je gekonnt hat. Das Konzert

begann mit einer Sonate in h-moll von Domenico Scarlatti und dieses Stück aus dem Klaviernachmittag des berühmten Pianisten (neben einer Reihe anderer, nicht aller – einige blieben zu schwer) hat er zuerst spielen gelernt. Er spielte für sein Leben gern, aber es war und blieb für ihn rätselhaft, warum eigentlich. Nun konnte er sich nachdenkend klar machen, dass für eine Handlungsweise zu sagen, man vollziehe sie, weil man sie gerne mache, ein Ende der Begründung bedeutete – mehr lässt sich begründend nicht sagen und weitere Auskünfte elaborieren die Begründung nur in verschiedenen Hinsichten. Aber es lässt sich natürlich fragen, woran denn im Einzelnen es liegt, dass man es gern macht – das ist eine Frage nach Erklärungen, nicht Begründung. Und darauf bezog sich die Rätselhaftigkeit. Ein neues Stück auf dem Klavier zu studieren, ließ Kreffel oft stundenlang ganz konzentriert übend beschäftigt sein, er vergaß die Zeit darüber (und hatte hinterher oft ein schlechtes Gewissen darüber, so viel Zeit damit verbracht zu haben). Die taktile und manuelle Erfahrung, den Text des Stücks in geordnete, geschmeidige Bewegungen der Finger, Hände, Arme und Rücken zu transformieren, so dass sich ein befriedigender Klang ergibt, war etwas, das schwer genauer zu beschreiben war, worüber man sich aber mit anderen Klavierspielern durch wenige Andeutungen leicht und schnell verständigen konnte. (Man spielt Klavier mit dem ganzen Körper, nicht nur mit den Fingern – das war falsch an der beiläufigen Formulierung seines philosophischen Lehrers, Klavierspielen sei ein Tanz *der Finger*; nur mit den Fingern spielt man Klavier schlecht. Aber wenn der Akzent des Gleichnisses auf dem Wort ‚Tanz‘ liegt und an die enorme Bewegungsdisziplin von Tänzern, deren Anstrengung im Ausüben ihrer Kunst unsichtbar wird, zu denken ist, dann ist an dem Gleichnis sehr viel richtig). Wenn die Hände, Finger, Arme und Körperhaltung durch hinreichendes Üben beweglich und geschmeidig, aber auch kräftig genug geworden sind, und rechte und linke Hand voneinander unabhängig genug, kann man bei Berührung der Tasten die Vibration der Saiten nach Auslösung der die Töne erzeugenden Filzhämmer der Klaviermechanik spüren und diesen rückkoppelnden Reiz zur Formung des Klangs ex ante anzielen und ausnutzen – das Geheimnis klangschönen Klavierspiels (‚kantabel‘ war der Ausdruck des ersten ganz großen Klavierkomponisten dafür) ist der indirekte Anschlag, d.h. die Auslösung der Taste erst nach gewonnener Berührung mit der Tastenoberfläche, so dass der Ton nicht eigentlich *angeschlagen*, sondern durch sanften Druck ausgelöst wird, auch wenn das in sehr

schnellem Tempo verlangt ist. Diese allgemein zu erwerbende Technik der Klangerzeugung muss im Üben jeden Stücks auf die von seinem Verlauf geforderte Form gebracht und in Bewegung umgesetzt werden. Jedes Stück, jede Einheit innerhalb eines Stücks ist ein eigener Weg im Reich der Töne, Harmonien und Klänge, den zu begehen gelernt und geübt werden will. Dass gerade das selbst Finden des für den Spieler passenden Weges ein Großteil des Vergnügens beim Neustudieren eines Stücks gibt, dafür hatte Kreffler augenfällige Beispiele an Ausnahmesituationen. Die Klavierstücke sind normalerweise in zwei Notensystemen notiert und allgemein gilt die Regel, dass das obere System das von der rechten Hand zu Spielende enthält, das untere das für die linke Hand. Nun gibt es nicht nur Stücke für die linke Hand allein – solche hat Kreffler nie gespielt, weil die, die er kannte, zu schwere Virtuosenstücke sind – aber manchmal ist ein Stücke ganz leicht zu spielen (oder jedenfalls leichter), wenn man etwas nach der Regel für die linke Hand Notierte in die rechte nimmt (oder umgekehrt): z.B. das für die linke Hand notierte *his* in Takten 47/48 von Chopin op. 10, Nr. 4 mit den Daumen der rechten Hand spielt; oder die letzten beiden für die rechte Hand notierten Achtel in den Takten 29 und 117 von Debussys ‚Golliwog’s Cakewalk‘ (L. 113, Nr. 6) mit dem Daumen der rechten Hand. Aus solchen Funden größere Geläufigkeit zu gewinnen, waren kleine Siege.

Warum man das gerne macht, kann nicht weiter erklärt werden – man hat es versucht, hat es gelernt und man macht es immer weiter.

Nun studiert man ja nicht nur neue Stücke, man spielt auch die erlernten immer wieder, nimmt früher studierte wieder auf und übt sie weiter etc. Ein, was das klangschöne Spiel angeht, nicht so guter, aber auch weltberühmter Pianist, dessen Vorzug ein überragender Formsinn für die Architektur großer Klavierstücke ist, hat sehr richtig von Musik gesprochen, die einen im Ausüben des Spiels ein Leben lang begleiten kann und soll. Wenn aber dazu Philosophen sagen, man mache, was man gerne mache, sofern es eine erlernbare Technik einschließt, immer weiter, *um besser zu werden*, unterstellen sie bewusstlos einfach das Maximieren Wollen, das in vielen Hinsichten durch den sozialen Bewertungsdruck erzeugt wird. Natürlich freut man sich wenn man besser wird im Ausüben einer gerne geübten Praxis, aber besser werden zu wollen muss nicht der Grund für sie sein. Die Praxis, das wiederholte Handeln nach Regeln, muss überhaupt nicht nur einen Grund haben und kann auch gar keinen haben. Es ist das Spielen erlernter und beherrschter

Stücke wohl vor allem ein Fall von und ein Ausdruck für Freude an der Betätigung eigener Fähigkeiten (aber auch die Freude auszudrücken muss nicht der Grund für ihre Ausübung sein). Den Klang zu genießen ist vermutlich nicht der Grund für das selbst Spielen, denn man hört sich selbst als Spieler nicht, wie man andere hört und im Hören anderer Klang und Musik genießt. Auch die Vorstellung, dass einem zugehört wird und dass man für sein Spiel Anerkennung erwirbt, kann, muss aber nicht der Grund sein – für das Spiel von Dilettanten ist er das sehr oft nicht. Sie machen es gerne, auch wenn sie niemand anderen zuhören lassen wollen, weil sie wissen, dass sie es nicht gut genug tun, um anderer Aufmerksamkeit zu beanspruchen. Gerade als Dilettant (eigentlich ein unpassender Ausdruck, weil er sich durch seinen Gegensatz zum ‚Kenner‘ definierte und geübte Klavierspieler als Nichtprofessionelle doch durchaus ‚Kenner‘ sind, eben kennende, kundige Dilettanten) wird man aus Liebe (Freude am Dasein) der Klaviermusik oft auch solche hören und die avancierte Technik der Tonaufzeichnungen macht es ja möglich, die Besten des Fachs immer wieder hören zu können. Im Verhältnis zu dieser Erfahrungsmöglichkeit ist das selbst Spielen (einiger) der Stücke, die man so viel besser gespielt hören kann, ein viel genaueres kennen Lernen der Stücke. Außerdem nimmt man an einer von vielen geübten Kunstpraxis teil und hat so auch die Erfahrung der Gemeinsamkeit mit diesen vielen durch Einordnung in die von allen geübte Praxis. Das ist das Moment, das oft die Entmutigung durch die Makellosigkeit der professionellen Einspielungen der Klavierliteratur konterkarieren kann und muss. Seine Liebe zur Musik hat Kreffell auch die Bekanntschaft und Nähe von professionellen Musikern suchen lassen – und dass diese oft die reine Freude am Spielen verloren haben, weil es bei ihnen Arbeitscharakter haben muss, was sich ihm daran zeigte, dass sie eben nicht mehr zum Vergnügen spielen, in ihrem Urlaub beispielsweise kein Instrument sehen wollen und ihre Mitspieler meiden, war ein Trost über die bleibende eigene Unvollkommenheit als Spieler. Dass ihm sein georgischer letzter Klavierlehrer (der schon als Kind im Rundfunk seines Landes Konzerte des berühmtesten Klavierwunderkindes der Musikgeschichte gespielt hatte und doch als Klavierlehrer seinen Unterhalt verdienen musste) einmal gestanden hat, wenn er noch einmal wählen könnte, würde er es eher wie Kreffell machen wollen mit der Musik, war ein weiterer großer Trost. Der größte Trost aber war stets die Musik selbst – wenn Kreffell morgens nach dem Frühstück ein bis zwei Stunden Klavier

geübt und gespielt hatte, fühlte er sich ausgeglichen und wohl (in harmonischer Stimmung), wie immer er sich beim Aufwachen gefühlt haben mochte. Nach dem ‚Morgenlied des Narren‘ (Übersetzung des Titels eines Klavierstücks von Maurice Ravel, das Kreffell gerne spielte) konnte er sich wohlgenut seinen Denkvorhaben widmen, auch wenn es mit ihnen am Vortag nicht wie gewünscht weiter gegangen war und das seine Stimmung auch immer wieder hatte sinken lassen.

Seine Denkvorhaben zu verfolgen, seinen Gedanken nachzuhängen und sie zu klären, war Kreffells Lebenszweck geworden, sofern nach Kreffells Überlegungen über ‚Sinn‘ von einem Zweck da überhaupt die Rede sein kann und soll. Er war dazu, dies am liebsten zu tun, wenn er nicht seine Lebensbezüge pflegte oder musizierte, erst nach und nach gekommen. Und es war ja etwas spät am Tag und in der Geschichte, dass Kreffell dazu gekommen war. Denn mit dem Klavierspielen hatte das philosophische Nachdenken für Kreffell wie für die meisten philosophischen Fußgänger dies gemein, dass es wie große Pianisten auch überragende Denker gab, die das alles viel besser konnten als Kreffell es je lernen würde und konnte. Warum hat er sich dann nicht darauf beschränkt, die großen Philosophen zu lesen und ihren Gedanken nachzudenken – warum war es ihm wichtig geworden, selbst zu denken? Die gleichsam naiv direkte Antwort auf diese Frage hatte Kreffell erst sehr spät bei einem großen Historiker formuliert gefunden – der bezüglich jedweder Forschung allgemein sagte: „allein der, welcher eine Sache selbst findet, ist glücklich.“ Diese Behauptung, die gewiss auch eine Bekundung war, hat der Historiker in einer Kulturgeschichte der Griechen formuliert im Zusammenhang von Überlegungen, was es für die griechische Kultur bedeutet hat, dass es lange keine Bibliotheken und damit keine schriftliche Tradierung von ‚Forschungsergebnissen‘ gab. Da musste Vieles vielfach gefunden und ‚entdeckt‘ werden, weil es wieder vergessen oder nicht durch Mitteilung zu erlangen war, aber dafür, so der Historiker, gab es mehr Glück und den Forschern, weil diese eben aus dem Selbstfinden käme.

Aber bezüglich der philosophischen Forschung ist die Nötigung, etwas selbst zu finden, noch stärker begründet als es Angelegenheiten des Glücks sind. Von einem der ersten großen Philosophen in der Tradition Europas ist das Fragment überliefert ‚ich erforschte mich selbst‘. Kreffell war der Meinung, darin läge nicht eine fragmentarische autobiographische Auskunft vor, sondern eine richtige Auffassung zur Sache der Philosophie, die wesentlich das Selbstdenken ist.

Natürlich war die Philosophie am Anfang der europäischen Tradition noch einiges anderes neben begrifflicher Klärung aus der Perspektive der ersten Person – Naturwissenschaft, metaphysische Welterklärung in der Nachfolge des Mythos, Bewertung und Rechtfertigung praktischer Lebensformen – aber das Fragment des frühen Philosophen bezeugt eben, dass das Moment reflexiver begrifflicher Klärung, das der Philosophie in Laufe ihrer Geschichte aufgrund der Auswanderung der wissenschaftlichen Fragestellungen in selbstständige wissenschaftliche und soziale Disziplinen allein als spezifische Zuständigkeit geblieben ist, von beinahe allem Anfang an zu ihr gehörte. Und darin wurde Kreffel durch die Lektüre des größten Philosophen seiner Sprache bestärkt, der zwar nach Kreffels Meinung irrig vom philosophischen Forschen als ‚Erkenntnis‘ geschrieben hatte, wo besser von ‚Einsicht‘ (diesen Ausdruck verwendet der Philosoph gelegentlich auch selbst) oder ‚Verstehen‘ die Rede sein sollte, der aber unter dieser Einschränkung nachdrücklich ein Erkennen aus Gegebenheiten (*cognitio ex datis*) von einem Erkennen aus Prinzipien (*cognitio ex principiis*) unterschieden und das Philosophieren durch das zweite gekennzeichnet gesehen. Wer nur aus Gegebenheiten erkennt – und zu denen zählen auch die Texte anderer Philosophen – der erwirbt nur ‚historische‘, nicht ‚philosophische‘ Einsicht. Und diese Unterscheidungen erlauben auch, einfach zu erklären, wieso Kreffel erst spät zu seiner Auffassung gekommen ist. Er ist an einer Universität seines Landes im Studium der Philosophie ausgebildet worden und dieses Studium vollzog sich vor allem als Textstudium – die Studenten des Faches wurden zu Schriftgelehrten, nicht Selbstdenkern erzogen. Besonders wurde auf Schriftgelehrsamkeit hinsichtlich des Philosophen Wert gelegt, bei dem man am Ende seiner ersten großen Schrift lesen kann, dass man auf diese Weise gar nicht philosophiert, sondern nur ‚historisch‘ erkennt. Als ihm dieser Widerspruch zu aufdringlich wurde und er im Interpretieren anderer immer mehr und öfter den Eindruck haben musste, nicht eigentlich zu tun, was nach dem Begriff der Philosophie – reflexive begriffliche Klärung im Wege des Selbstdenkens, der Klärung des eigenen Verstehens – zu tun ist, hat Kreffel die Schriftgelehrsamkeit auch gegenüber dem Philosophen seiner Sprache, von dem er noch mehr gelernt hatte als von dem Größten, aufgegeben und sich auf das Wagnis, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, zu dem der größte Philosoph nachdrücklich aufforderte, auch wirklich eingelassen.

Dass sein erstes Thema ‚Sinn des Lebens‘ war, ist von Kreffel schon berichtet worden. Damit ist zugleich ein Beispiel philosophischer Sinnklärung gegeben worden. Aber noch nicht deutlich geworden dürfte sein, dass nach Kreffels Auffassung sein erstes Thema nur eine praktisch besonders wichtige Besonderung des allgemeinen Themas des Philosophierens nach dem Begriff der Philosophie ist: eben ein Fall von Sinn. Dass ‚Sinn‘ das allgemeine Thema der Philosophie ist, kann man auf verschiedenen Wegen einsehen. Zunächst einmal ist Sinn das Korrelat von Verstehen – und wenn es um Begriffsklärung im Wege der Klärung des eigenen Verstehens oder Verständnisses geht, dann sollte Thema und Resultat des Prozesses der Klärung Sinn sein – das was verstanden wird/ verstanden werden kann. Dem kann durch Kontraste eine größere Tiefe gegeben werden. Was das Erkennen angeht, ist Sinn die Voraussetzung von Wahrheit-oder-Falschheit – was wahr sein soll (und Wahrheit ist ja nach allgemeinem Verständnis das Ziel von Erkenntnis), muss zuvor sinnvoll, verständlich sein. Aber was sinnvoll ist, ist nicht eo ipso wahr, kann auch falsch sein. So ist nicht nur Sinn Voraussetzung von Wahrheit-oder-Falschheit, sondern auch Verstehen (das Korrelat von Sinn) Voraussetzung von Erkenntnis-oder-Irrtum. Was das Handeln angeht, muss, was durch es beabsichtigt oder bezweckt (angestrebt, verfolgt) wird, verständlich sein – was sinnlos, unmöglich ist, kann man nicht mit Aussicht auf Erfolg versuchen zu verwirklichen. Aber was als Sinn oder Verständlichkeit dem Handeln vorausgesetzt ist, ist nicht etwas völlig anderes als was als Sinn oder Verständlichkeit dem Erkennen vorausgesetzt ist. Nur deshalb kann man überhaupt allgemein von Sinn als Korrelat von Verstehen und von Begriffen als Elementen und Mitteln des Verstehens sprechen – einen großen Bereich des Verständlichen teilen das Erkennen und das Handeln als ihre generische Voraussetzung. Gleichzeitig kann aus diesen Begriffserläuterungen leicht gefolgert werden, dass das Philosophieren nicht einfach ein Fall von Erkennen ist, wie es vom Handeln unterschieden werden kann (der Theorie, wie sie der Praxis gegenübergestellt werden kann). Sie ist, wenn ein Erkennen, dann eine zweite Stufe; aber ebenso ist sie ein Handeln zweiter Stufe, insofern es bei der Klärung von Sinn // Verstandenem / Verständlichem / Verstehbarem auch immer wieder darum geht, zwischen verschiedenen Möglichkeiten nicht nur zu unterscheiden, sondern zu entscheiden. Sinn ist zu (in) bestimmten Teil(bereich)en auch eine Frage der Festlegung, und also seine Klärung ein Handeln.

Inwiefern das Philosophieren ein Erkennen-und-Handeln zweiter Stufe ist, kann deutlicher werden, wenn erinnert wird, was das Bedürfnis der Klärung des Verstehens, das Streben nach Klarheit hervorrufen kann. Natürlich sind bei den Personen, die sich vom Philosophieren angezogen fühlen (nicht alle, die sich angezogen fühlen, können es auch), biographisch die verschiedensten Motive wirksam. Aber das Philosophieren als Moment einer (grundsätzlich städtischen) Kultur hat allgemeine Bedingungen, die auch in alle individuellen Motive hineinspielen dürften. Wir werden zu Personen in Prozessen des Aufwachsens, des Erzogenwerdens und uns Bildens, wobei zentral dafür der Erwerb der Techniken des Sprechens und Kommunizierens in einer mit anderen geteilten Sprache zu sein scheint. Diese Erlernen wir zunächst durch Nachahmung und Übung und erst allmählich erwerben wir Fähigkeiten, uns dieser Mittel selbständig zu bedienen – und selbständig heißt hier sowohl nach eigenen Absichten und zu eigenen Zwecken, als auch mit Verständnis und Urteilkraft. Bei dieser Sachlage kommt die Anstrengung, ausdrücklich und klar zu verstehen, gegenüber der praktischen Beherrschung der Techniken der Sprache und des Verständnisses immer schon zu spät. Zugleich sind diese Techniken in verschiedenen Kontexten und zu verschiedenen Zwecken entstanden, aber die überlieferbare Kultur bildende Technik der Vereindeutigung und Festhaltung der als gesprochene flüchtigen Sprache – das Schreiben – lässt sie alle gleich aussehen. Die Nachträglichkeit der Anstrengung, ausdrücklich verstehen zu können, und die Unübersichtlichkeit der Mittel des Verständnisses in der Sprache, besonders, wenn sie geschrieben ist, lassen allgemein das Bedürfnis der Klärung und das Streben nach Klarheit immer wieder entstehen. Meist begnügen sich diese mit begrenzten Klärungen, aber es ist ein nahe liegender Schritt, auf Klärung hinsichtlich des (auf verschiedene Fragestellungen und Perspektiven relative) Ganzen des Verstehens aus sein zu wollen, um einen Überblick zu haben. Das bezeichnet den Impuls zu Philosophieren. Weil sich dieser Impuls auf ein mit anderen gemeinsames Medium des Verstehens richtet, sind auch die Klärungen nicht nur individuelle, sondern potentiell gemeinsame – jedenfalls müssen sie das sinnvoller Weise intendieren: Wenn wirklich Klarheit des Verstehens Resultat der Bemühungen um explizites Verständnis und Übersicht über das Verstehen ist, dann müssen die Wege, die dazu führen, auch von anderen begehbar sein als dem, der sie bahnt. Der frühe Philosoph, von dem das ‚ich erforschte mich selbst‘ überliefert ist, hat das so

ausgedrückt, dass „*die Wachenden ein und dieselbe gemeinsame Welt haben, während sich von den Schlafenden ein jeder zu seiner eigenen abwendet.*“

Dass sich die Klärung des Sinns in diesem Sinn der Idee des Urteilens unterstellt – und das ist die Idee der unparteilichen Zustimmungsfähigkeit des Geurteilten für jedermann, der unter gleichen Voraussetzungen urteilen wollte und urteilsfähig ist (sich urteilsfähig gemacht hat) – hat das Philosophieren mit dem wissenschaftlichen Erkennen gemein. Auch dies, dass wie immer thematisch begrenztes Erkennen natürlich auch, weil Begriffe und Verständnis voraussetzend, auch begrenzte Klarheit von Begriffen und Verständnis voraussetzt. Aber die reflexive Nachträglichkeit (das angesiedelt Sein auf zweiter Stufe) und der Weg, Klarheit auf dem Wege der Klärung des eigenen Verstehens zu suchen (und nicht mit einer wissenschaftlichen Tradition in vielen Hinsichten einfach voranzusetzen), und das Moment des Handelns, das von diesem Wege nicht zu trennen ist, lässt das Philosophieren von wissenschaftlichen Erkennen auch definitiv unterschieden bleiben. Auch Wissenschaftler sind Philosophen gegenüber praktisch vernünftige Leute (so wie die Nichtwissenschaftler Wissenschaftlern *und* Philosophen gegenüber) – sie streben nach Klarheit nur soweit, wie sie wirklich benötigt wird, und nach Übersicht nur selten für sich selbst (als ‚Selbstzweck‘). Philosophen dagegen sind wesentlich unpraktische Leute, wollen nichts als verstehen. Das hat dann auch zur Folge, dass philosophische Sinnklärungen und Bedeutungserklärungen den pragmatischen Zweck der Beseitigung von Missverständnis, den sie, besonders gegenüber irreführenden philosophischen Konzeptionen, auch haben, in grundlegenden Fällen hinter sich lassen können. Schon die projizierte Situation der reflexiv nachträglichen Klärung ist ein künstliche. Sie unterstellt, dass der Fragende die Sprache, in der er fragt, grundsätzlich beherrscht und nur das problematische Wort bzw. die einen Begriff markierenden Wörter nicht kennt bzw. nicht übersieht. In grundlegenden Fällen ist diese künstliche Situation objektivierend verschärft. Es wird ein Zustand der Sprache unterstellt, der ganz so ist, wie die alltägliche, pragmatisch beherrschte Sprache, nur dass er die problematischen Wörter bzw. den durch sie markierten Begriff noch gar nicht enthält und überlegt wird, wie diese Wörter bzw. der Begriff in die Sprache methodisch übersichtlich, durch explizite Erklärungen eingeführt werden könnte. Diese Verschärfung der Klärungsanforderung verdankt sich nicht hybrider Willkür, sondern ist aus Erfordernis des übersichtlichen

Verstehens gut motiviert. Die Überlegungen zum Verständnis von ‚Zeit‘, in die Krefell nach den noch unmittelbar folgenden Überlegungen zu Sinn und Bedeutung eintreten wird, haben weitgehend den zuletzt erörterten, verschärft bloß theoretischen und unpraktischen Charakter.

Die Implikationen der Bestimmung der Tätigkeit des Philosophierens als reflexive begriffliche Klärung, Klärung des eigenen Verstehens unter der Idee des Urteilens, daher Klärung eines jedenfalls potentiell gemeinsamen Sinns sind mit dem von Krefell bisher Dargelegten noch keineswegs vollständig. Gegenüber von begrenzter Sinnklärung im alltäglichen Verstehen und den Wissenschaften, im ersten Fall zur Sicherung des Verständnisses mit der Möglichkeit des Einverständnisses oder des festzustellenden Dissenses, in zweiten Fall zur Sicherung der Möglichkeit des Erkennens von Wahrem und Falschem, war die philosophische als auf ein Ganzes des Verstehens relativ zur Perspektive der ersten Person abgegrenzt worden. Das Ganze des Verstehens, methodologisch gefasst, ist der Sinn, das Ganze des Verstehens ontologisch gefasst, kann ‚Welt‘ genannt werden. Deshalb war es nicht äußerlich, dass Krefell zu Beginn von allem Möglichen, Gott und der Welt, als den Themen seines Nachdenkens geschrieben hat. In der Fassung des objektiv zu verstehenden Ganzen als ‚Welt‘ folgte Krefell der ersten, in einer zweiten grundlegend durchgreifend und kritisierten Philosophie seines hauptsächlichsten Lehrers unter den großen Philosophen, über den Krefell auch drei kommentierende Bücher geschrieben hatte. (Er kannte diesen seinen Lehrer nur als Schriftsteller, musste ihn also als solchen zu verstehen suchen.) Dieser hat als Alternative zum Ausdruck ‚Welt‘ den Ausdruck ‚Wirklichkeit‘ für das objektive Sinnkorrelat, wegen der Kontraste zu ‚Möglichkeit‘ und ‚Notwendigkeit‘, in denen letzterer Ausdruck zu verstehen ist, und den Ausdruck Welt enger gefasst: die Welt ist bei ihm alles, was der Fall ist, alles Tatsächliche. Die Wirklichkeit ist alles, was der Fall, ist zusammen mit allem, was nicht der Fall ist, aber der Fall sein könnte – besteht also aus allen Möglichkeiten, allem Verständlichen, ist also das objektive Sinnkorrelat zum subjektiven Verstehen oder Verstand. Die Korrelation des ‚subjektiven‘ Ganzen, des gesamten Verstandenen/Verständlichen/Verstehbaren oder des Sinns zum Verstehen als subjektiver Disposition, Einstellung, hatte der Lehrer erst in seiner zweiten Philosophie explizit gemacht. Sachlich führt erst diese Explikation zu einem befriedigenden Ergebnis, und das nur, wenn man, wie hier von Krefell

vorgeschlagen, die Belegung der Ausdrücke ‚Welt‘ und ‚Wirklichkeit‘ im Kontrast zur ersten Philosophie des Lehrers umkehrte – also die Welt als alle verstehbaren Möglichkeiten einschließlich verstand, die Wirklichkeit als alle tatsächlichen, verwirklichten Möglichkeiten umfassend. (In ‚Wirklichkeit‘ steckt ‚wirken‘ und das ist eine tatsächliche Beziehung, keine bloß symbolische, darstellende.) Die umgekehrte Erklärung und Belegung der Ausdrücke erklärt also die Welt als Menge alles Verstehbaren, die Wirklichkeit als Menge alles Tatsächlichen. Schon die erste Philosophie des Lehrers hatte ja in der Bestimmung des Ausdrucks ‚Wirklichkeit‘ durch alle Möglichkeiten, die bestehenden (die die Welt bilden), und die nicht bestehenden, die den Möglichkeitsraum um die Welt bilden, in deren Licht sie erst voll verstanden werden kann, der Sache nach auf die sprachliche Zugänglichkeit und Gegebenheit der Welt Rücksicht genommen, insofern den bestehenden Möglichkeiten die zu bejahenden Sätze der Sprache (Tatsachen) entsprechen, den nicht bestehenden die zu verneinenden Sätze. Und das Explizitmachen der Korrelation von Sinn (allen Möglichkeiten, die verstehbar sind) und Verstehen macht nur ausdrücklich, dass die Wirklichkeit nicht einfach gegeben ist, sondern sprachlich zugänglich gemacht werden, als Welt projiziert werden können muss. Für diesen Umstand sind zwei Sätze des philosophischen Lehrers aus seiner zweiten Philosophie ausschlaggebend. Der erste betrifft einen mit dem Ausdruck ‚Sinn‘ zusammenhängenden Ausdruck, den Ausdruck ‚Bedeutung‘ und sagt etwas über die Bedeutung von Wörtern als den einfachen Bestandteilen der Sprache, die als solche Mittel der Verständigung sein können (Buchstaben als noch ‚einfachere‘ Einheiten können das nur mit einer beigefügten Legende): „Die Bedeutung eines Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.“ Und der zweite betrifft, worauf sich die Erklärung vieler Wörter (nicht aller) bezieht – und das ist eben die Wirklichkeit, das objektive, ontologisch gefasste Korrelat des Sinns und daher des Verstehens: „Die Verbindung von ‚Sprache und Wirklichkeit‘ ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt.“ Bei den Worterklärungen, von denen der zweite Satz handelt, ist insbesondere an die so genannten hinweisenden oder ostensiven Erklärungen gedacht. Diese verwenden Bestandteile der Wirklichkeit, im einfachsten Fall raumzeitliche (einzelne) Gegenstände als Muster der Bedeutung eines Wortes in der Äußerung der Satzform ‚Dies ist ein...‘ gekoppelt mit einer hinweisenden oder Zeigegeste

‚Dies → ist ein ...‘. Wenn man nun fragt: ‚Gehören die Bedeutungsmuster, auf die in einer solchen hinweisenden Erklärung gezeigt wird, zur Sprache oder zu Wirklichkeit?‘, dann ist die plausibelste Zuordnung die zu sagen, sie gehören nicht zur Wortsprache, aber zur Sprache, zum Symbolismus. Sie sind Mittel der Darstellung, nicht Dargestelltes. Das Argument dafür ist folgendes. Wenn im Verlauf eines Dialoges eine solche Worterklärung gegeben wurde und später dann hinsichtlich des so erklärten Wortes eine Unklarheit oder ein Missverständnis auftritt, dann kann anstelle des problematischen Wortes das Muster in einen erläuternden Satz eintreten: ‚aber es ist doch/sieht doch aus wie dies →‘. Dieses eintreten Können in den Satz anstelle des Wortes ist das Argument dafür, die Muster zur Sprache zu rechnen, und zugleich ein schlagendes Beispiel dafür, dass die Worterklärungen ‚zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt.‘ Die Sprachlehre, die ‚Grammatik‘ der Sprache erklärt (erschließt den Raum) alle(r) Verstehensmöglichkeiten, sie klärt (und legt fest, bestimmt) den Sinn, subjektiv das Verständliche/Verstehbare, objektiv die (eine) Welt. Der Gebrauch der Sprache in beschreibenden oder projektierenden Sätzen erfasst die Wirklichkeit, alles Tatsächliche oder Verwirklichbare. Und weil die Grammatik sich für grundlegende Erklärungen von Wörtern (und Sachlagen) der Elemente der Wirklichkeit bedienen kann, besteht zwischen Sprache (Denken) und Wirklichkeit zweierlei Art von Beziehung – eine ‚interne‘, Bedeutungsfestlegende und Sinn konstituierende Beziehung, die durch Erklärungen gestiftet wird, in der Sätze nicht falsch sein können (sondern nur unbrauchbar oder unangemessen); und eine externe, darstellende oder projektierende Beziehung, in der Sätze wahr *oder* falsch, erfolgreich/erfüllbar *oder* nicht erfolgreich/unerfüllbar sind.

Wenn man von diesen Klärungen auf die Philosophie und ihr Unternehmen reflexiver begrifflicher Klärung zurücksieht, dann erhellen folgende Bestimmungen. Im Alltag sind Bedeutungserklärungen und Sinnklärung nur ausnahmsweise, bei Missverständnissen erforderlich und geboten; in den Wissenschaften nur am Anfang einer Untersuchung. Diese in beiden Bereichen pragmatisch vernünftige Beschränkung des Unternehmens Sinnklärung wird in der Philosophie suspendiert – ihre Sinnklärungen setzt die alltäglichen und wissenschaftlichen methodisch fort ohne pragmatische Einschränkungen und in künstlich verschärfte, projizierte Klärungssituationen hinein. Im Hinblick auf die

Bestimmung der Stellung der Philosophie zu Theorie und Praxis – als auf Sinn bezogen noch diesseits dieser Unterscheidung zu stehen und insofern ein Erkennen und Handeln zweiter Stufe zu üben – ergeben die Klärungen zu Sprache, Welt und Wirklichkeit und die zentrale Stellung von Bedeutungserklärungen und Sinnklärungen in ihren Zusammenhängen eine Verstärkung des Elements des Handelns gegenüber dem des Erkennens. Denn es ist gesagt worden, dass Bedeutungserklärungen und Sinnklärungen nicht falsch sein können, sondern allenfalls unangemessen (einem etablierten, gemeinsamen Verständnis gegenüber) oder unbrauchbar (für ein Unternehmen der Erkenntnis). Im ersten Fall ist von Missverständnis zu sprechen, im zweiten von Unkenntnis des Untersuchungsgegenstandes oder –ziels. In jedem Fall hat das klare Verstehen, auf das Bedeutungs- und Sinnklärungen zielen, in der Etablierung von Verstehensmöglichkeit mehr mit handelnder Projektion als mit sich Vorgegebenheiten anmessendem Erkennen zu tun. Das kann auch daraus ersehen werden, dass die Sätze, zu denen Bedeutungs- und Sinnklärungen führen, als *Vorschläge* zu angemessenem und/oder besserem Verständnis *praktische* Sätze sind, die der nachvollziehenden und ratifizierenden Annahme durch ihre Adressaten bedürfen.

Aus den beiden Sätzen des philosophischen Lehrers, die zu diesen Klärungen führen, kann das auch entnommen werden, wenn man sich nicht durch ihre indikative Form irreführenden lässt. Der Satz über Bedeutungserklärung als intern verknüpft mit Bedeutung ist eine synoptische, zusammenfassende Beschreibung der Praxis, bei Miss- oder Unverständnis nach der Bedeutung fragen zu können und auf die Frage Antworten zu erhalten – die Fragen lauten etwa ‚wie meinst du das/ hast du das gemeint?‘ oder ‚wie ist das (genau) zu verstehen?‘ und die Antworten ‚ich habe sagen wollen (gemeint)...‘ oder ‚es ist *so* zu verstehen /zu verstehen wie ...‘. In der Beschreibung wird der Begriff der Bedeutung mit dem einer Bedeutungserklärung intern (sinngemäß) verknüpft, so dass Bedeutung wesentlich (sinngemäß) als das verstanden werden kann, was erklärt werden kann. Auf diese Weise wird der Begriff der Bedeutung partiell dadurch erklärt, wie wir sprachlich handelnd mit ihm umgehen. Der Satz über die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit durch Bedeutungserklärungen für Wörter gibt einen Vorschlag, diese Praxis im Lichte eine ihre wesentlichen Folgen zu verstehen. Insofern sich Sinn für Wahrheit-und-Falschheit, Erfüllung-und-Nichterfüllung als vorausgesetzt

erweist (was wahr oder falsch sein soll, muss erste einmal verständlich, sinnvoll sein etc.), kann gesagt werden, dass nur insofern, als wir Wirklichkeit in sinnkonstitutiven (Er-)Klärungen internalisiert, zu einer verständlichen, sinnvollen Welt gemacht haben, können wir sie in externen Beschreibungen näher bestimmen und erkennen, in Handlungen verändern und gestalten. Wir müssen unsere Verständigung auf Wirklichkeitselemente, am Fundament (in hinweisenden Erklärungen) auf raum-zeitliche Gegenstände und ihre Eigenschaften (das zentrale Beispiel sind Farben), als Muster geeicht haben, um sie weiter treiben und entwickeln zu können. Dieser Vorschlag hat auch eine wichtige philosophiekritische Valenz hinsichtlich des Jahrhunderte währenden Streites zwischen idealistischen und realistischen Positionen in der (erkenntnistheoretischen oder semantischen) Philosophie. Idealistische Positionen zum Verhältnis von Denken/Sprache und Wirklichkeit unterstellen, dass die Wirklichkeit nur ‚unsere Vorstellung‘ ist, das zwischen den Beziehungsgliedern nur eine interne Beziehung besteht. Realistische Positionen dagegen nehmen eine externe Beziehung an, so dass die Beziehung auf die Wirklichkeit erst theoretisch etabliert werden muss (vorzugsweise durch kausale Erklärungen dafür, wie wir uns auf Wirkliches beziehen). Die synoptische Beschreibung der sprachlichen Praxis der Bedeutungserklärung bietet die Mittel, diesen Streit durch ein sowohl/als auch aufzulösen – auf der Ebene der Bedeutung und des Sinns besteht eine interne Beziehung, auf der Ebene von Wahrheit-oder-Falschheit bzw. Erfüllung-oder-Nichterfüllung besteht eine externe Beziehung. Denn ob ein Satz wahr oder falsch ist (mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht), ist von dem wirklichen Sachverhalt abhängig; im praktischen Fall von erfüllbar oder nicht erfüllbar muss die Übereinstimmung fallehalber durch Handeln hergestellt werden (oder die Absicht aufgegeben werden). (Die beiden generischen Weisen der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit unterscheiden sich durch ihre ‚Richtung‘: Im theoretischen Fall von Wahrheit-oder-Falschheit muss bei Nichtübereinstimmung der Satz verändert oder aufgegeben werden, im praktischen Fall von Erfüllbarkeit-oder-Nichterfüllbarkeit muss bei Nichtübereinstimmung die Wirklichkeit verändert oder, ‚subjektive Wirklichkeit‘ verändernd, die Absicht als unerfüllbar aufgegeben werden.) Realistische und idealistische Positionen haben also in verschiedener Hinsicht beide eingeschränkt Recht. Sie streiten in der Philosophie unaufhörlich (oder haben das bisher getan), weil sie eine

undurchschaute gemeinsame Voraussetzung teilen: dass zwischen Sprache/Denken und Wirklichkeit *nur entweder* eine interne *oder* eine externe Beziehung bestehen könnte/müsste. Das Muster, die Schlichtung scheinbar unschlichtbarer philosophischer Kontroversen durch das ans Licht Bringen einer gemeinsamen problematischen Voraussetzung vorzuschlagen, hat der größte deutsche Philosoph in dem ‚Transzendente Dialektik‘ genannten Abschnitt seines ersten großen Buches ausgebildet.

Schließlich haben die Klärungen über Sinn und Bedeutung eine wichtige methodische Vorbildfunktion – sie geben die Anweisung, bei unklaren, unübersichtlichen begrifflichen Verhältnissen die Klarheit auf dem Wege der Beschreibung von Praxis zu suchen, sich die genaue Bedeutung von der genaueren Beschreibung des tatsächlichen Gebrauchs der die Bedeutung markierenden Wörter und Handlungen lehren zu lassen.

Von der Richtigkeit, Anwendbarkeit und Fortsetzbarkeit dieser klärenden Einsichten, die aus den Bemerkungen des philosophischen Lehrers gewonnen werden können, hat sich Krefel durch Versuche der Anwendung und Fortsetzung, die er selbst machte, überzeugen lassen. Ein zentrales Beispiel war der Begriff der Zeit. Krefel wendete sich ihm im Zusammenhang seiner Überlegungen zu ‚Sinn des Lebens‘ zu. Das war zunächst kritisch motiviert, weil ein einflussreicher Philosophieprofessor, dem Krefel den Gedanken der ‚Jemeinigkeit‘ des Lebenssinns verdankte, eine Konzeption vertreten hat, in der der Sinn des Lebens intern mit einem bestimmten Konzeption von Zeit zusammenhängen sollte. Aber es war auch unabhängig davon sachlich motiviert (diese Unabhängigkeit räumte sogar der Philosophieprofessor ein), weil die Frage nach dem Verständnis von Zeit in der Form ‚Was ist die Zeit?‘ von wichtigen historischen Philosophen als eine paradigmatische philosophische Frage ausgezeichnet worden ist und das gewiss auch eine Frage ist, die nachdenklichen Menschen ohne theoretische Interessen gelegentlich begegnet. Einer der Philosophen (der andere war, in ausdrücklicher Berufung auf ihn, der größte deutsche Philosoph) hat am Beginn des Mittelalters lateinisch geschrieben und wird in der richtigen Religion als Heiliger und Kirchenvater verehrt. Er hat bekundet, angesichts der Frage nach der Zeit in folgender Lage zu sein: Wenn niemand ihn frage, wisse er, was die Zeit ist; nicht aber, wenn er es einem Frager erklären sollte. Bei Einforderung einer Erklärung

kannte er sich nicht mehr aus, hatte er nicht die Übersicht, die es braucht, um eine Erklärung geben zu können.

Kreffel hat versucht, eine Übersicht zu gewinnen und Erklärungen zu geben, die das Alltagsverständnis von Zeit explizieren können. Er hat dabei die Methode befolgt, sich die Bedeutung vom Gebrauch lehren zu lassen, und zugleich die Warnung seines philosophischen Lehrers beherzigt, sich durch die Form der Fragestellung als Wesensfrage nach einem merkwürdig ungreifbaren Ding, der Zeit, nicht irreführen zu lassen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die Frage, inwiefern denn der mittelalterliche Philosoph und jedermann, der sprechen kann, weiß, was die Zeit ist. Doch sicher insofern, als er sich im Sprechen und Handeln ohne Verwirrung auf zeitliche Verhältnisse und Gegebenheiten beziehen kann, zum Beispiel Verabredungen zu bestimmten Zeitpunkten treffen und einhalten und insofern erfolgreich handeln kann. Wenn man das Beispiel erfolgreicher Verabredungen zu Zeitpunkten als Ausgangspunkt nimmt und zugleich Vorteil aus den Überlegungen zu Sinn und Bedeutung zieht, nach denen Begriffe Instrumente unseres Verstehens sind, die wir durch Eichung von Wörtern auf Wirklichkeitselemente festlegen, dann kann ein erster Vorschlag zum Verständnis von ‚Zeit‘ nicht abgewiesen werden, weil er beinahe tautologisch ist: *Zeit ist, was wir als Zeit bestimmen*. Einen Schritt weiter führt dann die Überlegung, wie wir es denn genauer machen, dass wir Zeit(en) bestimmen. Und der darauf folgende Vorschlag, dem kein Nachdenklicher dürfte widersprechen können (weil er nur in synoptischer Weise an unsere tatsächliche Praxis erinnert), besagt: *Wir bestimmen Zeit, indem wir sie mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen*. Der Vorschlag nimmt nur in Anspruch, dass wir in unserm Umgang mit zeitlichen Verhältnissen und Gegebenheiten von Instrumenten wie Kalendern und Uhren tatsächlich Gebrauch machen (im Fall des Treffens einer Verabredung zu einem bestimmten Zeitpunkt zumindest von einer Angabe mittels der Uhr bestimmten Tageszeit, oft auch von einem durch einen Kalender bestimmbar Datum). Weiter führen dann Überlegungen zu den Bestimmungsfaktoren der Instrumente Kalender und Uhr sowie zum Charakter des Kontrastes zwischen ‚einteilen‘ und ‚messen‘.

Die Unterscheidung zwischen Kalendern und Uhren als Mitteln unserer Zeitbestimmung mittels der Ausdrücke ‚einteilen‘ und ‚messen‘ ist bei näherem

Hinsehen nicht trennscharf. Wir bestimmen Daten nicht nur mit Hilfe des Kalenders, sondern, wenn der Kontext solche Genauigkeit verlangt, mit der Angabe einer Uhrzeit. Und wir messen Zeiträume nicht nur mit der Uhr, sondern, wenn der Kontext solche Ungenauigkeit zulässt, auch mit Hilfe des Kalenders (z.B. als den Zeitraum einer Reihe von Tagen). Gleichwohl können wir nicht auf einer der beiden Typen von Angaben einfach verzichten, wenn wir unsern normalen Zeitbegriff klären wollen. Das wird klar, wenn man auf den Zusammenhang aufmerksam wird, der beide Arten von Angaben mit zwei grundlegenden Fragen nach der Zeit verbindet – den Fragen ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘. Diese beiden Fragen scheinen aufeinander nicht reduziert werden zu können. Die erste betrifft die Datierung von zeitlichen Gegebenheiten, die zweite ihre Dauer (wenn sie eine aufweisen). Die beiden Fragen sind aber auch nicht völlig unabhängig voneinander. Sie sind Ausdruck verschiedener Interessen, die wir an zeitlichen Gegebenheiten nehmen und die uns daher bei aller Zeitbestimmung leiten. Hier ist ein allgemeiner Satz des Philosophischen Lehrers anwendbar: „Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.“ Kalender dienen primär der Datierung, können aber auch zu grober Messung verwendet werden; Uhren dienen primär der Messung, können aber auch zur genauen Datierung verwendet werden. Welche sind die zeitlichen Gegebenheiten, die wir messen bzw. datieren? Hier führt ein wenig Überlegung zu folgendem Vorschlag einer Antwort: Wir datieren *Ereignisse* an Zeitpunkten und wir messen *Prozesse* hinsichtlich ihrer Dauer. Die Ausdrücke ‚Ereignis‘ und ‚Prozess‘ können als Bezeichnungen der formalen Gegenstände der Fragen ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ aufgefasst werden. ‚*Wann?*‘ bezieht sich formal auf Ereignisse und will für ein bestimmtes Ereignis, das durch eine Kennzeichnung nach dem Fragewort im Satz spezifiziert wird, seine Datierung als Antwort. ‚*Wie lange?*‘ bezieht sich formal auf Prozesse und erfragt für einen bestimmten Prozess, der durch eine Kennzeichnung nach dem Fragewort spezifiziert wird, seine Dauer in für den Fragekontext hinreichend genauen Zeiteinheiten (Jahre, Monate, Tage, Stunden, Minuten, Sekunden etc.). Auch die Unterscheidung zwischen Ereignissen und Prozessen ist nicht trennscharf und abhängig von Interessen. Das muss ebenso begründet werden wie eine Begründung für die zuvor behauptete Interessenabhängigkeit der Fragen nach der Zeit nachgeholt werden muss.

Zunächst kann man die Unterscheidung dadurch schärfen, dass man Ereignisse als durch Veränderungen definiert auffasst. Dann kontrastiert ein Ereignis als die Veränderung von etwas mit einem Prozess als der unveränderten Dauer von etwas. Auf die mangelnde Trennschärfe der Unterscheidung führt dann die Überlegung, dass Veränderungen zwar manchmal plötzlich, zu einem bestimmten Zeitpunkt, erfolgen, oft aber ‚Zeit brauchen‘, d.h. eine gewisse Zeit andauern. Auf der anderen Seite fangen viele Prozesse an (wie ein Leben in der Geburt) und enden auch wieder (wie ein Leben im Tod) und diese beiden formalen Rahmendaten von Prozessen, Anfang und Ende, sind Ereignisse/Veränderungen (der Anfang von einem Zustand ohne den Prozess in einen, in dem er vor sich geht; das Ende in einen Zustand, in dem der Prozess nicht mehr weitergeht). Diese Überlegung, dass Ereignisse auch Prozesse sein und jedenfalls solche begrenzen können, macht die Unterscheidung aber nicht überflüssig. Einen Aspekt der Unterscheidung hat zuerst der größte antike Philosoph in einem auf Handlungen und Tätigkeiten eingeschränkten Kontext getroffen in Form der Unterscheidung zwischen unvollendeten und vollendeten Bewegungen, Handlungen (*poiesis*) und Tätigkeiten (*praxis*). Handlungen haben ein sinngemäßes Ende aus sich selbst – wenn ich ans andere Ufer schwimmen will, kann ich, am andern Ufer angelangt, nicht weiter schwimmen; wenn ich ohne ein Ziel schwimme, nur um mich körperlich zu ertüchtigen, dann hat das Schwimmen aus sich heraus kein schon bestimmtes zeitliches Ende. Angesichts der Unterscheidung zwischen Ereignissen und Prozessen anhand der Fragen ‚wann?‘ und ‚wie lange?‘ erweist sich der Fund des antiken Großen als auf einer fundamentalen Dualität im Zeitbegriff beruhend. Als Prozesse bestimmen wir zeitliche Begebenheiten, wenn und indem wir von dem Umstand absehen, dass sie vielleicht einen Anfang gehabt haben und vermutlich ein Ende haben werden – das interessiert uns bei typischerweise als Prozessen bestimmten zeitlichen Begebenheiten nicht. Beispiele wären Regen in einem bestimmten Landstrich oder eine Krankheit. Auf der anderen Seite beachten wir an als Ereignissen aufgefassten zeitlichen Begebenheiten oft zunächst nicht, dass sie nicht plötzlich erfolgen, sondern prozessual ausgedehnt sind. Ein grammatisches Unterscheidungskriterium des antiken Großen für seine engere handlungstheoretische Unterscheidung liegt in dem verschiedenen Verhältnis der Tempora der Verben für unvollendete Bewegungen/Ereignisse/ Handlungen bzw.

vollendete Bewegungen/Prozesse/ Tätigkeiten: ‚Man kann nicht zugleich gehen und gegangen sein oder bauen und gebaut haben; aber man kann zugleich sehen und gesehen haben, denken und gedacht haben‘. Diese Formulierung des antiken Großen ist an der angeführten Stelle ungenau – man kann nicht *zu einem bestimmten Ort* schon gegangen sein und noch gehen; nicht *ein bestimmtes Haus* schon gebaut haben und immer noch bauen. Aber die Verbesserung unterstreicht gerade den Punkt, der hier in Rede steht – die Interessenabhängigkeit der unterschiedlichen Charakterisierungen. Ein Architekt mit entsprechender Berufserfahrung kann durchaus schon gebaut haben und immer noch bauen – nur nicht ein bestimmtes Haus; das ist irgendwann fertig und nicht mehr weiter zu bauen. Manchmal sind wir an Angaben des einen Typs interessiert, manchmal an solchen des anderen.

Wenn hiermit die Interessenabhängigkeit der Unterscheidung Ereignis/Prozess etc. und der grundlegenden zeitlichen Fragen ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ als nachgewiesen betrachtet wird, kann die Überzeugungskraft des Nachweises durch die Überlegung verstärkt werden, dass auch eine Unterscheidung als Interessenabhängig eingesehen werden kann, die den Unterscheidungen im Felde der Zeitbestimmungen noch voraus liegt – die zwischen dem, was wir primär als räumlich bestimmt auffassen, und dem, was wir primär als zeitlich bestimmt auffassen. Typische zeitlich bestimmte Begebenheiten sind Ereignisse wie ‚die totale Sonnenfinsternis *in Mitteleuropa* im Sommer 2002‘ oder ‚Deutschlands erster Sieg bei einer Fußball-Weltmeisterschaft 1954 *in der Schweiz*‘. In den kursiv geschriebenen Bestandteilen dieser Kennzeichnungen von Ereignissen ist auch von räumlich lokalisierenden Bestimmungen Gebrauch gemacht, aber sie stehen nicht im Vordergrund des Interesses. Auf der anderen Seite sind Artefakte, z.B. ein Stuhl, primär räumlich und funktional bestimmte Gegenstände. Aber gerade Artefakte haben notwendig auch zeitliche Aspekte: Ein Stuhl ist der Natur der Sache nach irgendwann von irgend jemandem hergestellt worden; und er wird, abhängig von der Haltbarkeit der Materialien, aus denen er gemacht ist, irgendwann seiner Funktion, ein Möbel zum Sitzen zu sein (und deshalb entsprechend räumlich dimensioniert sein zu müssen), nicht mehr dienen können. Davon sieht unsere Kategorisierung des Stuhls als einer primär räumlich und funktional bestimmten Gegebenheit aber ab, das interessiert uns nicht in erster Linie und für die Eventualitäten seiner zeitlichen Aspekte kommt dieser Teil der

Sprache auf andere Weise auf als durch die kategoriale Bestimmtheit des Ausdruckstyps selbst (z.B. durch Verbformen für Zustandsveränderungen wie ‚ist zerbrochen‘). Insofern ist auch die Unterscheidung räumlich bestimmt/zeitlich bestimmt von unserem Interesse abhängig. Erst die physikalische Theorie im Stadium der allgemeinen Relativitätstheorie hebt diese komplementäre Abstraktion der Kategorisierung von Gegebenheiten als primär räumlich oder primär zeitlich bestimmt auf und versteht alle Gegebenheiten einförmig als vierdimensional raumzeitlich. Aber zur Erklärung dieser Begriffsbildung scheint sie negativ auf die aufgehobene, komplementär abstrahierende Kategorisierung im natürlichen Verstehen bezogen zu bleiben.

(In allen ihren Stadien kann die neuzeitliche physikalische Theorie Zeit als numerischen Parameter ‚ $t = 1, 2, 3, \dots$ ‘ konzipieren und damit Zeit als eine Folge von Zeitpunkten. Eine Aufklärung unseres normalen Zeitbegriffs kann und muss auch die vortheoretische Grundlage dieses Zeitbegriffs aufweisen können. Das hebt sich Kreffel hier für später auf.) Bevor Kreffel die gegebene Erklärung für ‚Zeit‘ aufgrund der angestellten Erinnerungen und Überlegungen weiter entwickelt, möchte er auf einen möglichen Einwand antworten. Mit ihm wird bezweifelt, dass die beiden Fragen nach Zeitlichem tatsächlich die grundlegenden sind. Er bringt auch einen Zweifel mit sich, ob es sich bei Prozessen und Ereignissen wirklich um kategorial verschiedene zeitliche Gegebenheiten handelt. Es scheint nämlich neben ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ noch eine dritte Frage zu geben, die ein grundlegendes Interesse an einer Art von zeitlichen Bestimmungen ausdrückt, die Frage ‚*wie oft?*‘ (auf Englisch ‚*how many times?*‘) Diese Frage ist aber eine zeitliche nur, wenn die Gegebenheiten, nach deren Anzahl gefragt wird, selbst zeitlich bestimmt sind (nämlich als Ereignisse und nicht z.B. als Zahlen). Aber im Kontext der Aufmerksamkeit auf die Frage ‚*wie oft?*‘ als zeitlicher könnte man auf folgende Weise bezweifeln, dass Ereignisse und Prozesse kategorial verschieden sind: Es scheint Umformulierungen der Fragen, die den Kategorien zugeordnet worden sind, zu geben, die für eine Reduzierbarkeit auf einen Typ von zeitlichen Gegebenheiten spricht. ‚*Wann?*‘ heißt ja soviel wie ‚zu welchem Zeitpunkt?‘ und könnte ‚*wie lange?*‘ nicht als ‚zwischen welchen Zeitpunkten?‘ ausgedrückt werden?

Zunächst einmal kann die vorgeschlagene Umformulierung davon überzeugen, dass ‚*wie oft?*‘ nicht mit den andern beiden Fragen auf eine Ebene gehört. Denn

dafür müsste eine analoge Umformulierung ja wohl lauten ‚zwischen welchen Zeitpunkten *und* zwischen welchen Zeitpunkten *nicht*?‘. Dabei wäre hinsichtlich der Frageglieder mit der Möglichkeit mehrerer beantwortender Angaben zu rechnen – d.h. ‚*wie oft?*‘ ist, wenn es sich überhaupt auf zeitliche Begebenheiten bezieht, jedenfalls eine komplexere Frage höhere Stufe. Was die Umformulierung der beiden anderen Fragen mittels ‚Zeitpunkten‘ angeht, so scheint die für ‚*wann?*‘ unproblematisch zu sein, wenn man nur an objektive Datierungen denkt (und die Beantwortung der Frage durch Angaben relativer Datierung wie ‚zu Beginn‘ etc. vernachlässigt). Die Umformulierung für ‚*wie lange?*‘ scheint einem triftigen Einwand ausgesetzt zu sein. Die Frage nach der Dauer eines Prozesses kann ohne jeden Bezug auf eine Datierung, objektiver oder subjektiver Art, gestellt werden. Die oben erwähnten typischen Gegebenheiten, die wir als Prozesse auffassen – den Regen in einem Landstrich oder eine Krankheit – wollen wir gemeinhin primär überhaupt nicht datieren, sondern nur in ihrer Dauer absehen können.

Dem Unterschied zwischen Ereignissen als zeitlichen Individuen und Prozessen entspricht in den Ausdrücken für das, was wir als primär räumlich bestimmt auffassen, der Unterschied zwischen (so gen. sortalen) Ausdrücken mit teilender Bezugnahme (z.B. der/ein Stuhl) und Ausdrücken für Massen (z.B. Wasser). Bei Massenausdrücken muss für eine quantitative Bestimmung ein entsprechender Ausdruck hinzugefügt werden (z.B. *ein Schluck/Glas* Wasser) – es sind also Ausdrücke, die im Unterschied zu Sortalen für das von ihnen Bezeichnete eine beliebige Zerteilung bzw. Bildung von Einheiten zulassen (was nach Genuss eines Schlucks Wasser gegebenenfalls übrig bleibt, ist immer noch Wasser; dagegen ist ein halber Stuhl in der Regel kein Stuhl mehr). Ereignisse können nicht ohne Bedeutungsverlust mit Prozessen zu einer Kategorie zusammengefasst werden, weil sie hinsichtlich ihrer Einheit schon bestimmt sind, Prozesse aber nicht. (Gleichwohl wird in der Philosophie der Unterschied zwischen Ereignissen und Prozessen selten beachtet und undifferenziert von *Ereignissen* als *den* zeitlichen Gegebenheiten gesprochen.) Auch nach diesen ergänzenden Überlegungen gilt also: Insofern ‚*wann?*‘ nach Ereignissen fragt und ‚*wie lange?*‘ nach Prozessen, handelt es sich um von Interesse abhängige unreduzierbar verschiedene Fragerichtungen.

Durch den Hinweis auf ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ als die grundlegenden Fragen nach zeitlich Bestimmtem, auf Ereignisse und Prozesse als formale Gegenstände dieser Fragen sowie ihre kategoriale Verschiedenheit lässt sich die zunächst gegebene Erklärung für ‚Zeit‘ im Blick auf unsere Praktiken der Datierung und Messung folgendermaßen zusammenfassen: *Zeit ist, was wir bestimmen, indem wir Ereignisse konstituierende Veränderungen mittels Kalendern (und, wenn nötig, Uhren) datieren und Prozesse mittels Uhren (oder, wenn Uhrzeiten unnötig sind, nur mit Hilfe des Kalenders) in ihrer Dauer bestimmen.*

Weiter führen kann nun folgende Frage: Wenn wir mit Uhren die Dauer von Prozessen und mit Kalendern die Daten von Ereignissen bestimmen, ist dann nicht schon eine Zeit vorausgesetzt, in der die Prozesse verlaufen und die Ereignisse sich ereignen? Und was ist nun diese Zeit? Die Antwort auf die erste Frage ist ‚Ja‘ und die auf die zweite: *Zeit ist die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung.* Das scheint nun eine eher verdunkelnde als erhellende Erklärung zu sein. Man will wissen, was Zeit als eine grundlegende Struktur der uns umgebenden und bestimmenden und von uns bestimmten Wirklichkeit ist unabhängig von unseren Weisen des Umgangs mit ihr (von denen bisher Messung und Datierung erwähnt wurden). Und erhält zur Antwort: Zeit ist die Möglichkeit von zeitlichen Gegebenheiten und Sachverhalten. Da möchte man doch fragen: Wie kann denn eine Möglichkeit etwas Wirkliches sein? Das einzusehen sind zwei Überlegungsgänge hilfreich. Der erste besteht in einer genaueren Beschreibung unserer bisher erwähnten Instrumente der Zeitbestimmung, Kalender und Uhren.

Ein Kalender ermöglicht uns Zeitrechnung. Unser Kalender ist in einem langen geschichtlichen Prozess astronomisch geeicht worden durch die Bindung der Zeiteinheit eines Jahres an den einmaligen Umlauf des Planeten Erde um die Sonne, der Zeiteinheit eines Tages an eine Umdrehung der Erde um die eigene Achse. Der Umlauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um die eigene Achse sind *Prozesse*. Das weist daraufhin, was wir tun, wenn wir Zeit mittels Kalendern einteilen: Wir verwenden natürliche Prozesse als Normen der Einheit, machen sie uns zum Maßstab. Regeln (im Sinne von natürlichen Regelmäßigkeiten) werden in unserer Praxis zu Regeln (im Sinn von Normen) der Beurteilung und Bestimmung von weiteren (im Beispiel: zeitlichen) Gegebenheiten. Wie unsere begriffliche Praxis auch im Allgemeinen ist also die

Zeitbestimmung durch Kalender ein Beispiel für die Gültigkeit einer Einsicht, die ein großer Philosoph der Renaissance in die Formulierung *natura non nisi parendo vincitur* gefasst hat (nur indem wir der Natur gehorchen, besiegen wir sie): In unseren normativen Regeln binden wir uns grundlegend an natürliche Regelmäßigkeiten und bemeistern sie dadurch. Die Eichung unserer Praktiken des Umgangs mit der Zeit auf Prozesse ist ein höherstufiger, komplexerer Fall der Bindung der Bedeutung unserer Ausdrücke für Wahrnehmbares an Muster, die im Kontext der Überlegungen zu Sinn und Bedeutung gelegentlich der Erörterung hinweisender Erklärungen (Definitionen) zu erinnern war. Unsere alltäglich gebräuchlichen Uhren zum Zwecke der Zeitmessung sind aus der regelmäßigen Einteilung der Zeiteinheit des Tages in 24 gleiche Teile, Stunden, gewonnen. Heute konstruieren wir regelmäßig laufende mechanische Instrumente als Uhren zur Zeitmessung mittels einer gleichsam kardinalen Skala und verwenden als Zeiteinheiten um größerer Genauigkeit willen sogar natürliche Prozesse wie den Atomzerfall bestimmter langlebiger chemischer Elemente. Auch der Lauf einer Uhr ist ein *Prozess*. Aber bevor es mechanische und elektrische Uhren gab, dienten Beobachtung und Beurteilung des Sonnenstandes als Uhren mit einer gleichsam ordinalen Skala. Sonnenaufgang, Sonnenhöchststand und Sonnenuntergang (Morgen, Mittag und Abend) wurden als auffällige natürliche Ereignisse zur Grundeinteilung des Tages verwendet und Zeitpunkte zwischen diesen Daten z.B. durch den normalen Zeitaufwand für Tätigkeiten wie das Pflügen eines Feldes bestimmter Größe („ein Morgen“), den Weg von einem Ort („ein Vormittag“, „eine Tagesreise“) zum anderen etc. bestimmt. Aus solchen Zeitbestimmungen entwickelten sich Sonnenuhren etc.

Die Erinnerung an diese Sachverhalte und Praktiken weist auf die Komplementarität von Ereignissen und Prozessen auch bei der Bestimmung der Instrumente unserer Zeitbestimmungen hin. Um Kalender eindeutig zu machen und intersubjektiv zwingende Datierung zu erlauben, brauchte es ein Analogon zum Nullpunkt eines Koordinatensystems. Beim Kalender haben wir in der abendländischen Tradition ein einmaliges (und jedenfalls mit dieser Datierung fiktives) Ereignis als solchen Nullpunkt gewählt – die Geburt des christlichen Religionsstifters als Beginn des Jahres 1 unserer Zeitrechnung. Bei der Uhr gilt als Nullpunkt ein sich täglich wiederholendes Ereignis: die Vollendung der letzten Sekunde der letzten Stunde eines Tages bzw. der Beginn der ersten Sekunde der

ersten Stunde des folgenden Tages. Für diesen Zeitpunkt haben wir den Ausdruck ‚Mitternacht‘ in Gebrauch. Das Nullpunktereignis markiert das Ende des einen und den Beginn des nächsten Tages, d.h. des Zeitverlaufs (Prozesses), an den als ‚Einheitsverlauf‘ (zu verstehen analog zur ‚Einheitsstrecke‘, z.B. 1 Meter, bei der Längenmessung) wir die Einteilung unserer Uhr gebunden haben.

Diese Erläuterungen machen zusätzlich plausibel, inwiefern ‚Zeit‘ zunächst als das erklärt werden kann, was wir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen. Diese Erklärung kann methodologisch genannt werden, weil sie auf unsere Methoden der Zeitbestimmung rekurriert. Demgegenüber ist die neue Erklärung – *Zeit als Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung* – formal-ontologisch. Wie hängen beide Erklärungen zusammen? Kreffel möchte nahe legen: An Entstehen und Vergehen interessiert uns primär das Datum, die Beantwortung der Frage ‚*wann?*‘; eher sekundär interessiert uns an Entstehen und Vergehen die Dauer dieser Vorgänge als selbst durch Anfang und Ende begrenzte Prozesse (also die Beantwortung der Frage ‚*wie lange?*‘). Bezüglich Dauer und Veränderung scheint unsere Interessenlage genau umgekehrt zu sein – zuerst wollen wir wohl wissen, wie lange eine Zustand oder seine Veränderung in einen anderen dauert, erst dann u. U. auch, wann der Zustand besteht oder die Veränderung stattfindet. Die unterschiedlichen Interessenlagen hängen sicher auch damit zusammen, dass wir an Zeitbestimmungen nicht nur theoretisch, für unser Verstehen, sondern auch praktisch, für unser Handeln, interessiert sind. Man könnte also die beiden formal-ontologischen Titelpaare für Gegenstände unseres Interesses an der Zeit ebenso wie die zuvor aufgewiesene grundlegende Dualität im Zeitbegriff mit den unterschiedlichen, theoretischen und praktischen, Interessen in einen motivierenden Zusammenhang bringen.

Aber immer noch bedarf der Ausdruck ‚Möglichkeit‘ in der formal-ontologischen Erklärung für ‚Zeit‘ einer Erläuterung. Dafür scheint Kreffel der folgende psychologische Sachverhalt hilfreich: Wenn nichts geschieht, wenn wir uns langweilen, weil nichts unseren Geist beschäftigt, dann ‚vergeht‘ doch Zeit, und zwar für unser Empfinden quälend langsam, denn darin besteht die *lange* Weile. D.h. aber soviel wie: es geschieht nichts außer dem Lauf der Uhr oder dem Fortschreiten in der Einteilung der Zeit nach dem Kalender. Der Lauf der Uhr ist selbst ein Prozess, eine zeitliche Gegebenheit, aber *als* Instrument der *Zeitbestimmung* die bloße Möglichkeit der Bestimmung von Zeit durch

Zeitangaben, die während der langen Weile leer läuft. Das zu Bestimmende, das Geflecht aus Ereignissen und Prozessen, als das wir unter zeitlichem Aspekt die Wirklichkeit bestimmen, fällt für unsere Aufmerksamkeit im Zustand der Langeweile weg. Langeweile ist das psychologische Korrelat der Zeit als bloßer Möglichkeit (etwas, was sich ereignet oder geschieht, zu erleben oder etwas zu tun). Auch der größte deutsche Philosoph hat die Zeit als eine Möglichkeitsform erklärt und die gegebene Erläuterung erfasst einen Aspekt seiner Erklärung: „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Die können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.“

Wenn alle zeitlichen Erscheinungen, Ereignisse und Prozesse, aufgehoben gedacht werden, bleibt die Zeit als allgemeine (Bedingung ihrer) Möglichkeit – also der Möglichkeit von Ereignissen und Prozessen sowie der diese bestimmenden Aspekte von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung. Das empirische Substrat der Behauptung ist, dass vor dem Hintergrund unserer Praktiken der Zeitbestimmung bei Aufhebung der zeitlichen Gegebenheiten deren Instrumente bleiben und weiter laufen, wenn auch leer.

Kreffel hat in der Fortsetzung nach dem Zitat die Wörter ‚Bedingung ihrer‘ eingeklammert, weil er es wichtig findet, im Blick auf Raum und Zeit schärfer empirische und logische Möglichkeit voneinander zu unterscheiden. Der bisher erläuterte Möglichkeitscharakter der Zeit ist ein *empirischer* Sachverhalt. Man kann sich das zunächst leichter am Raum klarmachen. Ein leerer Raum ist die Möglichkeit der Aufnahme von Körpern, ausgedehnten materiellen Gegenständen. Als abgeschlossener kann ein Raum selbst gleichsam als Körper betrachtet werden – ein ‚Hohlkörper‘. Und der Inbegriff aller Räume in diesem Sinn ist *der* Raum. Der bestimmte Artikel legt hier wieder eine Individuierbarkeit (Gegebenheit als einzelnes) nahe. Aber für diese steht uns keine Urteilsperspektive zur Verfügung (vielleicht hat deshalb ein großer Physiker der Neuzeit den absoluten Raum und die absolute Zeit mit dem Cambridger Platonismus seiner Zeit als Sensorium Gottes bezeichnet). Weil uns für *den* Raum keine Individuierung erlaubende Urteilsperspektive zur Verfügung steht (wie für die vielen Räume in ihm), konzipieren wir ihn als die Möglichkeit aller Lokalisierungen. In der älteren

Sprache entsprach *dem* Raum nach dem Wörterbuch daher auch nicht ein Substantiv, sondern das Pronominaladverb ‚*irgend*‘ (unser heutiges ‚irgendwo‘). [Interessanter Weise war für *die* Zeit der Genitiv ‚*irgends*‘ in Gebrauch (unser heutiges ‚irgendwann‘). In grammatischer Metapher gesprochen, ist *die* Zeit der Genitiv *des* Raumes – darin spiegelt sich der relative Primat *des* Raumes vor *der* Zeit in unserem natürlichen Begriffssystem.] Analog, aber wegen der Unanschaulichkeit der Zeiten schwerer einzusehen, ist *die* Zeit der Inbegriff aller möglichen Temporalisierungen (Zeitangaben). Das ist ein empirischer Sachverhalt. Das, was an der Zeit (und am Raum) dagegen a priori ist (in der Terminologie des größten deutschen Philosophen), ist eine logische Gegebenheit – der Aspekt unseres Zeitbegriffes, von dem Kreffel im Folgenden sagen wird, Zeit sein ein ‚formaler Begriff‘. Die Rede von der Zeit als ‚Bedingung der Möglichkeit‘ aller Erscheinungen (nach Auffassung des Philosophen nicht nur der zeitlichen! Diese Auffassung stellt aber unser alltägliches Begriffssystem einheitlicher dar als es verfasst ist) wirft beide Aspekte zusammen. (Die Nichtunterscheidung ist unter Voraussetzung des transzendentalen Idealismus des Philosophen, der die Möglichkeitsform Zeit zu einer Form der (subjektiven) Anschauung werden lässt, auch konsequent. – Leider fehlen Kreffel genauere Kenntnisse in der physikalischen Theorie, um zu untersuchen, inwiefern die Nichtunterscheidung empirischer von logischer Möglichkeit auch bei den Debatten zwischen Positionen einer ‚relativen‘ und einer ‚absoluten‘ Zeitauffassung eine Rolle gespielt hat.) Der formale Begriff ‚Zeit‘ erfasst alle Arten von zeitlichen Bestimmungen – ist mit jeder einzelnen von ihnen schon gegeben und insofern ‚a priori‘ – erfasst daher auch die Zeit als empirische Möglichkeit der Temporalisierung.

Der gegebene Hinweis auf Langeweile als den psychologischen Zustand der bloßen Möglichkeit des Erlebens oder Tuns von etwas kann aber für das Bestreben nach ausdrücklichem Verständnis nur plausibilisierende Geltung für die Erläuterung des empirischen Möglichkeitscharakters der Zeit beanspruchen. Er kann dazu motivieren, den Vorschlag weiter zu erwägen. Aber überzeugend machen könnte den Vorschlag nur eine Einordnung der Zeitbestimmungen als modaler in den Kontext unseres Verstehens von Möglichkeit und Möglichkeiten überhaupt. Spätestens das ist der Punkt, an dem die weiter anzustellenden Überlegungen auf Klärungen aus sind, die in den vorhin erläuterten verschärften Erklärungskontext ausgreifen.

Kreffel hat an dieser Stelle seiner Überlegungen einen Schnitt gemacht und sich auf von seinem Frageansatz zunächst unabhängige Auffassungen und Klärungen in der Zeitphilosophie bezogen. Der größte deutsche Philosoph hat Zeit durch das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen konstituiert gesehen und akademische Philosophie hat daran anschließend das Begriffspaar ‚früher/später‘ und die Reihe ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ als die wesentlichen Ausdrücke für den Begriff Zeit (seine so gen. Referenten oder Bezugsgegenstände) gehalten. Beide, Reihen genannte Ausdrucksgruppen ordnen Gegebenheit in der Zeit (positions in time). Die Hauptprobleme der akademischen Zeitphilosophie bestanden dann in der Bestimmung des Charakters der beiden Reihen – Sind sie real, subjektiv, objektiv? Und in welchem Sinn? – und in der Bestimmung des Verhältnisses der beiden Reihen zueinander.

Kreffel sah diese Problemstellung als schief zu seinen bisherigen Überlegungen stehend an. Beide Reihen (früher/später; vergangen/gegenwärtig/zukünftig) bleiben indifferent gegenüber der Unterscheidung Ereignis/Prozess: Zeitliche Gegebenheiten beider Typen können nach beiden Reihen geordnet werden/sein. Und beide Reihen gehören, nach der Verwendung der zu ihrer Hervorhebung benutzten Wörter zu urteilen, in den Zusammenhang von Datierungsfragen – früher und/oder später geben eine grobe relative Datierung von Ereignissen und/oder Prozessen zueinander; vergangen/gegenwärtig/zukünftig eine grobe Datierung bezüglich einer als gegenwärtig ausgezeichneten Erfahrungsperspektive bzw. eines gewählten Bezugspunkts, aus dem (auf den) eine Erfahrungsperspektive im Sinne möglicher Beobachtung oder Messung möglich ist.

Für die jetzt anzustellenden Überlegungen stellt sich im Hinblick auf den modalen Charakter der Zeitbestimmungen die Frage so: Wie verhalten sich ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ zu ‚möglich/wirklich/notwendig‘ (‚früher/später‘ können als bloß relative Bestimmungen zunächst außer Betracht bleiben). Und im Hinblick auf den etwa erfolgreichen Nachweis der Modalität der Zeitbestimmungen stellt sich dann die Frage: Wie ist die Stellung von modalen Bestimmungen in unserem Verstehen überhaupt zu verstehen?

Wenn Kreffel bezüglich ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ mit einer Vorfrage anfängt, ist das ein Fall der Erweiterung der Klärungsfrage in einen konstruktiven Erklärungskontext hinein. Wie können die für elementar gehaltenen

Unterscheidungen der beiden Reihen im Hinblick auf das bisher Erörterte überhaupt eingeführt werden? Eine paradigmatische zeitliche Gegebenheit ist ein Sonnenaufgang. Es dauert eine bestimmte Zeit(spanne), bis der Prozess, der mit dem Sichtbarwerden der ersten Sonnenstrahlen beginnt, mit dem Hervortreten des unteren Sonnenrandes (aus einer an- oder eingenommenen Wahrnehmungsposition geurteilt) abgeschlossen ist. Diese beiden markanten, den Prozess des Sonnenaufganges als Beginn und Ende einrahmenden Ereignisse sind ordinal selbst eingerahmt von einem ‚überhaupt noch nicht (sichtbar sein)‘ und einem ‚gar nicht mehr (im Gange sein)‘. Mit Blick auf diesen Prozess sind beide Zeitreihen erklärend einzuführen und es ist dabei nicht umstritten, dass die Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig pragmatischen Vorrang hat. Mit dem ersten Sichtbarwerden (den ‚ersten Strahlen‘) ist die Dunkelheit des ‚noch nicht‘ eher plötzlich vorbei und damit ‚nicht mehr‘, ‚vergangen‘. Aber ganz ist der Sonnenball zu diesem Zeitpunkt ‚noch nicht‘ zu sehen, also ist seine völlige Sichtbarkeit noch ‚zukünftig‘. Natürlich ist logisch das, was *früher* als ‚jetzt‘ ist (im Beispiel ‚die ersten Strahlen sichtbar‘), vergangen, und was *später* als ‚jetzt‘ ist (‚die ganze Sonne sichtbar‘), zukünftig. Das wird oft im Sinne eines Vorrangs der Reihe früher/später gedeutet, indem gesagt wird, sie sei das „Konstruktionsprinzip“ der Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig. Aber als Reihe ist die früher/später-Ordnung nicht weniger ‚konstruiert‘ und sie bedarf eines Ausdrucks wie ‚gegenwärtig‘, um den Kontrast auf einen aktuell beobachteten Prozess anwendbar sein zu lassen.: ‚jetzt nicht mehr, also früher‘, ‚jetzt noch nicht, aber später‘. Dabei weist die Zeitpunktangabe ‚jetzt‘ als der Koordinatennullpunkt subjektiver Temporalisierung auf das „Zeitzeichen“ ‚jetzt‘ in praktischen Sätzen (Aufforderungen, Befehle, Bitten mit etwas anzufangen etc.) zurück. Der Kontrast ‚früher/später‘ ist, wie der philosophische Lehrer erstmalig gezeigt hat, im Hinblick auf wiederholbare Gegebenheiten zirkelfrei (ohne für die Erklärung schon zeitliche Bestimmungen vorauszusetzen) einführbar, wenn Darstellungen von Sachverhalten (er wählte Bilder von Sonnenständen in einer mit auffälligen Punkten versehenen Landschaft) und Reihenfolgen-Bildung durch Tätigkeiten bzw. Bildern von ihnen verfügbar sind. Für die Einführung der Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig bedarf es eines als einmalig oder abschließbar betrachteten Vorgangs mit verschiedenen Phasen im Blick (möglicher) kontinuierlicher Beobachtung.

Die Interessen an beiden Arten von Zeitbestimmung sind verschieden, auch wenn sie aufeinander bezogen bzw. beziehbar sind. In akademischer Zeitphilosophie wird viel daraus gemacht, dass die Physik als angeblich maßgebende Theorie der Objektivität nur Bestimmungen der Reihe früher/später verwende und diese daher objektiver als die andere Reihe sei (auch wenn beide ‚semantisch objektiv‘ seien). Die Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig sei, weil sie sich nicht objektivieren lasse, letztlich nur im Zusammenhang mit unserer Erfahrung der Wirklichkeit verständlich und insofern eine Struktur der Subjektivität, die sich geradezu als ‚Darstellung‘ von nach früher /später geordneten Prozessen und Ereignissen mittels der Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig zu verstehen lassen verspreche (eine zeitphilosophisch verarmte Version der alten Lehre, das Subjekt sei der Mikrokosmos zum Makrokosmos der Welt). Kreffel versteht aus eigener Kompetenz nichts von Physik, aber die Konstruktion erscheint ihm zweifelhaft. Es gibt ja auch den Gesichtspunkt einer ‚Geschichte der Natur‘, der den gesamten Prozess der natürlichen Wirklichkeit als einmalig konzipiert („vom Urknall bis zum Schwarzen Loch“). Dass in diesem Prozess nicht eine beträchtliche Menge von Ereignissen und Prozessen zu jedem gegenwärtigen Zeitpunkt, zu dem auch nur gesprochen werden kann, nicht schon objektiv und real gleichermaßen vergangen sein sollte (und nicht nur ‚früher‘ stattgefunden hat), erscheint Kreffel schlicht unsinnig, schon weil es astronomische Zeit gebraucht hat, bis gesprochen, geschweige denn astronomische und andere Wissenschaft getrieben werden konnte. In jedem Fall ist die Frage für die Klärung unseres normalen Zeitverständnisses irrelevant. Warum aber das doppelte Interesse an Prozessen einerseits als wiederholbaren zeitlichen Gegebenheiten, andererseits als einmaligen?

Kreffels Vorschlag: Das doppelte Interesse an sowohl Wiederholbarkeit als auch Einmaligkeit ist in Beziehung auf den Umstand zu verstehen, dass unsere Begriffe für Zeitliches nicht nur für unser (theoretisches) Verstehen, sondern auch für unser (praktisches) Handeln eine Rolle spielen. Unsere Handlungen können wir aber, insofern wir ihren Erfolg nicht sicher voraussehen können und Zukünftiges (d.h. hier nur: zeitlich Späteres) überhaupt nicht im Einzelnen wissen, nur als riskante (nicht erfolgssichere) einmalige Vorkommnisse auffassen. Die eine Handlung leitende Absicht kann geradezu als deiktische (singulär hinweisende) Bezugnahme auf die ergriffene Handlungsmöglichkeit verstanden werden: *diese*

Handlungsmöglichkeit (Option) ist jetzt wünschenswert, zu ergreifen nötig, *diese* Handlung auszuführen, *dies* zu tun. Insofern wir uns andererseits für unsere Handlungen auf die Kenntnis kausaler (Wirkungs-)Zusammenhänge stützen, müssen wir Handlungen auch als Typen und damit immer als wiederholbare Prozesse konzipieren und in diesen Prozessen eine Verrichtung als vor (früher als) andere(n) auszuführen bestimmen können. Im praktischen Kontext ist also das doppelte Interesse an zeitlichen Gegebenheiten als sowohl wiederholbaren als auch im Vollzug eines Typs von Tätigkeit bzw. der Vollbringung eines Typs von Handlung zu einer bestimmten Zeit einmaligen Vorgängen (als datierbarer Prozess bzw. datierbares Ereignis) unmittelbar verständlich.

Wie sich das auf das Verstehen überträgt, kann das Beispiel der Verfolgung eines Theaterstücks durch einen Zuschauer deutlich machen. Wenn dieser das Stück in Unkenntnis seiner Handlung verfolgt, erscheint es ihm als einmaliger Prozess, dessen Ausgang für ihn offen ist (bezüglich dessen er also hinsichtlich des Helden des Stücks solche Fragen stellen könnte wie ‚was wird er tun?‘, ‚wie wird es ihm ergehen?’). Wenn er dagegen das Stück schon kennt, kann er Feststellungen treffen wie ‚das hat er schon getan, das aber wird er erst noch tun‘. Er kann also Bestimmungen von Vergangenheit und Zukunft auf Vorgänge anwenden, die in Beziehung auf den ganzen Handlungsverlauf, der ihm aus vorheriger Lektüre oder einer anderen Aufführung schon bekannt ist, im Stück in bestimmter Ordnung früher oder später passieren. Wichtig ist im zweiten Fall, dass das jeweilige Jetzt, das Vergangenheit und Zukunft scheidet, für den Zuschauer doppelt bestimmt ist – durch die Situation der Personen im Stück und durch seine Wahrnehmungssituation.

Diese Doppelung gibt es für das Handeln in 1. Person nicht – der Handelnde ist in seinem Handeln gleichsam der (Co-)Autor des Stücks, in dem er eine Rolle spielt. (Es erschien Kreffel sehr charakteristisch, dass ein Philosoph mit religiösem Bezugsrahmen natürlich Gott als Autor des Stückes hatte und die doppelte Bestimmtheit der handelnden Person, die im Stück mitspielt, durch die Nicht-Unterschiedenheit von Rolle und Souffleur zu fassen suchte.) Deshalb ist für den Handelnden die Zukunft wesentlich offen, für den Verstehenden unbedingt nur, was ihre Einzelheiten angeht. Und die mit der Verschiedenheit von 1. und 3. Person verbundenen Perspektiven ermöglichen die Freiheit der Wahl einer

‚Betrachtungsweise‘: die Konzeption von Prozessen als entweder wiederholbar oder als einmalig auch für das Verstehen.

Inwiefern handelt es sich nun bei den Zeitbestimmungen in den beiden Reihen um eine Art von modalen Bestimmungen? Eine Antwort schien Kreffel am besten mit einem weiten Blick auf die Bestimmungen der Modalität möglich. Der grundlegende modale Kontrast *wirklich/möglich* ist schon mit dem Verfügen über die Verneinung gegeben. Jeder empirische Aussagesatz ist wesentlich, seinem Sinn nach, entweder wahr oder falsch – d.h. er muss, um sinnvoll zu sein bzw. verstanden werden zu können, beide *Wahrheitsmöglichkeiten* haben, wahr sein *können* bzw. falsch sein *können*. Mit der Entscheidung der Alternative in einem bestimmten Fall ist das Wahre eo ipso als *wirklich* bestimmbar – ‚Es ist wahr, dass p‘ ist äquivalent ‚p‘ und dies kann erläutert werden als ‚wirklich p‘; das Falsche ist äquivalent ‚nicht p‘ und, wenn ‚p‘ als ‚wirklich p‘ erläutert wird, als ‚nicht wirklich p, aber (unter anderen Umständen auch) gleichwohl möglich‘. Der Sachverhalt, der so beurteilt wird, ist (wegen des Bezugs auf andere Umstände) als wiederholbarer konzipiert.

Mit der Verwendung von expliziten Darstellungen, grundlegend sprachlichen, hat sich also unser Verhältnis zur uns bestimmenden Wirklichkeit einer Umwelt grundlegend *modalisiert*. D.h. in der Verwendung von der Wahrheit oder Falschheit fähigen theoretischen bzw. der Erfüllung oder Nichterfüllung fähigen praktischen Sätzen haben wir die uns vorgegebene Umwelt in einen Raum von Möglichkeiten distanziert, von denen unter geeigneten Umständen eine jeweils wirklich bzw. verwirklicht, die anderen aber mögliche Alternativen zum Wirklichen/Verwirklichtbaren bilden. Die Verwendung zeitlich bestimmter Darstellungen ist eine Fortentwicklung dieses grundlegenden anthropologischen Sachverhalts.

Oben hat Kreffel in Anspruch genommen, dass wir unsere Lebenssituation unter dem Aspekt des Handelns als offene verstehen und deshalb unsere Handlungen als die einmaligen Ereignisse oder Prozesse des Ergreifens individueller Handlungsmöglichkeiten bei entsprechenden Gelegenheiten verstehen müssen. Betrifft daher die Beurteilung nach *wahr* oder *falsch* Handlungen, die von uns (oder anderen) ausgeführt worden sind, ist hinsichtlich der Qualifikation der ‚falschen‘, nicht verwirklichten Möglichkeit(en) eine weitere Beschränkung der Bestimmung ‚möglich‘ erforderlich: Als Typ mag die ausgeschlossene

Handlungsmöglichkeit unter anderen Umständen auch möglich – verwirklichtbar – sein, als zum gegebenen Zeitpunkt ausgeschlossenes Vorkommnis ist sie es nicht, weil sie als ‚vergangene‘, nicht ergriffene Möglichkeit kausal nicht mehr beeinflusst werden kann und also als *diese* Option (Wahlmöglichkeit) nicht mehr zugänglich ist.

An diesem Punkt scheint die Fortbestimmung der alethischen Modalitäten zu temporalen erforderlich zu sein. Mit ‚wirklich‘ und ‚möglich‘ bezüglich der Polarität wahr/falsch war durch die Ausschließlichkeit der Alternative implizit auch ‚notwendig‘ eingeführt. Ein Aspekt dieser latenten Implikation wird in der Fortbestimmung der alethischen (d.h. auf Wahrheit bezogenen) zu temporalen Modalitäten explizit: Die Vergangenheit ist in erster Linie das für Handlungen Unzugängliche, notwendig Gewordene. Komplementär ist die Zukunft gerade das durch Handlungen noch Beeinflussbare. Diesen praktischen Konnotationen der temporalen Modalitäten korrespondieren epistemische (auf Wissen bezogen): Vergangenes kann nur noch erinnert (beurteilt, bewertet, bereut etc.) werden, Zukünftiges nur erwartet (vorausgesagt, befürchtet, erhofft etc.), Gegenwärtiges wahrgenommen und praktisch beeinflusst werden.

Die Fundamentalität der Unterscheidung theoretisch/praktisch ist jedoch im Hinblick auf die zeitlichen Modalitäten noch unzureichend bestimmt. Für das (theoretische) Verstehen ist Zukunft eigentlich nur ‚eine (im Verhältnis zu ‚jetzt‘) spätere Zeit‘, für das (praktische) Handeln aber eine in bestimmter Weise noch ausstehende und insofern etwas, was tatsächlich auf den Handelnden ‚zu-kommt‘. Diese Beobachtung falsifiziert die in akademischer Zeitphilosophie manchmal vertretene Auffassung, die Rede von *dem* Fluss der Zeit sei insofern deskriptiv richtig, als sie in nicht-trivialer Weise die *Richtung* der Zeit (ihre so genannte Anisotropie) angebe. (Der Raum ist isotrop, man kann in ihm in alle Richtungen gehen; die Zeit anisotrop, man kann nicht in die Vergangenheit zurück, sondern nur in die Zukunft voran.) Zwar könne Zeit auch als aus der Zukunft in die Vergangenheit verlaufend aufgefasst werden (wie für einen Handelnden in 1. Person), aber nur die umgekehrte Auffassung, dass er darin bestehe, dass die sich Gegenwart aus der Vergangenheit in die Zukunft bewege, gebe *den* Fluss der Zeit an. Diese Auffassung privilegiert die Beobachtung gegenüber dem Handeln – dafür sieht Krefel in der philosophischen reflexiven Klärung unseres Verstehens keinen guten Grund. Für den Handelnden kommt die Zukunft eines möglichen

Erfolgs oder Misserfolgs seines Tuns aus der Zukunft auf ihn zu. Also gibt es gar nicht *den* Fluss der Zeit. Die Rede von *dem* Fluss der Zeit ist sinnlos, wenn mit Zeit die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung gemeint wird, weil ‚Möglichkeiten‘ keine Realcharaktere haben – und ein Mittleres zwischen Sinn und Unsinn gibt es nicht.

Wenn diese Überlegungen im Groben richtig sind, liegt es nahe, die Ausdrücke ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ im Hinblick auf nicht temporalisierte Aussagesätze analog zu ‚möglich/wirklich/notwendig‘ als Sätze regierende Ausdrücke (Satzoperatoren) aufzufassen, die die Tempora der Verben als die primären sprachlichen Mittel zur Angabe von Zeitbestimmungen der Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig zum Zwecke der Vereinfachung logischer Behandlung in einem Zeit-Kalkül ersetzen können. In einer solchen Behandlung wäre ‚Er sprach‘ äquivalent mit ‚Vergangen: er spricht‘ und ‚Er wird sprechen‘ äquivalent mit ‚Zukünftig: er spricht‘. In dem Bestandteil ‚er spricht‘ in den satzoperativ modalisierenden Formen darf das grammatische Präsens nicht als Zeitbestimmung verstanden werden, weil natürlich ‚Er spricht‘ äquivalent wäre mit ‚Gegenwärtig: er spricht‘ und bei zeitlichem Verständnis des grammatischen Präsens wäre diese Formel zeitlich doppelt bestimmt.

Diese Auffassung ist auch geeignet, die Vorstellung in akademischer Zeitphilosophie zu korrigieren, es gebe einen vom Sachverhalt ‚Werden in der Zeit‘ zu unterscheidenden Sachverhalt, der ‚zeitliches Werden‘ oder gar ‚Werden *der* Zeit‘ genannt werden könnte und der als ‚Wechsel der Bestimmungen vergangen/gegenwärtig/zukünftig an Ereignissen‘ erklärt werden müsste. Diese Vorstellung setzt eine unzeitliche Redeweise *über Ereignisse* voraus (der am Ende des letzten Absatzes gemachte Vorschlag dagegen nur unzeitliche, d.h. zeitlich nicht bestimmte Sachverhalte) und verfällt der Suggestion des Substantivs ‚Ereignis‘ und damit einer Mystifikation. Bevor sie sich ereignen, gibt es Ereignisse noch nicht, wenn sie sich ereignet haben und vergangen sind, gibt es sie nicht mehr. Der Ausdruck einer Erwartung, Befürchtung oder Hoffnung, in dem mit einem dass-Satz der Inhalt dieser Einstellungen ausgedrückt wird, lässt diese Suggestion des Ereignisses entstehen, das etwas erst zukünftig ist (erwartet, befürchtet erhofft wird) und dann durch Verwirklichung gegenwärtig wird, also einer Entität, an der Zeitbestimmungen der Reihe vergangen/gegenwärtig/zukünftig wechseln. Aber die Suggestion beruht auf einer

falschen Sinnerklärung solcher Sätze – denn das erwartete/ befürchtete/erhoffte Ereignis tritt ja *entweder ein oder es tritt nicht ein*. Also kann sich der sprachliche Ausdruck der Erwartung/Befürchtung/ Hoffnung mit dem dass-Satz nicht auf das datierbare individuelle Ereignis beziehen, denn wenn es nicht eintritt, ‚gibt‘ es diesen Bezugsgegenstand ja nicht.

Es wird im sprachlichen Ausdruck der zukunftsbezogenen Einstellungen mit der Sprache operiert und dabei werden Ausdrucksweisen auch verwendet, die zur Beschreibung der Erfüllung dieser Einstellungen verwendet werden können. Aber das heißt nicht, dass auf dieselbe Entität, nur in einem anderen ‚Existenzmodus‘ Bezug genommen würde. Man kann sich das Missverständnis am einfachsten Fall der Negation einer synchron zuschreibbaren Eigenschaft klar machen. Damit etwas *nicht rot* ist, muss es nicht irgendwie doch rot sein, weil der Ausdruck ‚rot‘ eben *Rot* bezeichne. Die Begründung ist zwar richtig, darf aber nicht so verstanden werden: Rot müsse anwesend sein, damit ‚rot‘ es bezeichnen könne (im Fall der Negation: *irgendwie*). Der Ausdruck muss nur in der Sprache erklärt sein, in diesem Fall mittels eines Musters. Ebenso muss einer Beschreibung, die, wenn sie auf ein wirkliches Vorkommnis zutrifft, die eines Ereignisses ist, in anders (auch zeitlich) modalisierten Fällen nicht ‚Wirkliches‘ entsprechen – nur die Verwendungsweise der sprachlichen Beschreibung in diesem Kontext, z.B. als Ausdruck einer zukunftsbezogenen Einstellung oder als Beschreibung ihres Inhalts, muss erklärt sein. Also ist es irreführend, durch Formulierungen nahe zu legen, es gäbe da Ereignisse, die erst zukünftig seien, dann gegenwärtig und schließlich vergangen würden. Und dieser Irreführung macht sich die Formulierung eines angeblichen Sachverhalts des zeitlichen Werdens oder gar Werdens *der Zeit* schuldig. Es ist auch diese Konzeption (die die Zeit ja als eine Veränderung *sui generis* auffasst und damit als einen wirklichen Prozess), der die akademische Zeitphilosophie oft an der Einsicht in den modalen Charakter der Bestimmungen der beiden Zeitreihen hindert.

Die beiden Zeitreihen sind nicht die elementaren Sachverhalte für unser Verständnis von Zeit, nicht ‚die Referenten‘ des Ausdrucks ‚Zeit‘. Vielmehr sind elementar Ereignisse und Prozesse, die in diesen Reihen geordnet werden können. Die Frage ist, ob es nicht heißen müsste: geordnet *sind*; und ob es so gleichermaßen für beide Reihen lauten könne. Das wirft die Frage nach der

Objektivität oder Subjektivität von Zeitbestimmungen auf. Gegen die Ansetzung von Ereignissen und Prozessen als elementar steht auch das Bedenken des größten deutschen Philosophen, dass Zeit „kein empirischer Begriff ist, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden“ wäre. Können wir dann den Begriff der Zeit an der Erfahrung von Ereignissen und Prozessen gebildet haben, wie es sein müsste, wenn sie die elementaren Gegebenheiten unseres Zeitverständnisses wären?

Auf dieses Bedenken antwortet der Sache nach die im Kontext der Bezugnahme auf die Erklärung der Zeit als Möglichkeitsform beiläufig gemachte Angabe, ‚Zeit‘, insofern sie a priori (und nicht empirische Möglichkeit aller Temporalisierungen) ist, sei ein ‚formaler Begriff‘. Andere formale Begriffe sind ‚Gegenstand‘, ‚Raum‘, ‚Farbe‘, ‚Zahl‘, ‚Eigenschaft‘, ‚Zustand‘ – und eben auch ‚Prozess‘ und ‚Ereignis‘ (jeweils in einer der vielfachen Verwendungen der Ausdrücke). Für formale Begriffe im Unterschied zu empirischen oder materialen oder inhaltlichen ist das kennzeichnende Merkmal, dass sie mit jeder ihrer Instanzen, Fällen der Anwendung, schon gegeben sind. Die formalen Begriffe klassifizieren nicht Gegebenheiten in der Erfahrung, sondern andere Begriffe, indem sie ihre formale Gemeinsamkeit mit zu ihrem formalen Begriff gehörenden anderen Begriffen auffällig machen. Der Begriff ‚Ereignis‘ z.B. klassifiziert die Begriffe Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Geburt, Liebesakt, Tod etc. Man kann die grundlegenden formalen Begriffe mit der späteren Philosophie des Lehrers als Kapitelüberschriften in einer Philosophischen Grammatik auffassen. Unter der Überschrift ‚Zeit‘ würden dabei gleichermaßen die verschiedensten Ausdruckstypen hinsichtlich der für sie geltenden Regeln behandelt, die in einer normalen Grammatik in verschiedene Kapitel gehören: also Verben für Handlungen, Tätigkeiten und Widerfahrnisse; Kennzeichnungen und Namen für Ereignisse und Prozesse (z.B. ‚die Jugend des Henri IV.‘, ‚Weihnachten‘); zeitliche Indikatoren (jetzt, dann, vorhin etc.); zeitliche Quantoren (immer, nie, manchmal etc.); zeitliche Konjunktionen und Satzgefüge (nachdem, bevor, als, während etc.), zeitliche Adjektive, zeitliche Adverbien (langsam, gemächlich, schnell etc.) und viele mehr. Der Sinn der Behandlung von grammatisch so Verschiedenartigem unter einer Überschrift wäre gerade, den formalen Begriff der Zeit durch möglichst vollständige Behandlungen seiner Arten von Instanzen zu charakterisieren und damit Übersicht in die Verwirrung zu bringen, die unsere nur

praktische Beherrschung und so weitgehende Assimilierung der Sprache für unsere Versuche, das Verständnis reflexiv ausdrücklich zu machen, mit sich bringt.

Im Zuge von Kreffels Aufklärung unseres normalen Zeitverständnisses ergibt sich das Desiderat, zu verstehen, wie die Charakterisierung des Ausdrucks ‚Zeit‘ als (in einer seiner Verwendungen) einen formalen Begriff ausdrückend zusammenhängt mit der methodologischen und der formal-ontologischen Erklärung, die bisher entwickelt wurden. Schließlich ist aus Kreffels bisherigen Erörterungen noch das Versprechen einzulösen, die vortheoretischen Grundlagen des Zeit-Parameters ‚t‘ in der physikalischen Theorie aufzuweisen.

Eigentümlicherweise ist dieser letzte Punkt im Zusammenhang der Erörterung des ersten zu erledigen, der die Frage nach Subjektivität und Objektivität von Zeitbestimmungen aufwirft. Fragen wir also, warum es objektive und subjektive Zeitbestimmungen gibt. Denn dass es in der Sprache beide gibt, ist schon ein Einwand gegen konstruktive Versuche in der akademischen Zeitphilosophie, die Zeit im Ganzen zu subjektivieren (etwa durch Irrealitätsbeweise für die Zeit). Wir können die Zeit nicht im Ganzen für subjektiv erklären, weil wir die Unterscheidung subjektiv/objektiv für die Einteilung von Zeitbestimmungen selbst brauchen. Die Frage stellt sich zunächst hinsichtlich datierender Zeitbestimmungen. Für eine Antwort auf die Frage ‚wann?‘ nach einem bestimmten Ereignis wäre eine Auskunft wie z.B. ‚vor drei Jahren‘ für einen Hörer nichts sagend, wenn der nicht seine eigene Position in der Zeit konnte. Dazu muss er auf seine Gegenwart mit ‚jetzt‘ Bezug nehmen können. Für diesen so gen. Indikator akzeptiert auch akademische Zeitphilosophie die so genannte zeichenreflexive Analyse, der zufolge ‚jetzt‘ soviel heißt wie ‚gleichzeitig mit der Äußerung des Zeichens >jetzt<‘. In dieser Funktion bezeichnet der Ausdruck den zeitlichen Ursprung eines (dem Hinweisen zugänglichen) logischen Raumes der Deixis, dessen räumliche Entsprechung ‚hier‘, dessen sachliche Entsprechung ‚dies‘ und dessen persönliche Entsprechung ‚ich‘ ist. Der durch diese Indikatoren markierte Punkt ist subjektiver Nullpunkt eines Koordinatensystems (bzw. mehrerer), dessen es bedarf, damit objektive Bestimmungen von Raumzeitlichem für Sprecher und Hörer im Gebrauch der Sprache effektiv werden können. Um genau zu verstehen, wovon jeweils die Rede ist, müssen Sprecher und Hörer und Denker wissen, wer, wo, wann sie selbst sind – erst die (meist implizit bleibende)

Beantwortung dieser Fragen setzt sie in eine für sie verfolgbare Beziehung zu den Gegenständen (Themen) der Rede und des Denkens. (In dieser Weise gilt die Bedingung nur für empirische Sachverhalte; bei rationalen Sachverhalten tritt an die Stelle des einheitlichen Raum-Zeit-Systems mit einem deiktisch/indikativ ausgezeichneten Nullpunkt die Kette der Erklärungen und Begründungen, die der Hörer versteht und der Sprecher geben kann.) Bezogen auf Zeitbestimmungen heißt das: Um effektive Datierung und auch Messung zu ermöglichen, bedarf es immer sowohl objektiver als auch subjektiver Zeitbestimmungen.

Dafür gibt es keinen besseren Beleg als den Umstand, dass unsere Instrumente der Zeitmessung, Kalender und Uhr, zu ihrer einwandfreien Funktionsfähigkeit der Bestimmung eines Nullpunktes durch ein ‚einmaliges‘ Ereignis bedürfen – darauf wurde hingewiesen. Das Ereignis der Geburt des christlichen Religionsstifters und der Augenblick der Mitternacht sind als Nullpunkte der entsprechenden Koordinatensysteme *Zeitpunkte*, d.h. zeitliche Gegebenheiten, die mögliche Situationen für die Verwendung des Zeitzeichens ‚jetzt‘ und der gleich lautenden hinweisenden Zeitangabe darstellen bzw. darstellten. In unserem Begriffssystem ist den Folgen von Ereignissen und Prozessen, die durch die Reihen früher/später bzw. vergangen/gegenwärtig/zukünftig geordnet bzw. zu ordnen sind, gleichsam ein Koordinatensystem von Zeitpunkten als den Stellen möglicher Wahrnehmungs- und/oder Handlungssituationen zugeordnet, die die Verwendung von Indikatoren erlauben bzw. verlangen. Die vergangenen Zeitstellen sind nicht mehr zugänglich, aber zugänglich gewesen, die zukünftigen sind noch nicht zugänglich, werden es aber sein. Die scheinbar größere Objektivität der Reihe früher/später ist eine Illusion – der Umstand, dass, was einmal früher geschehen ist als etwas anderes, immer früher als das andere bleibt, ist einfach ein Fall davon, dass wahre Sätze ihren Wahrheitswert nicht verlieren. Was einmal vergangen ist, bleibt auch vergangen – so stellt sich uns die Wirklichkeit unter dem Aspekt zeitlicher Gegebenheiten eben dar. Dass es möglich sein muss, den objektiven Zeitbestimmungen subjektive zuzuordnen, ist ebenfalls nicht rätselhaft. Es ist einfach ein Aspekt des bei der Erläuterung des modalen Charakters der Zeitbestimmungen betonten grundlegenden Sachverhalts: Mit der Vermittlung unserer Erfahrung durch (sprachliche) Darstellungen – in der Wahrheit und Falschheit fähigen theoretischen und der Erfüllung oder Nichterfüllung fähigen praktischen Sätzen – haben wir das Wirkliche einer

Umwelt mit dem Möglichkeitsraum der Welt umgeben und, was wirklich ist, hat für uns seine volle Bestimmtheit nur im Kontext der es umgebenden, aber nicht verwirklichten Möglichkeiten. Der logische Raum der Deixis ist der Punkt, an dem Wirklichkeit mit dem Möglichkeitsraum der Welt verknüpft ist und von dem aus die zutreffende Auswahl aus den Möglichkeiten erfolgen muss.

Die Zeitpunktfolge des Koordinatensystems unseres Verständnisses von zeitlich Bestimmtem in der Welt scheint nun die vor-theoretische Grundlage des Zeit-Parameters ‚t‘ in physikalischen Theorien zu sein. Als theoretisch-empirische Wissenschaft, die sich an die Methode der experimentellen Prüfung von Hypothesen bindet, erfasst sie in erster Linie wiederholbare Prozesse (mit Ausnahme des erwähnten Gesichtspunkts einer ‚Geschichte der Natur‘) und strebt ihre Erklärung und Voraussage an. Dazu genügen ihr hinsichtlich der zeitlichen Bestimmtheit von Gegebenheiten die kargsten Elemente unserer komplexen Grammatik für das Verstehen von zeitlich Bestimmtem – eben die Zeitpunktfolge und die Idee der (wiederholbaren) Prozesse. Dass diese in der Wahrnehmung der Physik als objektivster, gleichsam metaphysischer Theorie des Wirklichen überhaupt – alles ist *matter in motion* – als die eigentlich allein objektiven Zeitbestimmungen erscheinen, ist eine der intellektuellen Arbeitsteilung in der Gesellschaft geschuldete Illusion. Dafür spricht eine einfache Überlegung: Auch Theorie- und Wissenschaft zu treiben sind *Tätigkeiten*, die zu ihrem vollen Verständnis und Selbstverständnis unsere gesamte Grammatik für Tätigkeiten und Handlungen voraussetzen (z.B. in der Auskunft darüber, was eigentlich im Überprüfen von Hypothesen durch Experimente *getan* wird); sie setzen damit auch die volle vortheoretische Grammatik für das Verstehen von zeitlich Bestimmtem voraus. Dies als bloß pragmatische Voraussetzungen zu diskontieren, wie akademische Zeitphilosophie zu tun geneigt ist, dient jedenfalls nicht *philosophischem* Verständnis.

Bleibt die Frage: Wie hängen die methodologischen und die formal-ontologischen Erklärungen für ‚Zeit‘ mit ihrer Charakterisierung als ‚formalem Begriff‘ zusammen? Das Verhältnis der beiden Erklärungen zueinander sollte nach den vorstehenden Erörterungen klar sein: Die methodologische Erklärung gibt an, *wie* wir vor allem mit zeitlich Bestimmtem umgehen – indem wir es mit Hilfe von Kalendern und Uhren datieren und messen. Die formal-ontologische Erklärung

gibt dagegen in abstrakter Weise an, *womit* wir so umgehen, wenn wir tun, wie die methodologische Erklärung sagt.

Zunächst einmal muss darauf hingewiesen werden, dass die beiden Erklärungen zwar die zentralen Weisen des Umgangs mit Zeit zu treffen beanspruchen, aber nicht alle. Im Zusammenhang mit dem zu Handlungen (im Unterschied von Tätigkeiten) gehörenden Begriff der Zukunft als des spezifisch noch Ausstehenden, auf den Handelnden selbst insofern Zukommenden, als er den Erfolg seiner Handlung in der Absicht antizipiert, der sich empirisch einstellen wird oder nicht, war auf andere Weisen des Umgangs mit der Zeit hinzuweisen. Im Hinblick auf sie könnte sehr wohl auch erklärt werden: Zeit ist als Zukunft das, was wir in praktischen Einstellungen vorwegnehmen – befürchten, erwarten, erhoffen, zu gestalten bestrebt sind; Zeit ist als Vergangenheit das, was wir erinnern, bereuen und bedauern, mit Stolz oder Befriedigung betrachten etc.; Zeit als Gegenwart ist, worin wir wahrnehmen und beobachten, tätig sein und handeln können. Jede mögliche Erläuterung ist nur partiell anwendbar (auch wenn sie verschiedene Reichweite haben), es gibt keine, die für alle Kontexte des Verstehens und Handelns und die sie erschließenden Praktiken gültig wäre. In akademischer Zeitphilosophie hat dieser Umstand ein Echo in der Behauptung, die Erfahrung von Zeit sei eben universeller als jede andere, was immer erfahren werde, Zeit werde mit erfahren. Aber erstens ist die Behauptung unangemessen unbeschränkt – es gibt auch Erfahrbares, das wir jedenfalls primär und zunächst nur als räumlich bestimmt behandeln (Kreffel wird darauf noch eingehen). Und zweitens besagt der eben gegebene Hinweis doch: Zeit wird gar nicht nur ‚erfahren‘, sondern ist auch in ganze anderen Einstellungen (wie den praktischen, den dichterischen etc.) ‚erschlossen‘ (das ist ein Kunstausdruck des mehrfach apostrophierten überschätzten Philosophieprofessors, indem ‚bewusst‘ und ‚verständlich‘ amalgamiert sind).

Welche Status haben derartige Erklärungen? Nach Kreffels entwickeltem Philosophie-Konzept – reflexive begriffliche Klärung – sind sie keine theoretischen Behauptungen. Sondern vielmehr synoptische, Überblick gewährende Zusammenfassungen über eine Vielzahl von Praktiken und zu ihnen gehörenden Verwendungsweisen von sprachlichen Ausdrücken, die immer dann Erwähnung fanden, wenn Beispiele für die allgemeinen Ausdrücke gegeben wurden – also z.B. für den Ausdruck ‚Prozess‘ die Beispiele ‚Regen in einem

Landstrich', ‚Krankheit‘; oder für den Ausdruck ‚Ereignis‘ die Beispiele ‚Sonnenaufgang‘ oder ‚Geburt eines Lebewesens‘. Zu überprüfen wären die gegebenen Erklärungen daran, ob sie in den Verwendungsweisen der als Beispiele dienenden konkreten Ausdrücke Entsprechungen haben, die von den formalen allgemeinen Erklärungen gedeckt sind. Auch die allgemeinen Erklärungen sind ihrem Status nach, anders als ihre Formulierung im Indikativ nahe legt, nicht theoretische, sondern praktische Sätze: Vorschläge zum besseren ausdrücklichen Verständnis dessen, was wir je schon kennen, können und tun, insofern wir handeln, sprechen und verstehen. Praktische Sätze bedürfen der Ratifikation durch ihre Adressaten. Im vorliegenden Fall muss der Leser sich durch Nachdenken davon überzeugen (oder auch nicht), dass die gegebenen Erklärungen sein Verständnis klären, es ihm besser übersichtlich machen als andere Erklärungen und als es zuvor war. (Der Leser kann *philosophieren*, wenn er nicht nur sein Verständnis an den Erklärungen, sondern auch umgekehrt die Erklärungen an seinem Verständnis messen und korrigieren, verbessern, ausarbeiten kann.)

Eben ist beiläufig formuliert worden, die Erklärungen seien formale. Sie sind es deshalb (und das klärt endlich das Verhältnis der Erklärungen zur Charakterisierung von ‚Zeit‘ als formalem Begriff), weil sie (mit Ausnahme des Gebens von Beispielen) auf der Ebene formaler Begriffe verbleiben. Diese klassifizieren, wie erläutert, nicht empirische Gegebenheiten, sondern andere Begriffe, die in der Verwendung der in Beispielen angeführten konkreteren Ausdrücke ausgedrückt werden. Formale Begriffe konstituieren die Grundbereiche unseres sprachlich verfassten Verstehens (sind Überschriften auf verschiedenen Textebenen in einer Philosophischen Grammatik), weil ‚Sprache‘ in dem Sinn, in dem in der Philosophie und auch hier davon die Rede ist, selbst ein formaler Begriff ist – er klassifiziert zunächst die natürlichen Sprachen (die deutsche, die englische, die spanische Sprache etc.) und noch verschiedenartige Zeichensysteme, die diesen natürlichen Sprachen (Aspekten von ihnen) hinreichend ähnlich sind. Und Sprachen sind selbst Möglichkeiten – Möglichkeiten nämlich des Ausdrucks und der Darstellung, die immer dann realisiert werden, wenn einer Sprache sich bedient wird, um etwas auszudrücken oder darzustellen. Der Ausdruck ‚Zeit‘ für den formalen Begriff klassifiziert alle Arten von konkreteren zeitlichen Bestimmungen, in Sonderheit die in der

Sprache. Über die Eichung der konkreten Ausdrücke der Sprache auf Muster klassifizieren die formalen Begriffe indirekt auch das konkrete Wirkliche, das von den von ihnen zusammengefassten konkreten Begriffen erfasst wird. Über die Erklärbarkeit der Bedeutung von Ausdrücken besteht deshalb auf der Ebene des Sinns, des Verständlichseins (im Unterschied zu den Ebenen von Wahrheit vs. Falschheit, Erfüllung vs. Nichterfüllung), *auch* eine *interne* (d.h. notwendige, die Existenz beider Relationsglieder voraussetzende) Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, nicht nur die externe (kontingente) von *wahr* oder *falsch*, *erfüllt* oder *nicht erfüllt*. Weil aufgrund dieser Stufenfolge im Aufbau der Sprache die formalen Klassifikationen auch das vom Klassifizierten Klassifizierbare indirekt erfassen, hängt die Charakterisierung des Ausdrucks ‚Zeit‘ als formalem Begriff mit den methodologischen und formal-ontologischen Erklärungen so zusammen: Der formale Begriff *Zeit* klassifiziert die formalen Begriffe für zeitliche Gegebenheiten, von denen im Vorstehenden die zentralen *Ereignis* und *Prozess*, aber auch *Uhr* und *Kalender* (insofern es verschiedene Arten von Uhren und Kalendern geben kann) waren. Diese fungieren in den formalen Erklärungen, der methodologischen und der formal-ontologischen. Diese Erklärungen verknüpfen also verschiedene formale Klassifikationen von Möglichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung, die erst realisiert werden, indem wirklich etwas zeitlich Bestimmtes ausgedrückt und dargestellt wird. Was in diesen Verknüpfungen von formalen Begriffen in formalen Erklärungen indirekt erfasst wird, sind Regeln der Verwendung von konkreten Ausdrücken für zeitlich Bestimmtes. Die formal-ontologische Erklärung etwa impliziert die Regel: Was nicht als entstehend/entstanden, vergehend/vergangen, sich verändernd/dauernd verstanden werden oder damit in Zusammenhang gebracht werden kann, kann nicht als zeitlich bestimmt verstanden werden. Sollte bezweifelt werden, dass diese allgemeinste Regel unseres Zeitverständnisses gehaltvoll ist (mit der Begründung, dass sie nichts ausschließt), dann kann darauf hingewiesen werden, dass sich logische, arithmetische und geometrische Sätze sowie Ausdrücke von semantischen Regeln überhaupt nicht als zeitlich bestimmt verstehen lassen. Das ist philosophisch unumstritten; umstrittener sind weitere Beispiele, insbesondere das oben im Zusammenhang der modaltheoretischen Behandlung der Ausdrücke früher/später bzw. vergangen/gegenwärtig/ zukünftig behauptete Beispiel, dass sich Darstellungen von aktuell Wahrgenommenem (in dem angeführten Beispiel

der abhängige Satz ‚er spricht‘ in Zusammensetzungen wie ‚Zukünftig: er spricht‘ anstelle von ‚Er wird sprechen‘) nicht als zeitlich bestimmt verstehen lassen. (Das Argument war, dass, wenn es zeitlich bestimmt verstanden würde, im Fall von ‚Gegenwärtig: er spricht‘ eine doppelte Temporalisierung vorläge.)

Das war eine lange und komplizierte Erörterung. Zu ihrer Entschuldigung kann Kreffel immerhin den größten Physiker des 20. Jahrhunderts anführen: „Alles soll so einfach wie möglich dargestellt werden, aber nicht einfacher.“ Unser sprachlich verfasstes Verstehen ist Ausdruck einer enorm komplexen Lebensform und kann, wenn es reflexiv aufgeklärt werden soll, nicht einfacher dargestellt werden als es verfasst ist. Aber die gesamte Erörterung ist von Kreffel ja unternommen worden, um die grundlegende Vorgegebenheit von Zeit im Verstehen zu klären, auf die Personen stoßen, die den Sinn ihres Lebens suchen. Natürlich muss eine solche Person nicht über das Ausgeführte verfügen, das hieße den alten philosophischen Fehler machen, das philosophische Interesse an reflexiver Klarheit des Verstehens zum Lebensinteresse jeder Person zu erklären. Die meisten Personen haben dieses Interesse nicht und müssen es nicht haben; es genügt, dass sie den Umgang mit Zeitlichem praktisch zu beherrschen erlernt haben.

Kreffel hat die Aufklärung der Grammatik, d.h. der Regeln des alltäglichen Zeitverständnisses unternommen im Zusammenhang seiner Bemühung um Klärung des Begriffs ‚Sinn des Lebens‘. Aus folgendem Grund: Die beiden bisher philosophisch einflussreichen Konzeptionen des Sinns des Lebens – Kreffel nennt sie die metaphysische und die existenzialistische – habe merkwürdigerweise beide eine zeitliche Konzeption des Lebenssinns vertreten. Die metaphysische, die mit der Annahme einer „Bestimmung des Menschen“ operiert, implizit; die dagegen gewendete existenzialistische explizit. Einer der deutsch-idealistischen Schüler des größten deutschen Philosophen, dem die philosophische Einbürgerung der ursprünglich theologischen Rede von einer Bestimmung des Menschen zu verdanken ist, hat trotz seines Gedankens einer radikalen Autonomie des Menschen schreiben können: „Die Bestimmung des Menschen ist, sich zum Himmel vorzubereiten“. Das Leben ist dabei als zeitliche Ganzheit, die dem ‚ewigen‘ Leben ‚im Himmel‘ vorhergeht, verstanden. Und eine der existenzialistischen Konzeptionen, die sich dem überschätzten Philosophieprofessor verdankt, hat das Leben der ‚Eigentlichkeit‘ als einen aus

dem ‚Vorlaufen zum Tode‘ als dem zeitlichen Ende des Lebens zu gewinnenden Entwurf konzipiert – auch wenn der Tod als ‚äußerste Möglichkeit‘ verstanden wurde, war auch diese Konzeption des Lebenssinns eine zeitliche. Kreffels Klärungen dagegen haben zu einer strukturellen Konzeption des Lebenssinns geführt – die annehmbare Verständlichkeit des Lebens bezieht sich auf die Lebensbezüge und Lebensvollzüge, in denen das Leben, das der nach dem Sinn Fragende führt, besteht. Darin sind zeitliche Elemente enthalten, aber im Ganzen ist der Lebenssinn nicht zeitlich verstanden. Das ist dem Verständlichkeitselement in der annehmbaren Verständlichkeit geschuldet – was am Lebenssinn verständlich ist, korreliert wie aller Sinn dem erklärt/geklärt werden Können und das hat keinen wesentlich zeitlichen Charakter. Gute Vergleichsmöglichkeiten für den Lebenssinn in Kreffels Verständnis bieten die Redeweisen vom ‚Leben in der Stadt‘ oder vom ‚Leben auf dem Lande‘ – das sind Lebensweisen, die in einer Fülle von typischen Lebensbezügen und Lebensvollzügen bestehen. Der Lebenssinn in Kreffels Verständnis ist eine biographisch bestimmte Totalisierung in Analogie zu den Modellen, die diese Redeweisen geben.

Gleichwohl hat Kreffel sich mit den entgegen gesetzten Konzeptionen auseinandersetzen müssen. Sein philosophischer Lehrer hat den Zwang dazu in Beziehung auf andere Probleme so begründet: „Man muss beim Irrtum ansetzen und ihn in Wahrheit überführen. – D.h., man muss die Quelle des Irrtums aufdecken, sonst nützt uns das Hören der Wahrheit nichts. Sie kann nicht eindringen, wenn etwas anderes ihren Platz einnimmt. – Einen von der Wahrheit zu überzeugen, genügt es nicht, die Wahrheit zu konstatieren, sondern man muss den Weg vom Irrtum zur Wahrheit finden.“

Die metaphysische Konzeption einer Bestimmung des Menschen hat Kreffel nicht direkt kritisch erörtert. Denn die metaphysische Konzeption im Ganzen wird von der Frage nach dem Sinn des Lebens verabschiedet – erst wenn man nicht mehr an eine von Gott oder der Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen vorgegebene Bestimmung des Menschen glaubt, ist Raum für die Frage des einzelnen nach dem Sinn seines Lebens (und das war ja wegen der ‚Jemeinigkeit‘ der Frage die primäre). Nur ein Element, der wesentliche Bezug auf Ewigkeit, hat ihn interessiert, weil andererseits auch von ewigen Fragen in der Philosophie die Rede ist und ironischerweise gerade die nach der Zeit eine solche Frage sein soll. Denn die Ironie aus der Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit wird noch dadurch

gesteigert, dass ‚ewig‘ ein Wort der Zeitsprache ist. Das Wort ‚Zeit‘ kommt sprachgeschichtlich von einer Wurzel für ‚teilen‘ und meint ursprünglich das Abgeteilte, Zugeteilte. Es meinte damit sowohl das Geschehen zwischen zwei Zeitpunkten als auch die Zeitpunkte selbst (die Dualität von Prozess und Ereignis). In der älteren deutschen Sprache gab es die Redeweise ‚ohne Zeit‘ mit der Bedeutung ‚ohne eine Ende (das absehbar wäre)‘ und ‚ewig‘ hieß das, was ‚immerwährend, *endlos*‘ war. Insofern war ‚ewig‘ zunächst eine konservative Erweiterung der Sprache – die Ersetzung des Zweiwortausdrucks ‚ohne Zeit‘ durch einen Einwortausdruck. Dass ‚ewig‘ neben dem Merkmal der *Endlosigkeit* auch das der *Anfanglosigkeit* erwarb, schien Kreffel auf philosophische Innovation zurückzugehen – der erste griechische Seinsdenker hat als erster seinem Sein Ungewordenheit neben Unvergänglichkeit attestiert. Dieses Sein war die erste explizite Form des metaphysischen Gottesbegriffs und die metaphysischen Vorstellungen von der Vereinigung mit diesem Gott erklären auch noch den Ewigkeitsbezug der metaphysischen Konzeption des Lebenssinns. Die Idee war, dass der philosophische Denker in der *theoria* – der Schau der Welt als schön geordneter, als Kosmos – sich mit dem Ewigen des Seins insofern vereint, als er es denkend berührt, so dass, wie der größte griechische Philosoph ausdrücklich formulierte, Denkendes und Gedachtes dasselbe seien. Zwar sei diese Nachahmung Gottes Menschen nur ausnahmsweise möglich, aber immerhin, sie wurde für möglich gehalten. Dabei waren zwei Voraussetzungen im Spiel: Der Kosmos wurde für ewig gehalten (ebenso wie die Zahlen, die geometrischen Formen und die Logik, die Gesetze des Denkens – der Lehrer des größten griechischen Philosophen hatte im Blick auf diese vorzüglichen Gegenstände philosophischen Denkens über dem Eingang seiner Akademie genannten Philosophenschule die Worte anbringen lassen: ‚Lass niemanden hier eintreten, der nicht Geometrie treibt‘). Und der Ewige in der *theoria* Betrachtende könnte dies nicht, wenn in ihm nicht selbst etwas Ewiges wäre – eine Vorstellung, die spät noch der größte deutsche Dichter formuliert hat: „Wär’ nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt’ es nie erblicken. Läg’ nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt’ uns Göttliches entzücken?“ Kreffel erschien dieses ganze Syndrom haltlos – die erkenntnistheoretische Annahme, die ein melancholisch zurückblickender Geistesgeschichtler „das schöne homöopathische Prinzip ‚Gleiches nur durch Gleiches‘“ genannt hat, formuliert keine gültige

Erkenntnisbedingung; der physische Kosmos gilt der wissenschaftlichen Kosmologie nicht mehr als ‚ewig‘ – er hat einen Anfang im Urknall gehabt und wird ein Ende in einem schwarzen Loch haben; und der philosophische Lehrer hatte neben anderen gezeigt, dass die Zeitlosigkeit der Zahlen, der geometrischen Figuren und der logischen und semantischen Regeln rein negativen Sinn hat (den der Unanwendbarkeit von zeitlichen Bestimmungen – was *jederzeit* erklärt werden kann, hat keinen wesentlichen zeitlichen Index) und auf ihrer Normativität beruht, zu deren Verständnis kein affirmativer, metaphysischer Begriff der Ewigkeit gebraucht wird. Nachmetaphysisch ist keine Instanz des metaphysischen Begriffs der Ewigkeit im Sinn von Ungewordenheit und Unvergänglichkeit bekannt. Damit bricht die metaphysische Konzeption zusammen – und damit auch der Ewigkeitsbezug der metaphysischen Konzeption des Lebenssinns.

Die zeitliche Konzeption des Lebenssinns hat Kreffel direkt kritisiert, wobei ihm zugute kam, dass ihr einflussreichster Vertreter, der überschätzte Philosophieprofessor, sich auch ausdrücklich an einer Explikation des normalen Zeitverständnisses, das er in philosophischer Überhebung ‚vulgär‘ nannte, versucht hat. Das ist nur von akademischem Interesse und hier nicht neu abzuhandeln. Aber die Voraussetzungen der Konzeption, über die der Philosophieprofessor nicht wirklich verfügt hat, sind von sachlichem Interesse. Sie finden sich beide bei dem religiösen Denker des 19. Jahrhunderts, auf den die Konzeption des ‚eentlichen‘ Existierens letztlich zurückgeht. Er hat ausdrücklich gesehen, dass durch seine Auffassung der Sinn des Lebens „als Zeitfolge gefasst“ wird. Die dafür ausschlaggebenden Thesen sind zwei: erstens der Gedanke, Leben sei wesentlich der Zusammenhang von Handlungen einer Person in der Geschichte ihres Lebens; zweitens die These, Handeln sei ‚wesentlich futurisch‘. Die erste These geht schon auf den größten griechische Philosophen zurück: „Das Leben ist nun ein Handeln und kein Hervorbringen...“ Kreffel hat in seinen Explikationen die beiden Ausdrücke des griechischen Philosophen ersetzt durch das Paar ‚Tätigkeit und Handeln‘ und in seiner Aufklärung des normalen Zeitverständnisses gezeigt, dass die Unterscheidung auf die Dualität im Zeitbegriff zwischen Prozess und Ereignis zurückgeht. Und gegen die These hat er einfach die Erinnerung gesetzt, dass das Leben wesentlich nicht nur Tätigkeit und/oder Handeln ist, sondern auch Widerfahrnis. Den

Widerfahrnischarakter des Lebens – schon in seinen zeitlichen Grenzen von Geburt und Tod, aber auch in vielen anderen seiner Gegebenheiten – zu verleugnen, ist Ausdruck einer menschlichen Omnipotenzphantasie. Sie wird ganz deutlich, wo der religiöse Denker ausdrücklich auf Widerfahrnisse Bezug nimmt: „Darin liegt nämlich eines jeden Menschen ewige Würde, dass er eine Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche an ihm, dass er selbst, so er will, dieser Geschichte Zusammenhang verleihen kann, denn diesen gewinnt sie erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff des mir Geschehenen und Widerfahrenen ist, sondern meine eigene Tat, dergestalt, dass sogar das mir Widerfahrene durch mich von der Notwendigkeit in Freiheit gewandelt und überführt worden ist.“ Dem religiösen Denker ging es richtiger Weise um das Moment des Annehmens von Widerfahrnissen, aber indem er den Widerfahrnischarakter glaubt durch die Annahme beseitigen zu können, verzeichnet er die menschliche Situation – auch was ich annehme, bleibt seiner Genese und seinem Charakter nach widerfahren, wird nicht aus Notwendigkeit in Freiheit ‚verwandelt‘. Dieses Zauberkunststück steht niemandem zu Gebote. Der Zusammenhang einer Geschichte, der hergestellt wird, ist nie nur der Zusammenhang eines Handelns oder einer Tat, sondern nur einer des (Selbst-)Verständnisses. Die zweite These, „Handeln ist wesentlich futurisch“, beruht auf einer irrigen Semantik von für das Verständnis von Handeln wesentlichen Sätzen über Absichten. Zunächst einmal muss Kreffel krude dagegen halten: Wie alles Wirkliche ist Handeln wesentlich ‚präsentisch‘. Darin wirkt sich seine Klärung des normalen Zeitverständnisses mit dem Vorrang einer noch nicht explizit zeitlich modalisierten Gegenwart aus (auch sprachgeschichtlich hat der Ausdruck ‚Gegenwart‘ zunächst nicht zeitlichen, sondern räumlichen Sinn!), die Einsicht darein, dass, in der grammatischen Metapher gesprochen, die Zeit der Genitiv des Raumes ist (der Grund für die Metapher war, dass der alte Ausdruck für den Raum als Möglichkeit aller Lokalisierung das Adverb ‚irgend‘ war – unser heutiges ‚irgendwo‘ – und der alte Ausdruck für die Zeit das Adverb ‚irgends‘ – unser heutiges ‚irgendwann‘). Wie kann man dann auf den Gedanken verfallen, Handeln sei auch als Wirkliches ‚wesentlich futurisch‘? Man kann, wenn man annimmt, dass sich ein eine Handlung leitender Absichtssatz der Form ‚ich werde x tun‘ auf das zukünftige Ereignis bezieht, das ihn gegebenenfalls (bei erfolgreicher Ausführung der Absicht) wahr macht (machen wird). Aber diese Semantik von Absichtssätzen ist

irrig. Der Absichtssatz bezieht sich nicht auf das zukünftige Ereignis, sondern auf den angezielten Sachverhalt, der nur bei erfolgreicher Ausführung der Absicht ein Ereignis wird, sonst eben (frustrierte) Absicht bleibt (geblieben ist/sein wird). Weil der Erfolg von Handeln unsicher ist, die Wirklichkeit mitspielen muss, damit es Erfolg haben kann, kann sich der Absichtssatz nicht schon auf das zukünftige und durch Handeln angeblich gegenwärtig werdende Ereignis beziehen, sondern nur auf den Sachverhalt, der eintreffen kann *oder nicht*. Die existenzialistische Konzeption des Lebenssinns als ‚Zeitfolge‘ versteht das Leben im Ganzen als das Handeln nach dem Entwurf auf Möglichkeiten hin, schließlich auf die ‚äußerste Möglichkeit‘ des Todes, und damit nach dem Modell des (futurisch) missverstandenen Geleitetseins einer einzelnen Handlung durch eine Absicht. Die sachliche Auffassung, die die Berichtigung der zugrunde liegenden These über den wesentlich futurischen Charakter des Handelns ermöglicht, verdankt Kreffel dem philosophischen Lehrer. Mit der Darlegung der Möglichkeit dieser Berichtigung hat Kreffel dem methodischen Desiderat philosophischer Klärung – beim Irrtum anzusetzen und ihn in Wahrheit zu überführen, damit nichts mehr den Platz versperrt, auf den die Wahrheit eindringen soll – nach besten Kräften zu genügen versucht.

Kreffel sieht, dass ihm vorgehalten werden könnte, dem ernstesten Thema Tod und seiner Rolle für die Ausbildung von Lebenssinn, für die die existenzialistische Konzeption des Lebenssinns als Zeitfolge immerhin einen Vorschlag macht, einfach auszuweichen /ausgewichen zu sein. Also versucht er, diesem Vorwurf auf folgende Weise zu entgehen.

Der Überblick über die Grammatik der Zeit sollte die Einordnung des Lebens in die Kategorie der Prozesse (der zeitlichen Gegebenheiten, die nicht aus Gründen der Logik der Ausdrücke für sie ein bestimmtes Ende haben – im Unterschied zu Ereignissen) unaufregend sein lassen. Auch Tätigkeiten sind Prozesse, aber gegen die Fassung des Lebens als Tätigkeit spricht, dass zum Leben zwar auch Tätigkeiten und Handlungen gehören – aber ebenso Widerfahrnisse, ja dass das Leben nach seinem Ursprung in der Geburt und dem unbestimmt bevorstehenden Ende im Tod sowie, per Implikation, in seinem zeitlichen Verlauf in vielen seiner Gegebenheiten selbst eher als ein Widerfahrnis verstanden werden kann und muss. Wenn einem das nicht schon von Tag zu Tag deutlich wird, dann doch an den Schwellen der Persönlichkeitsentwicklung, die in nicht bestimmt datierbarer

Weise verschiedene Abschnitte des Lebens unterscheidbar machen, die wir als Lebensalter verstehen.

Die Konzeption von Lebensaltern hat einen stark konventionellen Anteil – eine Rede zum 50. Geburtstag des größten deutschen Philosophen titulierte den Jubilar als ‚Ehrwürdiger Greis‘ – heute würde wohl angesichts der allgemein gewachsenen Lebens(zeit)-Erwartung nirgends ein gesunder 50-Jähriger als ‚Greis‘ bezeichnet und angesprochen werden können. Dennoch hat die Abgrenzung der Lebensalter in vielen Fällen auch ein natürliches Fundament – das klarste Beispiel ist die Abgrenzung zwischen Kindheit und Jugendzeit anhand des Eintritts der Geschlechtsreife (Zeugungs- bzw. Gebärfähigkeit). Über die an diesen Schwellen aufdringliche Unumkehrbarkeit der Erfahrung bildet sich ein Verständnis des Lebensprozesses im Ganzen als eine unumkehrbare Folge von zeitlichen Stadien – Lebensaltern – durchlaufend heraus. Diesen Umstand überwölbt die Konstruktion eines handelnden Entwurfs der Lebenseinheit im Ganzen von dem religiösen Denker her bei den Existenzphilosophen normativ – und verzeichnet ihn in der Abblendung bestehender Alternativen.

Gemäß der von Kreffel vertretenen ‚strukturellen‘ (unzeitlichen) Konzeption von Lebenssinn kann in einer konkreten Erörterung der Lebensthemen, an denen sich für Personen ihre Auffassung vom Sinn ihres Lebens bilden kann und z. T. bilden muss, von dem Umstand der Lebensalter-Gliederung der Lebenserfahrung zunächst abgesehen und die Elemente möglichen Lebenssinns zunächst unabhängig von ihrem Zusammenhang mit Lebensaltern erörtert werden. Erst, dass nicht jedes Lebensthema in jedem Lebensalter relevant ist (man kann nicht in jedem Lebensalter eigene Kinder haben und Enkelkinder können einem nur geschenkt werden, wenn man eigene Kinder gehabt hat) und dass einige Themen (z. B.) die Relevanz anderer voraussetzen, würde auf die zeitliche Ordnung der Lebenserfahrung reflektieren lassen müssen. So erschiene als das spezifisch zeitliche Thema im Kontext von Lebenssinn – der verständlichen Annehmbarkeit des eigenen Lebens – das Thema Lebensalter.

Kreffel denkt nun, dass das alltägliche Verständnis den natürlichen Tod mit einem Lebensalter zu verbinden neigt – dem Lebensalter der Alten und Greise. Die existenzialphilosophische Konzeption der zeitlichen Lebensganzheit zum Tode ist aber nicht nur ein Ausdruck dieser natürlichen Auffassung. Das existenzialistische Wichtignehmen des Todes ist auch nicht nur eine Aufnahme von

Weisheitssprüchen wie ‚Das Ende gewiss, die Stunde ungewiss‘. Kürzlich hat der beste Schüler des überschätzten Philosophieprofessors, der als Professor ein eigenständiger Philosoph ist, gegen seinen Lehrer darauf hingewiesen, dass das Bewusstsein, einmal sterben zu müssen, die strukturierende Rolle für die Erfahrung der Lebenszeit, die ihm Existenzphilosophien zugeschrieben haben, nicht haben kann, weil es während der meisten Stadien eines Lebenslaufs bis zum Alter in der Nähe der (veränderlichen) durchschnittlichen Lebenserwartung abstrakt bleibt. Das abstrakte Wissen, einmal sterben zu müssen, kann einen als natürliches Faktum gleichgültig lassen, ist aber zu unterscheiden vom oft Furcht erregenden Bewusstsein der Todesnähe und auch von vegetativer Todesangst in lebensbedrohenden Situationen, für die es physiologische Ursachen und Symptome gibt. Der beste Schüler kritisiert seinen Lehrer für den Fehlschluss: „Das Sein des Menschen ist sein Worumwillen, also fürchtet der Mensch den Tod.“ Die meisten tun es, nicht alle – und Furchtlosigkeit vor dem nahen, womöglich selbst herbei zu führenden Tod ist mit vegetativer Todesangst vereinbar (deshalb können Suizidanten für ihren Mut bewundert werden). Aber einen Punkt kritisiert er nicht, verteidigt seinen Lehrer vielmehr ausdrücklich – hinsichtlich der starken These, dass es dem Dasein (Menschen) um sein Sein geht, dass dieses das letzte „Worumwillen“ (eine gekünstelte Übersetzung des Ausdrucks des größten griechischen Philosophen für ‚Zweck‘ – *to hou heneka*) des Daseins sei. Die Verteidigung dieser These lautet so: „Wer einen bestimmten Zweck nicht will, sieht von ihm ab, hat dann eben andere Zwecke; wer hingegen sein Leben nicht mehr will, will es nicht mehr, weil es so ist, wie es ist; er bleibt auch, indem er es zurückstößt, willentlich auf es bezogen.“ Der letzte Satz nach dem Semikolon scheint Kreffell aber einfach falsch zu sein, es sei denn, das bloße Faktum, am Leben geblieben zu sein, spreche auch schon für *Lebenswillen*. (Aber dann könnte man von niemandem bei Leib und Leben sinnvoll sagen, sein Lebenswille sei ‚gebrochen‘ oder gar ‚erloschen‘ - und das scheint man widerspruchsfrei zu können.) Dieser Einwand ist sogar in Übereinstimmung mit der Argumentation des besten Schülers gegen einen anderen Philosophen, an dessen Auffassungen er seine ‚Gedanken über den Tod‘ klärt. Gegen ihn macht er nämlich geltend, das Leben sei nicht notwendigerweise ein Gut, sondern neutral zwischen Gut und Übel – es ist eben in dem Sinne, in dem der leibliche Tod es trifft, eine Vorgegebenheit, zu der die Person eine Einstellung finden muss (und, in

der Nähe des Todes, gefunden haben sollte). Willentlich sind wir auf das Gute bezogen und wenn bloßes Leben (Vegetieren) nicht für Lebenswillen spricht, dann passt das gut dazu, dass das Leben nicht *per se* ein Gut ist, auch wenn vermutlich die meisten Menschen das so sehen, diese Einstellung zum Leben erworben und ausgebildet haben.

Die teleologische Beziehung des Lebens auf sich selbst als sein letztes Worumwillen ist aber nach Kreffels Einsicht der Grund dafür, dass dem Bewusstsein des Sterben-Müssens bei Existenzialisten die Lebenserfahrung prägende Rolle zugeschrieben worden ist, die mit dem Bestehen auf der Unterscheidung zwischen abstraktem Todesbewusstsein, Bewusstsein der Todesnähe und vegetativer Todesangst kritisiert ist. Der Tod macht dem Leben ein Ende und es damit zu einer zeitlichen Ganzheit. Wenn diese Ganzheit analog zur zeitlichen Ganzheit einer Handlung gesehen wird, liegt es nahe, ihr, wie der Handlung, einen Zweck, ein Worumwillen zuzuordnen, und sei es den Selbstzweck, dass es dem Leben um es selbst geht. Die Analogie zur Handlung (die von Tätigkeit nicht unterschieden wird) entschärft auch das Problem des nie vollständigen Gegebenseins der zeitlichen Ganzheit des Lebens – diese Ganzheit wird eben so antizipiert wie gemäß der falschen Semantik von Absichtssätzen der objektive (verwirklichte) Zweck einer Handlung in ihrer Absicht. So kann man sich unabhängig von der Annahme verdrehter existenzial-ontologischer Bedeutungen unserer normalen Ausdrücke deutlich machen, wie es zum Theorem des überschätzten Philosophieprofessors vom ‚Vorlaufen zum Tode‘ als „*Vorlaufen in die Möglichkeit*“ kommen kann. In dieser Sicht hängt alles an der Auffassung des Lebens als Tätigkeit/Handlung. Diese Auffassung kann Kreffel durch eine weitere Überlegung in Perspektive rücken.

Im Bisherigen war angenommen, die Frage und Suche nach Sinn des Lebens komme auf, wenn allgemein verbindliche Überzeugungen von einer Bestimmung des Menschen schwinden oder geschwunden sind. Die Nachfolger dieser Überzeugungen sind solche von der erforderlichen *Selbstbestimmung* des Menschen. Wenn nun aber angenommen wird, dass die Selbstbestimmung ihrem Gehalt nach *Bestimmung* bleibt und nur das Subjekt der Bestimmung wechselt, wenn demgemäß vom selbst bestimmten Leben eine analoge Einheitlichkeit und Ganzheit erwartet wird, wie sie das teleologisch mediatisierte Leben vorgeblich haben kann, dann muss das Leben als „Entwurf“ und in diesem Sinn Handlung(s)-

analog teleologisch gedacht werden. Da der Tod die äußerste Möglichkeit des Ganz-sein-könnens des Daseins ist, wächst ihm auf diese Weise die die Erfahrung des Lebens durchaus strukturierende Funktion zu, die der beste Schüler des überschätzten Professors mit den Unterscheidungen der drei Formen von Todes-Bewusstsein selbst angreift. Über diese teleologisch verzerrende Sicht kommt man aber, denkt Kreffel, hinaus, wenn man das Leben weder als Handlung noch auch als Tätigkeit auffasst, sondern als Vorgegebenheit, zu der wir (immer wieder, sich ändernd, erst allmählich sich festigend) eine Einstellung finden müssen. Wir sind im Leben tätig und handeln; indem wir im Leben tätig sind und handeln, *führen* wir unser Leben, wie es treffend umgangssprachlich heißt, aber das Leben wird dadurch nicht selbst zu einer Tätigkeit oder Handlung. Schon wenn gesagt wird, wir *vollziehen* unser Leben *in* Tätigkeiten und Handlungen, ist man an der Schwelle zur Verzeichnung der Vorgegebenheit des Lebens. Erst mit diesem Zug kommt der Umstand in den Blick, der weiter dagegen spricht, dem Todes-Bewusstsein die existenzphilosophisch angenommene Funktion zuzusprechen: Todes-Bewusstsein bleibt während eines großen Teils unseres Leben abstrakt (außer in zufälligen Situationen der Lebensbedrohung), weil wir den natürlichen Tod mit einem bestimmten *Lebensalter* zu verbinden tendieren und ihn deshalb im Verlauf unserer Lebenserfahrung immer weiter heraus zu schieben neigen und trachten. Ein Kind kann sich nicht vorstellen, Jugendlicher zu sein und hält schon seine Eltern und alle jenseits ihres Lebensalters für alt. (Kreffel hatte eine sehr junge Mutter und zu ihr soll er an ihrem 28. Geburtstag gesagt haben: ‚So alt und noch nicht tot.‘) Sie sind aber noch nicht tot, also wird der Tod im kindlichen Bewusstsein noch später als das, was ihm schon als alt gilt, eingeordnet. Für den Jugendlichen, den jungen Erwachsenen, selbst den reifen Erwachsenen verschieben sich die Perspektiven entsprechend, auch wenn der Begriff einer stabileren Ordnung von Lebensaltern ausgebildet wird. In dieser Ordnung wird der Tod mit dem Lebensalter der Alten und Greise verbunden. Und erst mit dem Erreichen dieses Alters ist ein chronisches Bewusstsein der Todesnähe zu erwarten. Weil sich unsere zeitliche Lebenserfahrung in der skizzierten Weise aufbaut und strukturiert, bleibt das Todes-Bewusstsein während großer Spannen des Lebens abstrakt und kann die strukturierende Rolle nicht spielen, die ihm Existenzphilosophien zugewiesen haben.

Kreffel betrachtete seine Erörterungen zu ‚Sinn‘ und ‚Zeit‘ als Beispiele kritischen Philosophierens, der selbst denkenden Klärung des (eigenen) Verstehens im Blick auf wirkliche und mögliche Missverständnisse (oft abgelesen an anderen philosophischen Konzeptionen). Für diese Form des Philosophierens (die selbst noch ganz verschiedene Gestalten annehmen kann – beim philosophischen Lehrer z.B. eine andere, als ‚aphoristisch‘ missverstandene angenommen hat) gilt der Satz ‚Philosophieren ist falsche (Auffassungen und) Argumente zurückweisen‘. Im Hintergrund der kritischen Klärungen Kreffels zu ‚Sinn, insbesondere Lebenssinn‘ war die irreführende Konzeption des überschätzten Philosophieprofessors sowie seiner Vorgänger und Nachfolger (darunter wesentlich des schon kritischen besten Schülers des Professors). Im Hintergrund der Erörterungen zu Zeit war eine argumentierende Überblicksstudie (comprehensive study), die eine unglückliche ewige akademische Hoffnung als Dissertation und sein bestes Buch am Ende seiner 20 er Jahre verfasst hatte (später war der Autor ein durchaus erfolgreicher Philosophieprofessor, der aber das Gefühl hatte, nichts mehr zu sagen zu haben, und deshalb Unterhaltungsromane zu schreiben anfang, die auch sehr erfolgreich waren – vielleicht war sozialer Erfolg das Hintergrundthema dieses Lebens). Auch Kreffels alter ego hatte sich selbst da, wo es selbstständig zu denken anfang, auf kritisches Philosophieren beschränkt, aber Kreffel hatte angesichts der Resultate die Idee, es müsse sich auch unabhängig von kritischen Bezügen philosophieren lassen und dies zur Darstellung kommen können. In der akademischen Philosophie, aus der Kreffel sich gelöst hatte, wurde diese Idee von Philosophie spätestens seit den Zeiten des größten deutschen Philosophen mit dem Epitheton ‚systematisch‘ belegt, so dass Kreffels Idee war, es müsste sich auch systematisch philosophieren lassen. Das systematische Philosophieren müsste dabei nicht zu einem philosophischen System führen. Denn als reflexive begriffliche Klärung wäre auch dieses Philosophieren auf die Klärung ‚gegebener Begriffe‘ verpflichtet und es könnte nur in dem Maße zu einem dargestellten System führen als die vorgegebenen Begriffe systematisch verfasst wären, ein ‚gegenständliches‘ System bildeten. Ob und inwiefern das der Fall ist, wäre Sache der Untersuchung, nicht einer methodischen Vorentscheidung. Der philosophische Lehrer war zu der Auffassung gekommen, selbst die allgemeinsten Bemerkungen in der Philosophie ergäben schließlich nur etwas, ‚was wie die Trümmer eines Systems aussieht.‘ Kreffel dachte dazu schließlich, sehen wir einmal zu. Er brachte

seine Idee von Philosophie unabhängig von Kritik irreführender philosophischer Konzeptionen (gelesen als Rekonstruktionen der vorgegebenen Begriffe) auf die Formel, der Philosophierende sollte schließlich in einer Darstellung seines Philosophierens ‚am Anfang anfangen und am Ende aufhören können‘.

Die Leitfrage der systematischen Darstellung des Philosophierens schien Kreffel die Frage zu sein: ‚Was verstehen wir überhaupt und wie verstehen wir, was wir verstehen?‘ Und die allgemeinste formale Antwort auf diese Frage schien ihm zu sein: ‚Wir verstehen alles, was verständlich ist (was wir uns verständlich gemacht haben).‘ Diese Antwort gäbe Gelegenheit, die Unterscheidung einzuführen, mit der der philosophische Lehrer seine Untersuchungen anfangen zu sollen schließlich eingesehen hatte: die Unterscheidung zwischen Sinn (Verständlichem, Verstehbarem) und Unsinn (Unverständlichem, Unverstehbarem). Ohne diese Unterscheidung könnte man gar nichts sagen. Der Begriff des Sinns als Verständlichkeit gibt in Verbindung mit ‚alles‘ die Gelegenheit, einen Begriff vom Ganzen des Verständlichen einzuführen, für den Kreffel anders als der philosophische Lehrer den Ausdruck Welt gewählt hat und nicht den Ausdruck Wirklichkeit. Dabei ist diese Verknüpfung optional – der Zusammenhang von Wirklichkeit mit Möglichkeit und Notwendigkeit spricht für die Wahl des philosophischen Lehrers, der Zusammenhang von Wirklichkeit mit ‚wirken‘ für Kreffels Wahl, weil ja über den Zusammenhang von Sinn und Wahrheit auch die für den philosophischen Lehrer ausschlaggebenden modalen Verknüpfungen für den Ausdruck Wirklichkeit gewahrt bleiben, gleichzeitig aber die Auszeichnung des nicht bloß Sinnvollen, Verständlichen (Möglichen), sondern Wirklichen in seinen (Wirkungs-)Zusammenhängen hervorgehoben wird. Der Ausdruck Welt in Kreffels Festlegung – das Ganze des Verständlichen – enthält die Wirklichkeit (das Wirkende) als Teilbereich alles Möglichen. In jedem Fall ist ein Ganzes ein Ganzes von Elementen oder Einzelheiten.

Bevor Kreffel da weiter differenzieren kann, muss er von seiner Idee des Philosophierens her eine Abgrenzung ausdrücklich machen. Zur Gesamtheit des nicht nur Verständlichen, sondern darüber hinaus auch Wirklichen gehört natürlich auch und wesentlich, was nicht schon im Alltagsverstehen, sondern erst in den Wissenschaften verständlich (gemacht) wird. Gleichwohl sieht Kreffel die Philosophie heute auf die Explikation des Alltagsverstehens und allenfalls der in ihm schon liegenden Voraussetzungen und Anfangsgründe des in den

Wissenschaften Thematischen beschränkt. Der Grund dafür ist ein historischer – im Laufe der (zunächst europäischen) Entwicklung sind die Wissenschaften gegenüber der Philosophie selbstständig geworden und haben sich nach den Regeln gesellschaftlicher Arbeitsteilung in einem Maße differenziert, dass sie in ihrer Gesamtheit einer einzeln-einheitlichen und jedenfalls der philosophischen Klärungsbemühung entwachsen sind (auch die Klärung der wissenschaftlichen *Begriffe*, von Grundbegriffen abgesehen, fällt in die arbeitsteilige Zuständigkeit der Wissenschaften selber). Bezüglich der Wissenschaften mag es so etwas wie allgemeine Wissenschaft (general science) geben, als die naturalistisch und szientistisch gesinnte Philosophen die Philosophie treiben. Aber vom Gesichtspunkt der reflexiven Klärung her und unter der leitenden Frage nach dem überhaupt Verständlichen hat die Philosophie für Krefel zu den Wissenschaften keine größere Nähe als zu irgendeinem anderen Bereich der Kultur. Auch wenn die Grenze zwischen alltäglichem und wissenschaftlichem Verstehen nicht überall scharf und klar ist, kann die Philosophie aus eigener Kompetenz nur die Begriffe des alltäglichen Verstehens deutlicher machen.

Die Einzelheiten des im Ganzen Verständlichen für das Alltagsverstehens gehören in verschiedenen Wirklichkeitsbereichen korrespondierende verschiedene Verstehensweisen. Die Grundunterscheidung ist die zwischen Belebtem und Unbelebtem. Auf der Seite des Belebten entsprechen den wirklichen Unterschieden zwischen Vegetabilischem/Animalischem einerseits und dem Menschlichen andererseits die Verstehensweisen des Funktionalen und Teleologischen einerseits und des Intentionalen und Rationalen andererseits. Alle diese Verstehensweisen kontrastieren dem strukturell-kausalen Verstehen des Unbelebten in seinen gesetzlichen Zusammenhängen.

Dabei lassen diese Differenzierungen einen Lesung in zwei Richtungen zu – vom Einfachen zum Komplexen und umgekehrt. Die beiden Richtungen korrespondieren einer Unterscheidung, die bezüglich des Anfangs des Verstehens der größte griechische Philosoph bereits getroffen hat – zwischen dem Anfang an sich und dem Anfang für uns. In der ‚an sich‘-Betrachtung macht das Einfache den Anfang und das Komplexe baut sich aus Einfachem auf. In der ‚für uns‘-Betrachtung ist das Einfache ein Resultat fortlaufender Einschränkung und Analyse des Komplexen in seine Einzelheiten. Nicht namhaft gemacht hat der größte griechische Philosoph den Grund dafür, dass die Anstrengung reflexiver

Klärung diese Unterscheidung zwischen An-sich und Für-uns nicht loszuwerden vermag. Er liegt darin, dass die Anstrengung reflexiver Klärung je schon alle Ressourcen des Verstehens im Spiel haben muss, was immer ihr Thema im Einzelnen sein mag. Bezüglich seines Metathemas, der Sprache, hat der philosophische Lehrer diesen Sachverhalt so formuliert, dass er sagte, die Klärung der Sprache müsse sich schon der ganzen Sprache bedienen und nicht einer vorbereitenden, und den Grund dafür darin gesehen, dass wir mit der Sprache nicht aus der Sprache hinauskönnen, dass der Zusammenhang von Sprache und Welt (in Kreffels Sinn: dem Ganzen des Verständlichen) intern ist und nicht extern. Eine Erläuterung kann diese durch folgende Überlegung erfahren – jedenfalls die reflexive Klärung steht zu jedem Zeitpunkt und in jedem Stadium ihrer Entwicklung unter der Forderung, Auskunft darüber geben zu können, was sie selbst jeweils *tut*. Dazu bedarf es aber aller Ressourcen des Verstehens, also auch im Kontext der Aufklärung einfacherer Verstehensweisen und Verstehensbereiche schon der komplexeren, insbesondere der intentionalen (denn nur mit diesen kann formuliert und geklärt werden, was in den einfacheren Verstehensweisen jeweils *getan* wird).

Was die beiden Lesarten der Ordnung der Verstehensweisen angeht, scheint es Kreffel so zu sein, dass sie deskriptiv entlang der Unterscheidung des Unbelebten vom Belebten beide zutreffen – das strukturell-kausale Verstehen des Unbelebten in gesetzlichen Zusammenhängen gehorcht der Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen; die funktionalen und teleologischen Verstehensweisen dagegen sind als Reduktionen von Komplexität vom intentionalen und rationalen Verstehen her aufzufassen – als schrittweise Einschränkungen seiner Komplexität. Die Begründung dafür ergibt sich aus der Untersuchung des veränderten Sinns intentionaler Redeweisen in ihrer ausgedünnten Anwendung auf Tiere und Pflanzen.

Die strukturell-kausale Verstehensweise rechnet in ihrem deskriptiven Teil mit Dingen (Körpern) und Massen im Raum als ihren Elementen und mit Eigenschaften und Strukturen von Dingen und Massen als Charakteristiken dieser Elemente. In ihrem Zusammenhänge rekonstruierenden und erklärenden Teil mit Ereignissen und Prozessen in der Zeit als ihren Elementen und Regeln und Gesetzen als Bestimmtheiten ihres Zusammenhangs. Dabei bringt die Konzeption von Ereignissen und Prozessen auf der Seite der ihre Elemente bildende Dinge und

Massen neben dem ärmeren, statischen Begriff einer Eigenschaft den reicheren, dynamischen einer Disposition, d. i. eine Verhaltens-, Aktions- und Reaktionsweisen ermöglichende Eigenschaft, mit sich. Die gesetzlichen (,immer wenn..., dann ...') Zusammenhänge, die das Verhalten zwischen Dingen und Massen bestimmen, bauen auf den sie charakterisierenden Dispositionen auf. Die Dualität der Elemente bestimmt sich jeweils anhand der Frage: Ist die Gegebenheit eine durch ihre Form (Gestalt) abgegrenzte Einheit und daher zählbar oder nicht? Mit Beziehung auf die jeweils durch Bejahung dieser Frage abgegrenzten Elemente sind formale, apriorisch-notwendige Verstehensweisen hinsichtlich des Verhaltens von Einheiten und Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Form entwickelt, die als Disziplinen zu Arithmetik und Geometrie werden. Mit Beziehung auf das universelle Medium, in dem (diese) Unterscheidungen jedenfalls getroffen werden können (und hinsichtlich des hier Thematischen getroffen sind), ist eine formale Verstehensweise entwickelt, die im Kontext der Wissenschaften zur (formalen) Logik wird. Diese formalen Verstehensweisen stiften Zusammenhänge zwischen den verschiedenen gegenständlich gerichteten Verstehensweisen – auch die abgegrenzten Einheiten in den anderen Verstehensbereichen sind zählbar und hinsichtlich ihrer Form zu beschreiben [auch wenn der Formbegriff dabei eine Fortbestimmung erfährt zum allgemeinen ‚Zusammenordnung von Elementen in einem (eine Einheit bildenden) Zusammenhang‘, so dass es keine Geometrie von Lebewesen gibt]. Die Logik regiert mit dem Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch und dem Grundsatz der Bipolarität für empirisch gehaltvolle Sätze (diese müssen sowohl wahr sein können als auch falsch sein können, um verständlich zu sein) als allgemeinste Bedingung der Verständlichkeit alle Verstehensbereiche.

Die intentionale und rationale Verstehensweise als Ausgangspunkt von oben der Differenzierung der auf das Belebte gerichteten Verstehensweisen rechnet mit Personen und ihren Äußerungen als den Elementen des Verstehens. Die Äußerungen von Personen zerfallen in Erlebnisausdrücke, nicht-sprachliche Handlungen/Tätigkeiten und sprachliche Äußerungen. Die anderen Lebewesen differenzieren sich von den Personen (zu denen Lebewesen der Gattung homo sapiens sapiens in einem Erziehungs- und Bildungsprozess regelmäßig werden) durch die fehlende Sprachfähigkeit, die Pflanzen von den Tieren durch die fehlende Fähigkeit zur selbstständigen Bewegung im Raum.

Gegenüber der strukturell-kausalen Verstehensweise von Unbelebtem sind die auf das Lebendige bezogenen Verstehensweisen solche nicht ‚von außen‘, sondern ‚von innen‘. Diese missverständliche Charakterisierung kann angemessen so verstanden werden: Bezüglich ihrer ‚gegenständlichen‘ (dinglichen, körperlichen, organismischen) Elemente rechnen diese Verstehensweisen damit, dass diese Elemente eine eigene Perspektive auf ihren Lebensprozess haben – bei Personen ist das ein von ihnen selber ausdrückbares Verständnis und Selbstverständnis, bei Tieren und Pflanzen ein zugeschriebener teleologischer oder funktionaler Zweck der Selbsterhaltung – und die Verstehensweisen enthalten wesentlich Aspekte, die die Zusammenhänge von den Elementen her (aus ihrer ‚Perspektive‘) verständlich machen.

So wie Dispositionen von Körpern auf gesetzliche Zusammenhänge zwischen ihnen bezogen sind, so Fähigkeiten von Personen auf Regeln von Techniken und Normen von Ordnungen des Handelns und Zusammenlebens. Für das Bestreben auf reflexive Klärung sind daher die Elemente der Kultur – Techniken und Ordnungen des Handelns und Zusammenlebens – von den notwendigen und möglichen Fähigkeiten von Personen zu thematisieren (die, sofern sie notwendige sind, zugleich Bedingungen des Personseins bilden). Aber natürlich sind sie auch unabhängig von diesem möglichen Ausgangspunkt thematisierbar (und werden in den entsprechenden Kulturwissenschaften so erörtert). Zu den Techniken des Handelns gehören nicht nur die Routinen der instrumentellen Bewältigung der Wirklichkeit zum Zweck der Erhaltung und Steigerung des Lebens, sondern auch die apriorisch-notwendigen der formalen Verstehensweisen, die Zusammenhänge zwischen ihnen stiften. Dabei ist ihre Charakterisierung als Techniken des Handelns natürlich einseitig, sie sind ebenso Techniken des Verstehens und Erkennens – dieser Aspekt korrespondiert dem Grundsatz, dass die Elemente der intentionalen und rationalen Verstehensweisen durch eine eigene Perspektive auf ihr Handeln und Leben ausgezeichnet sind. Zu Techniken des Handelns gehört immer ein Verständnis und dieses kann sich dem Handeln gegenüber verselbständigen – und die reflexive Klärungsbemühung, durch die Krefel die Philosophie charakterisiert ist, ist eine Gestalt solcher Verselbständigung, die Wissenschaften sind andere. Und die im Kontext von Ordnungen und Handlungen des Zusammenlebens entwickelten (Selbst-)Deutungen der Personen und der Ordnungen enthalten Vorformen der Verselbständigung, die dann in den

Kulturwissenschaften stabilisiert wird. Das universelle Produkt einer Kultur ist ihre Sprache, weil was immer an ihr verständlich ist und gemacht werden kann, sprachlich verständlich gemacht werden muss. Sprache ist universelles Medium und als solches Infrastruktur einer Kultur. Die allgemeinsten Bedingungen des Sinns (der Verständlichkeit) in einer Sprache formuliert ihre Logik und diese ruht hinsichtlich ihrer elementaren Struktur, des elementaren (singulär prädikativen) Satzes, auch auf einer wirklichen Struktur auf, mit der schon die strukturell-kausale Verstehensweise von Unbelebtem rechnen muss und rechnet. Das führt hinsichtlich der Idee von Philosophie bezüglich Kreffels Formel des Anfangens am Anfang und Endens am Ende zu dem überraschenden Ergebnis, dass die Philosophie kein Ende hat, an dem sie (anders als kontingenter Weise) aufhören könnte – ihr scheinbares Ende schlingt sich in ihren Anfang zurück. Diese Idee des Philosophierens ist nicht Kreffels idiosynkratische Option, sondern in den allerdings konstruktiv bestimmten Konzeptionen sowohl des größten griechischen Philosophen als auch des größten systematischen Nachfolgers des größten deutschen Philosophen (der sprach von der Philosophie als einem ‚Kreis von Kreisen‘) implizit und von einem Kreffel zeitgenössischen Philosophen, der die Konzeption von Philosophie als Bedeutungstheorie am ausführlichsten dargestellt hat, wieder aufgenommen worden.

Unabhängig von der Berufung auf Vorgänger als Autoritäten kann die behauptete zirkuläre Struktur der reflexiven Klärung im Philosophieren hinsichtlich des Punktes der Rückkehr in den Anfang folgendermaßen erläutert werden. In allen Verstehensbereichen spielen einzelne Gegebenheiten als Bezugspunkte des Verstehens und Erkennens eine grundlegende Rolle – körperliche Dinge im strukturell-kausalen Verstehen, Lebewesen im funktional-teleologischen Verstehen, Personen im intentionalen und rationalen Verstehen. Dem entspricht in der Basisstruktur der Logik, dem Elementarsatz, dass eine allgemeine Charakteristik *einem Einzelnen* zugesprochen wird. Einer der besten Zeitgenossen von Kreffels philosophischem alter ego (und also von Kreffel) hat die Struktur des Elementarsatzes von Handlungen des Sortierens von Gegenständen in Kategorien her erläutert – das Sortieren besteht körperlich darin, dass ein Element herausgegriffen wird und mit anderen, gleichartigen Elementen zusammen gruppiert wird. Der Elementarsatz stellt diese beiden Handlungen – Herausgreifen und Zuordnen – symbolisch dar – das erste, ein Einzelnes bezeichnete Element des

Satzes greift es heraus, das zweite ordnet es zu. Offenbar setzt die Anwendbarkeit dieser Struktur voraus, dass es die heraus gegriffenen Elemente gibt, dass sie (einige von ihnen jedenfalls) vorgefunden werden können. Der philosophische Lehrer hat eine sprachliche Technik beschrieben, die diese Voraussetzung verständlich werden lässt – die Technik der hinweisenden, ostensiven Erklärung von Ausdrücken (vornehmlich für Wahrnehmbares). Indem in dieser Technik ein Element der Wirklichkeit herausgegriffen wird und mit der sprachlichen Erklärung ‚dies ist ein...‘ verbunden mit einer hinweisenden Zeigegeste einem Ausdruck der Sprache zugeordnet wird, werden die Bedeutungen elementarer Ausdrücke der Sprache auf Gegenstände geeicht. Dabei gewinnen diese Gegenstände die Rolle von Mustern für die Bedeutung der ihnen zugeordneten Ausdrücke – und diese Muster gehören zwar nicht zur Wortsprache, aber als Bedeutung festlegend zur Sprache. Denn wenn in einem Dialog nach einer gegebenen hinweisenden Erklärung in der Folge ein Missverständnis hinsichtlich des erklärten Ausdrucks auftritt, dann kann zur Erklärungssituation zurückgegangen werden und zur Beseitigung des Missverständnisses an die Stelle des missverständlichen Ausdruck erneut ein Hinweis auf das Muster treten, verbunden mit einer Sprachform wie ‚es sieht doch *so* aus‘. Das zeigt, dass das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit auf der Ebene des Sinns (des Verständlichen, der Festlegung und Erklärung von Bedeutung) intern ist, und nicht extern. Der philosophische Lehrer hat das in die Formel gefasst: ‚Die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit ist durch die Worterklärungen gemacht, welche zur Sprachlehre (Grammatik) gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom bleibt.‘ Die Möglichkeit der zirkulären Struktur der reflexiven Klärung im Philosophieren beruht auf der Autonomie der Sprache (der Grammatik) im Sinn dieser Formel. Zugleich zeigt die Beschreibung der Technik hinweisenden Erklärens, wie der Elementarsatz hinsichtlich seines herausgreifenden Bestandteils auf der Struktur der Wirklichkeit beruht, Einzelne zu ihren Elementen zu haben. Diese Elemente sind also nicht, wie idealistische Philosophie wollte, reine Setzungen der spontanen Aktivität des Verstandes. Die Auffassung des größten deutschen Philosophen, an sich selber sei die Wirklichkeit ‚unverbundene Mannigfaltigkeit‘ und alles Verbinden verdanke sich der Aktivität des erkennenden Subjekts, ist ausweislich der Technik des hinweisenden Erklärens von elementaren Ausdrücken der Sprache irrig (eine Überschätzung der Macht des Subjekts). Die Wirklichkeit muss für die Möglichkeit von Verstehen und Erkennen

je schon mitspielen, indem sie (partiell) geformt und strukturiert ist. Dies anzuerkennen ist Ausdruck eines kritischen Realismus. Auch eine andere durch die Geschichte der Philosophie einflussreiche Konzeption, die vom Lehrer des größten griechischen Philosophen formuliert wurde, erfährt durch diese Darstellung ihre Berichtigung (oder jedenfalls eine mögliche vernünftige Deutung). Dieser hatte geschrieben, ‚das Eine‘ (die Einheit) sei ‚jenseits des Seins‘. Wenn man ‚Sein‘ hier als Existenz (Vorhandensein) in Raum und Zeit versteht (also als Wirklichkeit in Kreffels Erläuterung), dann kann die Formel als Ausdruck für die Sinnkonstitutivität von Einheit, wie sie für den herausgreifenden Teil des elementaren Satzes bestimmend ist, aufgefasst und von jeder projektiven theologischen Verdinglichung frei gehalten werden. Einheiten sind jenseits des Seins als Elemente des Sinns – was aber ausweislich der Technik hinweisenden Erklärens von Ausdrücken für Einheiten nicht ausschließt, dass sie auch Elemente des Seins sind.

Mit diesen allgemeinen und hinsichtlich aller erwähnten Begriffe und Phänomene weit ins einzelne auszuführenden Bemerkungen glaubt Kreffel, seine Idee systematischen Philosophierens in ihren Grundzügen charakterisiert zu haben. Er sähe gerne, dass sich sein alter ego wenigsten an Teile der darstellenden Ausführung des Programms machte, das diese Idee enthält – aber das muss es selbst entscheiden.