

#### Vorbemerkung

Es handelt sich bei folgendem Text um die im Schriftenverzeichnis auf der Startseite verzeichnete Langfassung meiner Rezension von Tugendhats *Egozentrität und Mystik*, die ohne meine ausdrückliche Zustimmung in der Zeitschrift *prima philosophia* Band 17/Heft 2, S. 145-188 (Cuxhaven 2004) abgedruckt worden ist. Ich mache den Text hier erneut zugänglich, weil der Abdruck ca. 40 zum Teil Sinn verstümmelnde Abschreibfehler enthält und sein Ort obskur und schlecht zugänglich ist. Ich hatte den Text, der nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, der Herausgeberin zur Kenntnis gegeben, weil sie den Verlag einer früheren Fassung von *Das verstandene Leben* erwog und dem Text die Richtung einer damals noch bevorstehenden Umarbeitung des Buches abschätzbar machen sollte. Meine Empörung über den Abdruck hat das eigentliche Veröffentlichungsprojekt scheitern lassen.

Der Text markiert auch das Scheitern eines anderen Projekts – ich wollte meine vielfältigen Auseinandersetzungen mit Tugendhat in ein Buch zusammenfassen, für das ich Tugendhat um ein Interview zu seiner intellektuellen Biographie bat. Aus Verärgerung über meine Kritik, die ihn sogar bestreiten ließ, ich hätte mich überhaupt um ein Verständnis seiner Position bemüht, hat Tugendhat die Bitte brieflich abgelehnt mit der Auskunft, er wolle nun nichts mehr tun, was mich ermutige. Ich habe das Projekt dann aufgegeben, weil ich auch fand, ich hätte mich nun ausreichend mit dem Autor beschäftigt und Bücher über ihn sollten nun junge Leute schreiben, die gewiss schon an Dissertationen sitzen.

### *Zwischen Aristoteles, Heidegger und Lao Tse – Tugendhats anthropologische Bekenntnisschrift*

Ernst Tugendhats (T.) *Egozentrität und Mystik*<sup>1</sup> präsentiert sich als eine Studie philosophischer Anthropologie und darin als ein „Unternehmen(s) aus der ‚Perspektive der 1. Person‘“ (114). Nun gibt es die 1. Person in zweierlei Zahl – Singular und Plural. Die philosophische 1. Person wird gemeinhin als die im Plural verstanden, so auch offenbar überwiegend von T., aber er hat gegen die Rede von ‚uns‘ den Einwand, dass „sie offen lässt, wer alles gemeint ist“. Auch deswegen schreibt er, obwohl aus 1. Person, objektiv von den Menschen und hält es für „hilfreich..., immer den Kontrast zu den anderen Tieren im Auge zu haben.“ (8) Außerdem spricht er an mehreren Stellen auch ausdrücklich in 1. Person Singular (z. B. 116, 124). Er kombiniert also ein reflexives Unternehmen mit dem einer theoretischen Analyse aus 3. Person, einer Anthropologie aus dem Mensch-Tier-Vergleich, sowie persönlichen Bekundungen – auch deshalb hat die Schrift auch Bekenntnischarakter. Das wirft

---

1 München (C.H. Beck) 2003. Seitenangaben in ( ) im Text.

methodische Probleme auf, die mich später (III.) beschäftigen werden. Zunächst aber will ich das Bild von Menschen, das T.s Analysen entwerfen, zusammenfassen (I.). Dann werde ich mich kritisch kommentierend mit den Analysen im Einzelnen beschäftigen, auf die sich dieses Bild als Gründe für es stützt (II.). Dann werde ich die erwähnten methodischen Probleme, die ich sehe, darlegen (III.) und schließlich ein anders akzentuiertes anthropologisches Bild skizzieren (IV.). Denn die Fülle der Einwände im einzelnen, die ich zu machen gedenke, haben zwei Grundannahmen, auf die sie konvergieren, im Spiel, von denen her sich ein von T.s abweichendes Bild ergibt. Die Annahmen besagen, zu anthropologischen Zwecken bedürfe es eines holistischeren Bildes der Sprache und eines einheitlicheren Begriffs des Menschen als Person.

Für die reflexive Analyse der Philosophie gilt es nicht, neue Tatsachen zu entdecken oder namhaft zu machen. Sondern eine Fülle von bekannten und unbezweifelten Tatsachen in eine angemessene und sie angemessen gewichtende Übersicht zu bringen. Daher wird das alternative Bild vom Menschen sich von T.s überwiegend durch andere Akzentuierungen der auch von ihm berücksichtigten Tatsachen unterscheiden.

## I.

Das Bild vom Menschen, das T.s anthropologische Studie skizziert, ist folgendes: Menschen unterscheiden sich von anderen höheren Tieren grundlegend dadurch, dass sich nicht nur Situations-abhängige Signal-Sprachen, sondern Situations-unabhängige Satz-Sprachen ausgebildet haben. Als Sprecher dieser Sprachen sind sie deshalb notwendig ich-Sager, weil ihre sprachlichen Darstellungen *der* Wirklichkeit jeden Sprecher zum Koordinaten-Nullpunkt müssen haben können, wenn diese Darstellungen die Sprecher (ihr Verstehen und ihr Handeln) *in der* Wirklichkeit sollen orientieren können.

Das Verwenden von Sätzen ermöglicht Sprechern der Sprache das Überlegen, weil die Verwendung eines Satzes das (unterschiedlich modalisierte) Stellung nehmen zu einer Sachlage bedeute und neben Ja und Nein auch Enthaltung und Frage möglich sind. Was die Darstellungen angeht, geht die Frage grundlegend auf ihre Angemessenheit an die Wirklichkeit, also Wahrheit oder Falschheit, was das Handeln angeht, das sie orientieren, auf sein gut oder schlecht Sein. Die Orientierung am Guten im Handeln verschafft dem Wollen der Sprecher eine Situations-Unabhängigkeit, die der Situations-Unabhängigkeit der Darstellungen der Wirklichkeit vermöge der singulären Termini in den elementaren Sätzen der Sprache entspricht.

Dieses Wollen ist ebenso egozentrisch wie das Verstehen, aber was ‚egozentrisch‘ bedeutet, ist hier fort-bestimmt: die Akteure orientieren sich notwendig an ihrem eigenen Wohl, sind deshalb aber nicht Egoisten, weil sie auch das Wohl anderer zu Bestandteilen ihres eigenen machen können, ja sogar als in Gemeinschaft aufwachsende und lebende Wesen der Hingabe an andere oder eine Sache bedürftig sind (86 f.). Egozentrität ist nur ‚formaler Egoismus‘.

Die Verwendung von Darstellungen und die Orientierung nicht nur an unmittelbaren Reizen und Gefühlen (Lust und Schmerz) ermöglicht ich-Sagern eine enorme Differenzierung des Verstehens und des Handelns und führt zu anderen höheren Tieren überlegenen Fähigkeiten, aber es bringt auch neue Belastungen und Verwundbarkeiten mit sich. Das Erlernen der Fähigkeiten zur Verfolgung von aus überlegtem Wollen gebildeten Vorsätzen verwickelt die Akteure in eine innere Differenz zwischen unmittelbaren, sinnlich bedingten Wünschen und dem am Guten orientierten überlegten Wollen und damit in die beständigen Mühen der Selbstaktivierung und Selbstkontrolle gegen gefassten Vorsätzen widerstrebende Neigungen. Die sprachliche Objektivierbarkeit der überlegt ratifizierten Wünsche in (Wert-)Sätzen und die Konflikte zwischen den Wünschen, Vorsätzen und Ansprüchen aneinander verschiedener Akteure verwickeln diese in die Zugänglichkeit für Vorhaltungen und Kritik durch andere und sich selbst und lassen sie von Beifall oder Kritik, Anerkennung oder Geringschätzung anderer und dem eigenen, unvermeidlich darauf bezogenen, Selbstwertgefühl abhängig werden. Durch ihr Zeit- und Zukunftsbewusstsein, das zwar einerseits die singulären Termini der Sprache und das Zählen Können voraussetzt, andererseits aber der handelnden Zwecksetzung seinerseits vorausgesetzt sei (31), werden die egozentrischen Akteure in die Belastungen auch schon durch bloß erwartete Kontingenzen des Laufs der Dinge und der eigenen Zielverfolgung und in die Polarität zwischen Hoffnung und Enttäuschung, Glück (i. S. von engl. *luck*) und Unglück gespannt .

Schließlich bringt das propositional differenzierte Verstehen eine Verständnis von Totalitäten mit sich (singuläre Termini spezifizieren, welches *von allen* Thema der Rede ist, eine als gut gewählte Option ist eine von vielen) und das bedeutet für die egozentrisch Wollenden die Orientierung einerseits auf eine Vielzahl von verschiedenen Belangen und andererseits auf eine Ganzes des Gewollten (89), das prudentiell Gute, das unter zeitlichem Aspekt das ganze bevorstehende Leben des jeweiligen Handelnden betreffe. Diese doppelte Orientierung auf Einzelheiten und ihre Ganzheit spannt die Akteure in die Polarität von Zerstreuung und Vermeidung von Lange-

weile einerseits sowie sich sammeln Wollen und ein „Bedürfnis nach Seelenfrieden“ andererseits (7, 147).

Als eine Weise des sich Sammelns hat T. bisher (und noch im 5. Kapitel des hier angezeigten Buches, für das er gesteht, „noch stark von Heidegger beeinflusst zu sein“ – 91 Fußnote) die umfassende praktische Frage ‚wie will/soll ich leben?‘, ‚wie will/soll ich mich verstehen?‘ aufgefasst. Aber kulturell und historisch sind „Formen des Gesammeltseins mit Bezug auf das Wie des Lebens“ Religion und Mystik gewesen (111), mit denen sich T. im zentralen Kapitel 6 seines Studie beschäftigt, dem ersten von 2 Kapiteln im „Zurücktreten von sich“ überschriebenen zweiten Teil (der erste Teil trägt den Titel „Sich-Verhalten zu sich“).

Hier überrascht er seine Leser (insbesondere auch die seines früheren Buches *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*) mit dem Eingeständnis, die umfassende praktische Frage reiche als Weise des sich Sammelns nicht aus und man könne sich letztlich nicht ‚auf sich‘, sondern nur auf etwas hin verstehen, was mindestens insofern ‚nicht von dieser Welt‘ ist, als es als das Universum größer und umfassender ist als alles Große und Kleine in ihm. So beschrieben ist das als Bezugspunkt des sich Sammelns für notwendig gehaltene ‚Transzendente‘ als Bezugspunkt des umfassenden Selbstverständnisses schon beschrieben im Blick auf die Option, die T. ergreift. Er unterscheidet Religion als Götterglauben von Mystik als „(1) Sichlösen vom voluntativen Haften (oder der Gier oder der Sorge), und dies (2) *angesichts* (statt ‚in meditativer Versenkung‘) des Universums (wie ich gegenüber ‚letzter Realität‘ vorziehe)“ (117) und sieht sie als zunächst zwei verschiedene Wege der Kontingenzbewältigung in Beziehung auf das menschliche Wollen, das wesentlicher als durch seine Gegenstände durch „das Bewusstsein des radikalen Ungenügens des eigenen Handelns im Erreichen nicht nur irgendwelcher Hoffnungen, sondern seiner ganz elementaren Ziele: Leben, Gesundheit, Ernährung, Verbundensein mit anderen“ (121) gekennzeichnet sei. Religion lasse die Wünsche, wie sie sind, und projiziere Götter als Helfer bei der Wunscherfüllung, gehe also auf „eine *Transformation der Welt* mittels einer Wunschprojektion“, Mystik dagegen gehe auf „eine *Transformation des Selbstverständnisses*“ (122). Religion habe sich aber im Verlauf ihre Entwicklung vielfach mit Mystik verbunden. Gleichwohl hält T. in 1. Person Singular sie für keine heute noch mögliche Option des Selbstverständnisses und rechnet die Aspekte einer Transformation des Selbstverständnisses in religiösem Glauben der Mystik in ihr zu, weil Religion letztlich Heteronomie und kindliche Tugenden wie Gehorsam und Dankbarkeit verlange. Er optiert für eine Mystik taoi-

stischen Typs – damit ist der Bezugspunkt Lao Tse im Titel meiner Überlegungen bezeichnet, auf den ich nicht mehr eingehen werde –, die er mit dem Bodhisattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus zu kombinieren wünscht, weil der selbstgenügsame taoistische Weise, dem es nur um seinen Seelenfrieden geht, sich von der Egozentrität nicht wirklich gelöst habe, während das in der „aktiven Haltung des allseitigen Mitleids“ (147), die der Bodhisattva verkörpert, geleistet sei.

Im abschließenden 7. Kapitel über „Staunen“ setzt sich T. mit der Motivation zum Philosophieren und Wittgensteins Mystizismus auseinander und versucht u. a. gegen Wittgenstein zu zeigen, dass sich das Staunen über die Existenz der Welt, Wittgensteins ‚Erlebnis par excellence‘ (150), sehr wohl in sinnvollen Sätzen ausdrücken lasse.

## II.

### *Zum 1. Kapitel*

Für den ersten Teil der Studie („Sich-verhalten zu sich“) sind die Bezugspunkte Aristoteles und Heidegger. Aristoteles schreibt T. die geniale Intuition zu, die er in den ersten vier Kapiteln mit Hilfe analytischer Überlegungen zu singulärer Referenz und zur Orientierung am Guten in praktischer Überlegung ausarbeitet: In der berühmten Stelle über das *zoon lógon échon* der aristotelischen *Politik* (1253 a 1 ff.) stecke die Idee, „dass das Bewusstsein von Gutem in der prädikativen Struktur der menschlichen Sprache gründet“. (14 f.)

So riskant es ist, einem der besten lebenden Aristoteles-Kenner in der Exegese des Philosophen zu widersprechen, erscheint mir seine Auslegung als eine Über-Interpretation. Sie stützt sich darauf (15 Fußnote 1), dass mit *lógos* an dieser Stelle *lógos apophantikós* gemeint sein müsse, weil den Tieren im Unterschied zum Menschen mit *phoné* und *semeíon* durchaus Sprache zugebilligt werde, nur keine Satz-Sprache. Die meisten Übersetzungen der Stelle, die für *logos* ‚Sprache‘ haben, verfehlten die Pointe. Aber obwohl *phoné* neben ‚Laut, Ton, Schall‘ auch ‚Stimme, Sprache, Rede‘ bedeutet, sollen die Tiere a. a. O. doch mit ihren ‚Zeichen‘ nur vom wahrgenommenen Angenehmen und Unangenehmen Laut geben. Und gewiss differenziert der Zeichenbegriff nicht erkennbar zwischen Anzeichen und Sprach-Zeichen und auch der Sprach- oder Satzbegriff in diesem Kontext erscheint unterkomplex.

Dass Aristoteles diese Idee nicht ausgearbeitet habe, hängt auch nach T. damit zusammen, dass „seine Sicht der Struktur der menschlichen Sprache nicht sehr ausgebildet war“. So müsse heute auch allgemeiner als von prädikativer von propositionaler Struktur gesprochen werden.

Dieser Struktur gilt die erste summarische Analyse mit Schwerpunkt auf dem Referenz-System zum Zwecke der Erreichung der Rolle des Indikators 'ich', die schon das sprachliche Verstehen der Menschen egozentrisch verfasst sein lässt und T. dazu motiviert, vom Menschen als ich-Sager zu sprechen.

Der Grund dafür sei, dass Menschen nicht von vornherein ‚ich‘-Sager sind, (weil keine Sprecher der Sprache,) T. aber die Phänomene interessieren, die den Menschen vor den Tieren der anderen höheren Spezies auszeichnen: „Rationalität, Freiheit, die Vergegenständlichung von sich und der Umwelt, das Bewusstsein von Werten und Normen, das ‚ich‘-Sagen“ (13). Von „*der menschlichen Sprache*“ rede er, weil die Struktur, die ihn interessiert, „doch wohl ... für alle menschlichen Sprachen charakteristisch ist“. (15) Unser normaler Begriff der Sprache ist freilich nicht der einer Struktur, sondern ein Sammelbegriff für natürliche Sprachen als universelle Medien des Ausdrucks und der Darstellung – das Deutsche, das Englische, das Spanische etc. sowie verschiedene andere Zeichensysteme unterschiedlichster Struktur nach Graden der Verwandtschaft mit den natürlichen Sprachen.

In der summarischen Analyse resümiert T. seine eigenen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Zentral für deren Konzeption ist die These, die elementaren Zeichen-Einheiten der Sprache seien singular prädikative Sätze.

T. deutet die ‚Zeichen‘ in tierischen Signal-Sprachen als Quasi-Prädikate und denkt sich die elementare Zeichen der Satz-Sprache, die singular prädikative Sätze, als durch Hinzutreten von singulären Termini zur den Quasiprädikaten gebildet. Aber in dieser Konstruktion wird gerade der Zug der Sätze, der auch nach seiner eigenen Analyse besteht, dass sie nämlich zum „Bewusstsein eines Universums, einer Welt von Gegenständen“ (20) führen, nicht verständlich gemacht. Er muss daher unerklärt vorausgesetzt bleiben und die Signal-Sprache ein bloß fiktiver Kontrast.<sup>2</sup>

Die Auffassung der singular prädikative Sätze als elementar ist freilich in T.s Semantik auch durch die methodische Zwänge einer Bedeutungstheorie für eine

---

2 Fiktive Kontraste zu bilden ist für reflexive begriffliche Klärung natürlich hilfreich, weil sie uns helfen können, uns besser in den Begriffen zu orientieren, die wir tatsächlich verwenden. Aber für diese Funktion bedarf es nicht der Annahme, die fiktiven Strukturen seien auch in empirischen Fällen tatsächlich erfüllt – also etwa das Modell einer Signal-Sprache ohne singuläre Termini im Fall der höheren Tiere.– Chancenreicher als dieser Versuch, eine Frage Wittgensteins – wie auf der Ebene der Elementarsätze „der Satzverband zustande“ kommt (LPA 4.221) – zu beantworten, erscheint mir die von Hans Julius Schneider im Anschluss an Wittgensteins ein-Wort-Sprachspiele entwickelte Vorstellung, singuläre Termini ersetzen in den elementaren Fällen des Sortierens von Gegenständen physische Handlungen des Herausgreifens wie Prädikate die physischen Sortierhandlungen, weil sie einen schrittweisen Aufbau des Gesamtheitsbewusstseins, das zum Referieren gehört, denkbar werden lässt. Vgl. *Phantasie und Kalkül*, Frankfurt am Main 1992, 419 ff. Schneiders Begriff der „syntaktischen Metapher“ (410 und passim) ist auch hilfreich für das Verständnis des Übergangs zu komplexeren Satzformen.– Und noch elementarer ist die Erinnerung an den pragmatischen Umstand, dass gemeinhin der erste Bestandteil einer Äußerung (im Deutschen) eine Aufmerksamkeit fokussierende Funktion hat, also auch pragmatisch zu verstehen ist (eine Einsicht der traditionellen allgemeinen, auf alle Satzformen angewendeten Subjekt-Prädikat-Analyse, die der logische Fortschritt in der Auffassung der Verschiedenheit der Satzformen seit Frege zunächst verschüttet hat). Mir scheint es dieser pragmatische Umstand zu sein, der syntaktische Metaphorizität ermöglicht.

natürliche Sprache in Form einer rekursiven Wahrheitstheorie für ihre assertorischen Sätze motiviert und begegnet Bedenken, die seit Wittgensteins *Log.-Phil. Abh.* (LPA) insbesondere von der Tradition der Eliminierbarkeit singulärer Termini von Russell bis Quine immer wieder geltend gemacht worden sind: dass zwischen singulären und generellen Sätzen für die logische Analyse ein interner Zusammenhang besteht – auch nach T. spezifizieren singuläre Termini, welche/s/r *von allen* (eines mindestens durch den prädikativen Bestandteil ausgegrenzten Bereichs; also mindestens: welches *von allen*, für die sinnvoll gefragt werden kann, ob das Prädikat auf sie zutrifft) gemeint sei, und sind Allheiten *Allheiten von einzelnen* – und die Welt auch völlig in allgemeinen Sätzen beschreibbar ist (vgl. LPA 5.52 ff.). Sprach-intern betrachtet sind die singulären Sätze nicht fundamentaler als irgendwelche anderen.<sup>3</sup> – (In der Wittgenstein-Diskussion ist davon die Rede, dass die Grammatik der Sprache 'flach' ist. Zwischen einigen Sprachspielen bestehen hierarchische Voraussetzungs-Beziehungen, aber die von einer rekursiven Wahrheitstheorie projizierte Struktur ist eine Idealisierung.)

Die Identifizierungsfunktion des referierenden Teils dieser Sätze, des singulären Terminus, kann nur bestehen, wenn es die Möglichkeit einer wechselseitigen Identifizierung der Sprecher der Sprache gibt und dabei spielt 'ich' (zusammen mit 'hier', 'dies' und 'jetzt') die Rolle des Koordinatennullpunkt für jeden Sprecher.

Normativ betrachtet ist diese 'Egozentrität' des sprachlich verfassten Verstehens unschuldig formal und man fragt sich, warum sie in Absicht auf die praktischen Analysen, die für den Kontrast des Titels *Egozentrität und Mystik* ausschlaggebend sind, überhaupt gebraucht wird. Nur das sprachliche Verstehen betrachtet, sind die Menschen (was die Personalpronomina angeht) ja so gut ich-Sager wie du-, er/ sie/es-, wir-, ihr-, sie-Sager. Darauf gibt T., einräumend, man könne „das Phänomen der menschlichen Egozentrität natürlich nicht von Referenzproblem allein her verstehen“, folgenden Hinweis auf bis zu Mystik hin wichtig bleibende zwei Aspekte: „erstens, dass das bewusste Wesen sich im ‚ich‘-Sagen objektiviert, und zweitens, dass man sich, weil sich in eins mit dieser Selbstobjektivierung ein Bewusstsein von anderen Objekten und Subjekten ergibt, einerseits als der Mittelpunkt der Welt sieht und fühlt, aber da man diese zugleich als eine Welt von Mittelpunkten wahrnimmt, hat man auch die Möglichkeit, in seinem Bewusstsein, der Mittelpunkt zu sein,

---

3 Naturgemäß kann ich hier auf diese semantischen Fragen nicht im Einzelnen eingehen. Ich stütze mich in meiner Kritik an der Fundamentalisierung des singulär prädikativen Satzes aus epistemologischen Gründen (unabhängig von einer rekursiven Wahrheitstheorie, in der sie methodisch erzwungen und gerechtfertigt ist) auf die Wittgenstein-Interpretation von Hidé Ishiguro, ‚Die Beziehung zwischen Welt und Sprache im früheren und späteren Wittgenstein‘, in: W. Vossenkuhl (Hrsg.): *Von Wittgenstein lernen*, Berlin (Akademie-Verlag) 1992, 13-28. Ishiguro legt nahe, dass es Deixis in T.s Sinn nicht gibt, weil jede Verwendung von 'dies' einen anaphorischen Aspekt hat, der sich auf eine Erklärung des deskriptiven Bestandteils der Deixis zurück bezieht, so dass W.s Diktum erfüllt ist: „Die Verbindung zwischen ‚Sprache und Wirklichkeit‘ ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom bleibt.“ (*Philosophische Grammatik*, Teil I, Abschnitt 55) Nur diese Auffassung ist mit W.s Kritik der ostensiven Definition vereinbar (*Philosophische Untersuchungen* Abschnitte 26-32).

zurückzutreten“. (30) Die Selbst-Zentriertheit in Form von Sensibilität, die schon Tieren zuerkannt werden müsse, wandle sich durch das Bewusstsein einer Vielzahl von Sprechern/Mittelpunkten der Welt in explizite Egozentrität um, man habe nicht nur eigene Zustände, sondern wisse sie als eigene (29) – allerdings wird hier schon auf das Bewusstsein von Wünschen als eigenen vorgegriffen, einen praktischen Sachverhalt.

Die Rede von einer Selbst-Objektivierung des Sprechers in ich-Äußerungen setzt voraus, den Indikator in solchen Äußerungen als referierend zu deuten und den prädikativen Bestandteil solcher Äußerungen kognitiv aufzufassen. Beide Auffassungen gehen auf T.s Auseinandersetzung mit Wittgenstein in seinem *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* zurück, wo T. Wittgensteins expressive Analyse dieser Äußerungen insbesondere von ‚Bewusstseinszuständen‘ abgewiesen hatte. Mir erscheint Wittgensteins Analyse unwiderlegt. Denn die Referenz-Deutung des Indikators begegnet nach T.s eigenen Analysen Bedenken. Für Referenz ist Identifizierung zentral, hat das Identitätszeichen „konstitutive Bedeutung“ (20), ‚ich‘ aber „*identifiziert* ... nicht“ (27). Es soll gleichwohl referieren, weil ich mir „alle Prädikate ... als einer Person zu(spreche), die sich von allen anderen Gegenständen und insbesondere auch von allen anderen Personen unterscheidet“ (28). Man kann aber die Auffassung vertreten, diese Leistung ergebe sich nicht durch den Gebrauch von ‚ich‘, der lediglich indizierend ist, sondern dadurch, dass, wie T. selbst eindringlich analysiert hat, Indikatoren durch objektive singuläre Termini – Kennzeichnungen und Namen – substituiert werden können (aber nicht müssen). Diese Substituierbarkeit braucht dem ‚ich‘-Verwender jedoch nicht vorzuschweben. Peter Hacker, der Wittgensteins Analyse einst in T.s Sinn kognitiv kritisiert hatte, hat sich korrigiert und die Funktion von ‚ich‘ mit einem aufschließenden Gleichnis (das nach Wittgenstein stets den Verstand ‚erfrischt‘) charakterisiert. Wenn normale Referenz dem Zielen auf eine Zielscheibe verglichen wird, dann markieren die expressiven ich-Äußerungen gleichsam nur durch Umrandung das Ziel. Referentielle Funktion gewinnen sie erst durch Aufnahme mittels substituierbarer Ausdrücke seitens anderer oder des Sprechers selbst. Ich-Äußerungen sind nur Inputs der Kommunikation, in denen ein Sprecher zeigt, wie er verstanden werden kann/will. Für ihr Verständnis ist nicht eine sie an ihnen selbst auszeichnende Struktur maßgebend, sondern, wie sie aufgenommen und verstanden werden (und diese erst ‚objektivierende‘ Aufnahme setzt ihre ‚Objektivität‘ nicht schon voraus).

Die kognitive Deutung der Prädikate in ich-Äußerungen begegnet dem Bedenken, dass diese Äußerungen nicht wie normale Behauptungen einer Wahrheits-Beurteilung (letztlich: in Wahrnehmungssituationen) zugänglich sind. Vielmehr muss bei ihnen, wenn es überhaupt um Wahrheit geht, mit Wittgensteins Worten, die Wahrhaftigkeit des Sprechers für ihre Wahrheit garantieren. Wahrhaftigkeit ist aber eine Disposition und nicht in isolierten einzelnen Fällen zu garantieren oder zuzuschreiben, es bedarf dazu eines in der Zeit ausgedehnten menschlichen Umgangs. An ihnen selbst sind daher die ich-Äußerungen zunächst subjektiv und als subjektive expressiv. Ihre mögliche Objektivität bedarf der Ratifikation durch andere Sprecher oder seine eigene, um Unparteilichkeit des Urteils bemühte Überlegung, die aber immer fehlbar bleibt. (In T.s Unterscheidung verschiedener ‚theoretischer‘ ich-Verwendungen fehlt übrigens die Selbst-‚Zuschreibung‘ von Wahrnehmungsprädikaten (vgl. 23-4), von deren Zutreffen auf sich auch der Sprecher nur durch objektive Verfahren wissen kann – hier ist die Ratifikations-

Bedürftigkeit von ich-Äußerungen durch andere oder jedenfalls aus der Perspektive anderer mit Händen zu greifen – , so dass die Analyse auch nach ihren eigenen Standards unzulässig vereinfacht.)

Tatsächlich scheint in T.s Kontext die Rede von Selbst-Objektivierung in der Äußerung von Bewusstseinszuständen, von der allenfalls im Hinblick auf die ‚Bewusstseinszustände‘ (z.B. Schmerzen), die sich nicht wie Absichten etc. von vornherein im ‚Raum der Gründe‘ (Sellars) befinden, weil sie zwar Gründe geben können, aber keine haben müssen, der Mensch-Tier-Vergleich ausschlaggebend zu sein. Dies wäre dann einer der Punkte, an denen die Kombination der divergenten methodischen Ansätze zu einer deskriptiven Verzeichnung eines zentralen Sachverhalts führte.

Aber natürlich muss, wenn das ich-Sagen eine Freiheit, Rationalität etc. vergleichbare anthropologische Auszeichnung ist (vgl.13), dieses auch in seinen theoretischen Aspekten erörtert werden. Außerdem wird das Bewusstsein der Allheit, das mit dem Referieren einhergeht, auch für eine die Mystik charakterisierende Einstellung wichtig: das sich angesichts des Universums unwichtig Fühlen.

#### *Zum 2. Kapitel*

Die Leitfunktion von Aristoteles' genialer Intuition, die Möglichkeit der Orientierung am Guten in Handeln und praktischer Überlegung hänge mit der prädikativen Struktur der menschlichen Sprache zusammen, für den Aufbau von T.s deskriptivem Gedankengang wird aus seiner These deutlich, was die singulären Termini in den elementaren Sätzen leisteten – die Situations-Unabhängigkeit des menschlichen Verstehens (der Gegenstand, auf den referiert werde, trete an die Stelle der Situation, distanzieren und objektivieren sie so – vgl. 19) – leiste im Praktischen die Orientierung am Guten, durch die ich-Sager „in ihrem Wollen situationsunabhängig werden“. (34) Zugleich wird damit deutlich, dass T. mit Aristoteles (und Kant) einen unaufhebbaren Unterschied zwischen Theoretischem und Praktischem, in seiner Formulierung „zuunterst dem assertorischen und dem praktischen Modus (Imperative, Wunschsätze, Absichtssätze)“(15), unterstellt.

In dem angestrebten alternativen Bild auf der Basis eines holistischeren Bildes der Sprache wird es darauf ankommen, das Gemeinsame der Grundmodi des Sprachgebrauchs nach T. im Umstand der *Normativität* von Begriffsbildung im einen wie anderen Grund-Modus hervorzuheben. Auch T. sieht neben der Semantik (und der Syntax) das gelernt werden Müssen (15) als auszeichnende Merkmal der menschlichen Sprache. Er hält die Semantik für zentral, anthropologisch dürfte es aber das gelernt werden Müssen sein, die Normativität. Das führt zum Begriff des Sprechens der Sprache als einer *normativen Praxis*, an der Menschen teilnehmen können, weil sie als Personen wesentlich *sich selbst bewertende* (und daher theoretisch: sich korrigieren könnende; praktisch: von sich absehen könnende) Wesen sind.

Das Sprechen-können ermöglicht Rationalität als Fragen nach Gründen. Die theoretische Frage nach Gründen zielt auf Wahrheit, die praktische auf das Gute. T. meint, die praktische Überlegung ergebe sich dadurch, dass die elementaren praktischen Sätze, Absichtssätze, in Aussagesätze mit dem Prädikat 'gut' umgeformt werden (17). Die Analyse der Orientierung am Guten – Arten des Guten werden erst im 4. Kapitel unterschieden – soll klären, wie es überhaupt kommt, dass Menschen sich wichtig nehmen – T. redet davon, dass ich-Sager sich als Mittelpunkte ihrer Welt unvermeidlich ‚absolut wichtig‘ nehmen, was mir eine nicht zwingende Übertreibung zu sein scheint.

Der erste Schritt der Analyse ist ein Schritt zurück – für die menschliche Orientierung am Guten sei die erste Voraussetzung das Zeit- und Zukunfts-bewusstsein, das schon im Referieren-Können impliziert sei, weil es das Zählen-Können und die von ihm vorausgesetzte Verwendung singulärer Termini voraussetze und dazu führe, einige Gegebenheiten der Erfahrung als zeitlich ausgedehnt zu verstehen (31). Aristoteles habe die Voraussetzung mit seiner Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren sinnlichen und einem vermittelten deliberativen Wollen, das zum Zukunftsbezug führe, im Spiel gehabt.

Es ist eigentümlich, dass T. häufig eine Erklärungsstrategie verfolgt, die komplexe menschliche Leistungen aus elementarerem Sachverhalten verständlich machen will, hier das aber nicht tut. Ich gebe Beispiele für die Strategie, die ich meine: nicht weil wir denken, können wir, außer mit Ja und Nein Stellung zu nehmen, auch fragen, zweifeln und überlegen; sondern weil wir fragen etc., ergibt sich „überhaupt erst so etwas wie Denken.“ (17) Nicht weil Schmerzen ein Übel sind, scheuen wir sie, sondern weil wir sie scheuen, nennen wir sie ein Übel. (100) Die Problematik von Erklärungen auch dieses Typs wird mich noch im Abschnitt zu methodischen Fragen beschäftigen. Hier ist aber bemerkenswert, dass T. nicht zu sagen wünscht: nicht weil wir ein Zeit- und Zukunfts-bewusstsein haben, beziehen wir uns im Handeln und praktischen Überlegen auf das Gute, sondern weil wir handeln und uns im praktischen Überlegen auf das Gute beziehen, haben wir ein Zeit- und Zukunfts-bewusstsein. Wenn 'Zukunft' nicht einfach spätere Zeitabschnitte meint, sondern das spezifisch handlungsbezogene auf den Akteur Zukommen der Resultate seiner Bemühung und Anstrengung, dann hat die Umkehrung nach der angedeuteten Erklärungsstrategie viel für sich. Handeln ist ja Verhalten aus einem Grund. Der einfachste Grund für eine Handlung ist die sie leitende Absicht (‚ich werde/will x tun‘). In der Absicht wird (im deskriptiven Bestandteil ihres sprachlichen Ausdrucks) der Erfolg der Handlung, ihr Resultat antizipiert und an dieser Antizipation hat der Handelnde einen Maßstab für den Erfolg oder Misserfolg seiner Anstrengung und für ein fortlaufendes Monitoring ihres Vollzuges (das sich darin äußert, dass ein Handelnder zu jedem Zeitpunkt seine Handlung die Frage beantworten kann ‚was tust du gerade?‘). Man kann also sagen, dass die Intentionalität des Absichten haben Könnens erst zu so etwas wie Zukunfts-Bezug führt und müsste von daher das Zeit- und Zukunfts-bewusstsein dem Handeln Können nicht nur global voraussetzen.

An Aristoteles' Unterscheidung knüpft T. affirmativ an. ‚Gut‘ ist auf subjektives Wollen bezogen, hat aber objektive Komponenten. Das Verhalten der Tiere sei nur durch Gefühle bestimmt – Lust und Schmerz. Das überlegte Wollen von Menschen sei von Vorsätzen bestimmt, die formuliert und hinsichtlich deren dann in praktischer Überlegung gefragt werden könne, ob sie gut seien bzw. es gut sei, sie zu verfolgen. Diese Orientierung am Guten mache menschliches Wollen Situations-unabhängig.

Der einfachste Fall sei das instrumentale Handeln, bei dem die besten Mittel überlegt/gewählt werden müssten, aber auch das Handlungsziel selbst für gut gehalten werden müsse, weil die Orientierung am Guten das Bewusstsein einer Vielzahl von Optionen/Wahlmöglichkeiten mit sich bringe. Das u. a. auch deshalb, weil ‚gut‘ im Unterschied zu ‚angenehm‘ „von vornherein im Komparativ auftritt und auf einen Superlativ bezogen ist“ (33).

Hier ist die einfache grammatische Anmerkung am Platze, dass auch ‚angenehm‘ ein steigerbares Adjektiv ist, der beschworene Kontrast also grammatisch nicht besteht. Für ihn scheint wieder der Mensch-Tier-Vergleich ausschlaggebend. ‚Lust‘, das positive Gefühl im Bewusstsein der Tiere, ist das Angenehme, Schmerz das Unangenehme. A.a.O. verrät T. ein Bewusstsein der Problematik der Mensch-Tier-Vergleiche, weil er in Klammern hinzufügt „so stellen wir es uns jedenfalls vor“. Aber was wir uns vorstellen, kann ja falsch sein – und wie wäre es zu prüfen? Woher weiß T. eigentlich, wie es den Tieren geht in ihrem Verhalten, wo doch auch er ihre Signal- ‚Sprachen‘ nicht spricht und sie nicht fragen kann (weil sie nicht sprechen, jedenfalls nicht in für uns verständlicher Weise – und also gar nicht, denn ‚Sprache‘ ist für uns wesentlich durch ihr Übersetzbarkeit mit-definiert)? Die Weisheit in dieser Hinsicht scheint mir in Strawsons Eingeständnis zu liegen, uns fehlten einfach die Worte dafür, was es heißt, ohne Worte auskommen zu müssen.<sup>4</sup>

Vom Guten des instrumentellen Handelns, das Kinder spielerisch erlernen, springt die Analyse zunächst zum Guten im Sinn des Wohl im ganzen, des so genannten prudentiell Guten. Letztlich sollen sich ich-Sager daran orientieren müssen, was für sie im Ganzen das Beste ist. Weil das nur unbestimmt vorgegeben sei, werde für sie das Wie des Lebens zum Thema des Überlegens. Die Darstellung macht sich dann selbst den Einwand, dass so das prudentiell Gute, das Wohl als Endzweck<sup>5</sup>, zu einheitlich und global erscheine. Der Übergang von instrumentell Guten zum Wohl vollziehe sich im Laufe der Bildung zersplitterter und facettenreicher. Erstens könnten viele Tätigkeiten und Handlungen zu Selbstzwecken, um ihrer selbst willen zu vollziehen gesucht werden, außerdem könnten sich ich-Sager an

4 „We must, in this matter, be content with knowing ourselves. We lack words to say what it is to be without them.“ (*The Bounds of Sense*, London 1966 u. ö., 273)

5 Den Ausdruck ‚Endzweck‘ möchte T. auf Wesen bezogen wissen, ‚Selbstzweck‘ auf Tätigkeiten.

anderen Endzwecken, dem Wohl anderer und der Beförderung übersubjektiver Sachen orientieren, so dass ihr eigenes Leben nur durch eine Vielzahl von Selbst- und Endzwecken hindurch, die zusammen ihr Wohl, bzw. ob es ihnen gut gehe, bestimmten, ihnen Endzweck sein und werden kann.

Hinter der Konzeption des prudentiell Guten als gleichsam unvermeidlichem, umfassenden Strebensziel von egozentrischen ich-Sagern, die T. später sagen lässt, Aristoteles' Begriffsbildung des Lebens „als höchstem und umfassenden Zweck“ (*summum bonum*) sei formal nicht zu beanstanden, wenn er auch nicht die Weise erfasse, in der sich Menschen alltäglich auf ihr prudentiell Gutes bezögen (89), steckt ein tief liegendes begriffliches Problem. Offenbar ist die Konzeption davon abhängig, das Leben als *Endzweck* zu verstehen und, wenn von Zwecken primär im Zusammenhang von Tätigkeiten und Handlungen zu sprechen ist, muss das Leben mit Aristoteles (vgl. *Politik* 1254 a 5 ff.)<sup>6</sup> als *Tätigkeit* kategorisiert werden. Dagegen spricht, dass zum Leben nicht nur Aktives, sondern auch Passives gehört, und Passives nicht nur als Widerstand gegen Aktivität (vgl. 50-3), sondern als gar nicht Handlungs- oder Tätigkeits-bezogene Widerfahrnisse (vgl. 36 f.). Das Leben selbst *enthält* Tätigkeiten, Handlungen und Widerfahrnisse, ist aber keine Tätigkeit, sondern teilt mit Tätigkeiten nur den formalen Charakter der vollendeten Bewegung, des Prozesses. Dann ist es aber auch nicht notwendig (*End-)*Zweck – und die Begriffsbildung eines *summum bonum* formal sehr wohl zu beanstanden<sup>7</sup> – und dass es häufig so erscheint, ist nicht so sehr aus Antrieben des biologischen Menschenwesens zu verstehen, als aus Bedingungen seines Tätigseins und Handelns, die oft so verfasst sind, dass die Orientierung an den eigenen Zwecken und am eigenen Wohl Alternative-los rational sind (weil z.B. mit anderen nicht kommuniziert werden und auch sonst nicht bestimmt in Erfahrung gebracht werden kann, was etwa auch in ihrem Interesse wäre).

Die mögliche Orientierung der ich-Sager auch am Wohl anderer führt zu Erörterung des Gegensatzes von Altruismus und Egoismus und im Zusammenhang damit zur Bestimmung des praktischen Begriffs der Egozentrizität, um den es T. in der Entgegensetzung zur Mystik als Distanzierung oder Einschränkung derselben vor allem geht. Egozentrizität ist bloß 'formaler' Egoismus (mein Ausdruck; EML), insofern das Wohl anderer Bestandteil des prudentiellen Wohls eines Akteurs sein kann und gemeinhin ist. Egoismus ist demgegenüber die Orientierung an den eigenen Zielen unter

- 
- 6 T. hat früher Aristoteles ausdrücklich zugestimmt: „Das Leben eines Menschen ist der Gesamtzusammenhang seines Handelns.“ „Sein (Leben) ... (läßt) sich strukturell nur als eine Tätigkeit bezeichnen.“ (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1978, S. 168, 212.) T. hat dort wohl auch den Ausdruck „Prozeß der Selbsterhaltung .... das Leben“ (S. 175) und wendet gegen Aristoteles mit Heidegger ein, er habe das aktivische Moment überbetont und die Geworfenheit nicht beachtet (S. 179). Aber begrifflich führt T. (ausweislich der dominanten Bestimmung des Lebensbegriffs durch ‚Tätigkeit‘ und der teleologischen Zweck-Redenweisen) nach meinem Eindruck die ‚Geworfenheit‘ nur auf den Lippen; Heidegger aus anderen Gründen übrigens auch (s. u.).
- 7 Thomas Scanlon, auf dessen Begriff eines *Grundes* als *etwas, was sich für* eine Meinung oder Handlung *sagen lässt*, sich auch T. bezieht (17 Fußnote 1) hat deshalb überzeugend gegen Well-Being als master-value argumentiert – *What We Owe to Each Other*, Harvard UP 1998 u. ö.. S. 141-3.

Absehung von den anderen und ihrem Wohl. Die Unterscheidung macht es möglich, die Möglichkeit des Altruismus zu verstehen und gegen Einwände wie die Nietzsches (*Menschliches Allzumenschliches* § 57) zu sichern. (38 f.)

Im Hinblick auf diese Unterscheidungen ergibt sich ein erster Ausblick auf Weisen des *Zurücktretens von sich*, das Thema des Zweiten Teils ist. Eine erste Form ist die prudentielle, von eigenen unmittelbaren (,sinnlichen') Strebungen zugunsten des langfristigen Vorteils/ Wohls zurück zu treten. Eine zweite vom eigenen Wohl zugunsten des Wohls anderer. Und die dritte, mystische, von der eigenen egozentrischen Verwicklung sowohl mit dem eigenen Wohl als auch mit dem anderer zurück zu treten, sei es völlig, sei es sie bloß dämpfend.

Alle drei Weisen des Zurücktretens setzen neben der Orientierung an 'gut' auch die an 'wichtig' voraus, weil es um die Gewichtung von Elementen in einem Ganzen des Gewollten gehe, das in ,gut' nicht enthalten sei. (41)

Hier ist zu bemerken: in ,wichtig' per se auch nicht. Der Ausdruck hebt nur eines oder mehreres vor anderem hervor und außerdem sollte ja ,gut' von vornherein im Komparativ auftreten, also eine Vielzahl von Optionen unterstellen. Es gibt einfach auch die Ausdrücke ,gleich gut' oder ,gleich wichtig'. Bezugsbereiche der Bewertung setzen beide Ausdrücke voraus. –

Wenn das Leben nicht als Tätigkeit kategorisiert wird, sondern als Prozess-hafte Voraussetzung aller Tätigkeiten und Handlungen und der Bezug des sein Leben Führenden darauf nicht mit Aristoteles durch die Projektion des prudentiell Guten von vornherein teleologisch vereinheitlicht wird, dann müssen übrigens auch die zweite und dritte Stufe des Zurücktretens von sich der ersten nicht als andere Stufen entgegen gesetzt werden, sondern können als weitere und andere Möglichkeiten der Selbstbewertung verstanden und der gesamten ,Verhandlungsmasse' zugerechnet werden. Das ist ein Möglichkeit, die Person-Konzeption zu vereinheitlichen. [Man könnte auch die veränderte Auffassung des Lebens, die seinem Vorgegebenheits-Charakter auf nicht nur Zukunfts-bezogene Weise (dazu s. u. zu ,Sorge') Rechnung trägt, als eine Weise des begrifflichen ,Zurücktretens von sich' verstehen.]

,Wichtig' ist für T. aber auch deshalb wichtig, weil das mystische Bewusstsein die eigene Unwichtigkeit angesichts des Universums implizieren soll und in diesem Kontext ,(un)wichtig' prima facie nicht den Sinn von 'wichtig für' haben kann, sondern anscheinend absolut gebraucht wird. T. erläutert die Möglichkeit dieser Verwendung durch Hinweise auf Untersuchungen zum Selbstwertbewusstsein. Geliebt zu werden vermittelt dem Geliebten ein Gefühl, für den Liebenden wichtig zu sein, und darin stecke immer auch (in der Verarbeitung dieses Gefühls) der Aspekt, überhaupt wichtig zu sein. Sich wichtig nehmen setzt voraus, von anderen wichtigen genommen zu werden (oder jedenfalls: worden zu

sein). In der Suche nach Bestätigung ihres durch Liebe und Anerkennung geweckten Selbstwertgefühls seien ich-Sager unersättlich. (42-4).

T. erwägt die Möglichkeit, den ‚absoluten‘ Sinn von Wichtigkeit zu eliminieren, indem er auf einen unparteilichen Beobachter à la Adam Smith bezogen wird, also ein verkappter Fall von ‚wichtig für‘ wäre. Das verwirft er aber, weil es sich bei der Instanz um „einen imaginierten Gott“ handle. In seinen *Ethik*-Vorlesungen hatte T. ein angemesseneres Verständnis des unparteilichen Beobachters als Verkörperung der Idee des Urteilens<sup>8</sup> – unparteiliche Zustimmungsfähigkeit des Geurteilten für jedermann Urteilsfähigen. Diese Orientierung des Urteilens an seiner Idee (durchaus einer platonisch gedachten ‚Idee‘ – wenn denn Wolfgang Wielands Explikation von Ideen bei Platon als unausdrücklichen Bezugspunkten der Betätigung praktischer Fähigkeiten richtig ist<sup>9</sup>) sollte nicht deflationiert werden, ist sie doch der hervorragende Ausdruck von Selbstbewertung im Kognitiven. Die Bewahrung der Idee würde auch verhindern, dass die beifällige Beurteilung selbst von Erfahrenen in einem Metier als bloße Meinung diskontiert wird, auf die etwas zu geben den intellektuell Redlichen nur daran hindere, zu überlegen, wie er etwas besser machen könne (vgl.85: „Soweit er ... die Lust am Anerkanntwerden genießt, weiß er, daß er die Ausrichtung auf das wirklich Gute fahren läßt.“) Das erscheint als eine unnötige protestantische Übertreibung.

### *Zum 3. Kapitel*

Das Kapitel beschäftigt sich mit dem ich-Sagen im Praktischen und den damit zusammenhängenden Sachverhalten der Fähigkeit zur Selbst-Aktivierung und der Zurechnungsfähigkeit. Die hier getroffenen Bestimmungen führen zu einer erneuten differenzierenden Beschäftigung mit dem Guten im 4. Kapitel. Während die ersten Kapitel im wesentlichen aus anderen Schriften T.s schon Bekanntes resümierten, enthalten dieses und das nächste Kapitel weiter führende, äußerst erhellende deskriptive Aufklärungen. Sie führen zu einer vereinheitlichen Sicht der menschlichen Handlungsfähigkeiten und einer damit zusammenhängenden neuen Sicht auf die Struktur des Guten.

Der spezifisch praktische Sinn des ich-Sagens kommt nach T. in den Sätzen zum Ausdruck, die in der analytischen Diskussion über Handlungsfreiheit als Kriterien-Sätze fungiert haben – ‚es liegt an mir/ihm‘, ‚ich/er hätte anders handeln können, wenn...‘ In diesen Sätzen ist der Sprecher/wird der Handelnde als zurechnungsfähig angesprochen im Hinblick auf seine Handlungsfähigkeit, die T. als die Fähigkeit zur Selbst-Aktivierung erklärt. In 1. Person ist der Handelnde im ‚mir‘ des ‚es liegt an mir‘ spezifisch mit sich

---

8 „Der unparteiliche Betrachter ist die regulative Idee des Billigen selbst, und diese regulative Idee gehört zum Billigen (im Unterschied zum Lieben oder Gefallennehmen) von vornherein, weil dieser objektive Anspruch zum Sinn von Billigen gehört.“ (*Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 313.)

9 Vgl. Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen <sup>2</sup>1999.

konfrontiert und sich nicht nur als Sprecher/Denker in einem Raum von möglichen Stellungnahmen geben (wie im ‚theoretischen‘ ich-Sagen), sondern als mit der Fähigkeit zur Selbst-Aktivierung gegen die Handlungszielen oft widerstreitenden sinnlichen Neigungen ausgezeichnetes Wesen, dessen Handlungen und Tätigkeiten ganz überwiegend ich-Tätigkeiten sind, die nur als Gegenstände des Sich-Ansprechens im Selbst-Imperativ verständlich sind (62).

Während die deskriptiven Aufklärungen zu Handlungsfähigkeit, Selbst-Aktivierung und Zurechnungsfähigkeit, die ich nicht im einzelnen diskutieren will, durchweg überzeugen, scheint mir die Rede von einem spezifisch praktischen ich-Gebrauch, ja einer praktischen Bedeutungsnuance von ‚ich‘ (46, 62) wenig überzeugend. Auch im Praktischen nimmt der Sprecher mit ‚ich‘ „auf *sich selbst* Bezug“ (vgl. 23 mit 48) und dass er sich darin nicht nur als Sprecher/Denker sondern als Akteur gegeben ist, liegt an den Prädikaten, mit denen ‚ich‘ in den entsprechenden Sätzen ergänzt wird. Im übrigen ist auch das Sprechen-Können eine der Selbst-Bewertung und Selbstkontrolle unterliegende *praktische* Fähigkeit, die bei schlechter Ausübung mit der Sanktion des nicht verstanden Werdens belegt ist – dass wir das nicht als Sanktion verstehen, hängt damit zusammen, dass der Sprecher ein überragendes Interesse am verstanden Werden nehmen muss, wenn er mit anderen kommunizieren können, verbunden sein und insbesondere seine Wünsche berücksichtigt sehen will.

Zur Vereinheitlichung der Sicht auf das menschliche Handeln-Können kommt es durch den Nachweis, dass die Zurechnungsfähigkeit weiter reicht als üblicherweise gesehen – sie bezieht sich, und das ist in der traditionellen Fokussierung auf moralische und strafrechtliche Probleme allein berücksichtigt worden, bei als Optionen gewählten Handlungen auf das Überlegen, das zur Wahl geführt hat, bei nicht gewählten Handlungen auf den stärkeren oder schwächeren Bezug auf das Gute der Handlung. (56-7) Man hätte anders gehandelt (gewählt), wenn man besser überlegt hätte; man hätte sein Ziel besser erreicht, wenn man sich stärker angestrengt hätte. Das Überlegen ist eine ich-Tätigkeit unter anderen, aber durch ihr spezifisches Gutes – das Beste herauszufinden – ausgezeichnet.

Die Fähigkeit zur Selbst-Aktivierung hat nach T. wesentlich einen affektiven Aspekt, eigene (und fremde) Reaktionen, die sich bei mangelhafter Ausübung in Ärger, Bedauern und Scham bzw. Vorwürfen, bei Gelingen in Stolz und Freude bzw. Lob und Billigung etc. äußern. „In der Ermunterung und im Vorwurf liegt ein affektivwertendes Moment, und es erscheint plausibel, daß das Motiviertwerden zu einem Ziel ohne dieses Gefühls- und Wertungsmoment gar nicht in Gang kommen kann.“ (58) T. möchte dieses Moment in den ‚wenn‘-Satz des ‚ich/er hätte anders handeln können‘ „aufgenommen“ (61) sehen, um „verminderte Zurechnungsfähigkeit vor unangemessenen Reaktionen schützen“ zu

können. Er bietet aber für diese 'Aufnahme' des affektiven Moments in den wenn-Satz keine Formulierung an, die diskutiert werden könnte.

Und die Überlegungen im Kontext erscheinen problematisch. „wenn ich überlegt hätte, wäre mir das nicht passiert; ich ärgere mich schrecklich; aber, so kann ich mich fragen, warum habe ich nicht überlegt? Doch wohl, weil ich es nicht als so wichtig angesehen habe, und das wiederum hängt daran, daß die affektive Basis fehlte; da ich mich ärgere, werde ich wohl das nächste Mal eher überlegen.“ (59) Die affektive Basis aber kann ich mir doch wohl nicht durch Überlegen schaffen – sie ist etwas, womit ich mich vorfinde und das allenfalls durch Ausbildung von Gewohnheiten in wiederholter Praxis beeinflussbar ist.– Im für ‚plausibel‘ erklärten affektiven Motivationsanteil schon des Motiviertwerdens zu einem Ziel nimmt T. implizit seine eigene Positionierung contra Kant pro Hume in Fragen der Motivationstheorie wieder auf.<sup>10</sup> Die abgewehrte Position ist, dass „Wahrheit oder ... Rationalität von sich allein her ... motivieren können“ (85 Fußnote 1). Mir scheint hier ein ‚methodologischer Hedonismus‘ zu nennender Dogmatismus vorzuliegen – auch dagegen sind Scanlons Überlegungen gegen Well-being als master-value (oben Anm.7) einschlägig. Ich vermag nicht zu sehen, warum man bei einem überlegten Handeln nicht soll sagen können, es sei aus praktischer Vernunft (des Überlegen-Könnens, das natürlich auf die eigenen Werte einschließen, aber doch nicht ausschließlich oder auch nur überwiegend berücksichtigen müsste) motiviert.

Eine Komplikation des enormen Zuwachses an Fähigkeiten, die ich-Sager dem Vermögen zur Selbst-Aktivierung verdanken, ist, dass es auch eine Quelle neuen Leidens ist. Gab es davon unabhängig Leidensursachen aus der Verletzbarkeit des Leibes, durch Verluste und die Sorge um die Zukunft, in der sich die Kontingenzen der eigenen Zielverfolgungen und das Bewusstsein, Widerfahrnissen ausgesetzt zu bleiben, bündeln, so bringt das Vermögen zur Selbst-Aktivierung ein spezifisch neues Leiden *an sich selbst* mit sich. Aber das Vermögen sei ein biologisches und werde nicht dadurch aus der Welt geschafft, dass man menschenfreundlich die Willensfreiheit leugne, um (fremde und eigene)Vorwürfe ganz entfallen zu lassen. (63 f.)

#### *Zum 4. Kapitel*

In der bisherigen Darstellung hat sich für T. ein einheitlicher Zusammenhang von Verfügung über die Satzsprache, Überlegen-Können, der Ausrichtung auf Gutes und der Konfrontation mit sich als des Handelns und der Selbst-Aktivierung Fähigen ergeben, in dem das Gute weiter geklärt und differenziert werden müsse. Das unternimmt das 4. Kapitel mit der Unterscheidung zwischen adverbiell, prudentiell und moralisch Gutem und der Erläuterung

---

<sup>10</sup> Vgl. *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 44, 116, 157.

ihres Zusammenhangs.

Dabei gewinnt das von T. hier, unter dem Einfluss von Iris Murdoch (*The Sovereignty of Good*), zum ersten Mal so berücksichtigte adverbial Gute eine die anderen Kategorien fundierende Stellung, die der Ausweitung der Reichweite des Begriffs der Zurechnungsfähigkeit über die überlegt gewählten Handlungen hinaus korrespondiert.

Auch der Zweck einer instrumentellen Handlung ist ein Gutes (35) und der Handelnde kann ihn mehr oder weniger stark verfolgen, sich mehr oder weniger anstrengen. Davon – ‚es liegt an ihm‘ – hängt ab, wie gut er seinen Zweck erreicht. Dieser letzte Auftritt von ‚gut‘ markiert das adverbial Gute. Alle erlernten Fähigkeiten/Handlungen sind nach gut/besser versus schlecht bewertbar, sobald die Kriterien des richtig Machens nicht mehr situationsgebunden bleiben – und das bleiben sie dann nicht mehr, wenn das menschliche Wollen durch den Bezug auf Gutes Situations-unabhängig geworden ist. T. gesteht, keine befriedigende Theorie des adverbial Guten zu haben, weist aber darauf hin, dass es immer in den Kontext einer intersubjektiven Bewertung gehört (68).

Eine mögliche ‚Theorie‘ scheint mir mit dem Mechanismus des normativen Lernens, den mein zu T.s alternatives Bild skizzieren wird, gegeben zu sein. Auch die Auffassung des Guten, wie die der Sprache und der Person im alternativen Bild überhaupt, wird sich dabei als holistischer verfasst herausstellen. Menschen sind in der Regel gar nicht ‚maximizer‘, sondern ‚satisficer‘ (wie in der ökonomischen Diskussion gesagt wird) und ‚gut‘ ist zunächst umfassend ‚das Annehmbare‘.

Gegenüber dem adverbial Guten des, was immer man tut, gut Machens ist die von T. noch in seiner Ethik für fundamental gehaltene attributive Verwendung von ‚gut‘ sekundär. Der Uhrmacher will ein guter Uhrmacher sein, in dem er alles, was er tut, so gut wie möglich macht. Die Motivation zur Erprobung der eigenen Fähigkeit zur Selbst-Aktivierung an vielfältigem adverbial Gutem beruhe „auf dem Bedürfnis als gut anerkannt zu werden“ (69).

Das moralisch Gute, das für T. in seiner *Ethik*-Vorlesung noch eine durch seine besondere Begründungsweise ausgezeichnete Art des attributiv Guten war (das moralisch absolut verwendet ‚gut‘ sollte unausdrücklich auf die attributive Verwendung in ‚guter Mensch‘ zurück verweisen), wird jetzt als eine Art des adverbial Guten erläutert, das dadurch ausgezeichnet sei, das seine Forderungen, anders als beim sonstigen adverbial Guten, von den Handelnden wechselseitig an einander erhoben werden und dass seine Forderungen ‚absolut‘ sind – nicht im Sinne der kantischen praktischen Vernunft, sondern insofern, als das ihnen ausgesetzt Sein nicht davon abhängt, ob man die moralisch bewertenden Tätigkeiten

ausüben will oder nicht. (70 f.).

Der Zusammenhang beider Arten des Guten mit dem umfassenden prudentiellen Guten eines ich-Sager wird von T. so gefasst, dass gesagt wird, beide müssten jedenfalls einen Ort im prudentiell Guten haben, „weil sie sonst nicht motivieren könnten.“ (72) Andererseits habe jede Kategorie des Guten ihre eigene Begründungsweise. Das adverbiell Gute hat zum prudentiell Guten die Stellung eines Mittels zum Zweck. Wer eine Tätigkeit gut ausüben will, definiere damit einen Selbstzweck als Teil seines prudentiellen Wohls. Auch das moralisch Gute kann vom Handelnden in dieser Weise zum Bestandteil seines prudentiell Guten gemacht werden, es setzt einen „Willen zur Moral“ voraus (– es gehe aber in den meisten Moral-Konzepten nur um das nicht unmoralisch Handeln „als Randbedingung alles anderen Handelns“). (74)

Beim moralisch Guten verzichtet T. auf eine ausdrückliche teleologische Mediatisierung in Hinsicht auf das eigene Wohl, obwohl er Platon und Aristoteles zustimmt und seinen Unterschied zu ihnen nur darin sieht, dass es nur Teil des prudentiellen Wohl sein müsse und von einer „autonomen Entscheidung“ des Individuums abhängen. Das leuchtet für das Ausmaß des moralisch Seins vielleicht ein, nicht aber für das überhaupt moralisch sein Wollen oder nicht – die Einschätzung dieser Option als offen scheint mir mit dem eingeräumten Charakter der moralischen Forderungen als absolut nicht wirklich vereinbar – die negativen Pflichten und die zu minimaler sozialer Kooperation kann kein Handelnder abweisen, ohne sich außerhalb jeder Gemeinschaft, auf die er als immer hilfsbedürftig angewiesen ist, zu stellen. Eine ausführliche Kritik von T.s Konzeption eines ‚Willens zur Moral‘ ist hier nicht möglich, ich habe sie im Moral-Kapitel meines auf dieser Website veröffentlichten Buches *Das verstandene Lebens* unternommen.

Im Zusammenhang des 2. Kapitels (5. Abschnitt) war T. bereits auf das Bedürfnis nach Anerkennung gestoßen und jetzt wird deutlich gemacht, dass der dort unterschiedene zweite Sinn von Anerkennung (als gut in etwas im Unterschied zur Anerkennung als Person, die für problematisch gehalten wurde, auf die aber das Bedürfnis, wichtig zu sein, bezogen werden konnte) auf das adverbiell Gute beziehbar ist. Wie die Erweiterung des Könnens durch die Fähigkeit zur Selbst-Aktivierung im möglichen Leiden an sich hat aber auch das als gut in etwas Anerkannt werden Wollen seine Schattenseite: es bedroht den Handelnden mit Vorhaltungen seitens anderer, wenn er etwas schlecht macht, und mit eigener Scham – während die negativen Affekte im Prudentiellen nur Ärger und Bedauern sind. Scham ist erklärt als Gefühl des Wert-Verlusts in den (möglichen) Augen anderer (S. 75), moralische Scham ist ausgezeichnet dadurch, dass sie sich mit einem Schuldgefühl verbindet.

T. berührt dann, inwiefern man nicht nicht etwas gerne tun kann,

ohne auf die Anerkennung anderer, sogar in der eigenen Vorstellung, bezogen zu sein – etwas Vergleichbares hatte im Kontext der Diskussion seiner Moral-Konzeption seine Schülerin Ursula Wolf gegen ihn geltend gemacht – ein Moralisch-Sein ohne Bezug auf Furcht vor Sanktion bzw. Suche nach Billigung, das doch erst wirklich autonom wäre. Er lässt die Frage aber offen (76), weil doch wenigstens in der Vorstellung der Bezug auf das Anerkannt werden Wollen meistens vorhanden ist und jedenfalls als Verstärker wirkt und weil ihn hier das im Kontext wichtigere Problem interessiert, dass im Anerkannt werden Wollen der ich-Sager in das Kräftefeld von Wertungen gerät, die objektiven Anspruch stellen. Dabei ergibt sich in den Tätigkeiten, in denen, was gut ist, nicht (wie in sportlichen Leistungen) intersubjektiv zwingend objektivierbar (z.B. messbar) ist, weil die Bestimmung des Guten dieser Tätigkeiten zur kreativen Ausübung ihrer selbst gehört, eine Gabelung der möglichen Motivationen – der Handelnde kann sich mehr an der Anerkennung und am Beifall anderer orientieren oder mehr autonom an dem eigenen Verständnis des Guten der Tätigkeit. Der Beifall der anderen gibt dem ich-Sager eine Verstärkung seines Gefühls der eigenen Wichtigkeit, aber eigentümlicher Weise wird auch und gerade der autonome Bezug auf das Gute einer Tätigkeit im Allgemeinen intersubjektiv hoch geschätzt, so dass es auch dafür eine Motivation gibt, weil auch der Handelnde selbst dann der Meinung sein kann, „des höchsten Beifalls würdig zu sein“. (79)

In diesem Kontext erörtert T. das Thema intellektuelle Redlichkeit, definiert als nicht mehr zu wissen beanspruchen als man tatsächlich weiß. Er stimmt inzwischen Nietzsche darin zu, dass es sich um eine Wertfrage handelt, sieht sie aber bei Nietzsche u. a. als moralische falsch eingeordnet. Allgemein seien mit Aristoteles Tugenden Haltungen zu den Affekten, mit Hume aber nicht, wie bei Aristoteles, nur unfunktional ein Mittleres, sondern auf das Wohl des/der Wesen bezogen (prudentielle auf das eigene, moralische auf das anderer) und sie dienen funktional (mit von Wright) der Abwehr der „verdunkelnden Auswirkungen“, die die Affekte auf die Orientierung am Guten der jeweiligen Tätigkeiten haben können. Das Gute der Überlegung ist im Theoretischen die Wahrheit, im Praktischen das Beste – und intellektuelle Redlichkeit, die es im weiten Sinn bei allen kreativen Tätigkeiten gebe, sei im engen, auf die Überlegung bezogen, dies, ihr Gutes unabhängig vom Beifall anderer autonom und wahrhaftig zu verfolgen. Ihr Gegner ist die Lust am gut-Scheinen, ihr Ziel das wirklich gut Sein. Sie sei damit eine autonome Tugend, nicht moralisch, weil nicht auf den wechselseitigen Forderungen Handelnder aneinander beruhend.

Ich möchte zu erwägen geben, ob es nicht auch nicht forderbare moralische Verpflichtungen gibt und intellektuelle Redlichkeit im weiten und engen Sinn im Blick auf solche nicht indirekt doch moralisch verstanden werden kann – als Verzicht des Redlichen, anderen gegenüber eine Überlegenheit darzustellen, und damit zum Ausdruck zu bringen, einer von allen zu sein und nicht besser als andere scheinen zu wollen, selbst wenn er es ist. Es diene jedenfalls fremder Glückseligkeit und eigener Vollkommenheit, erfüllt also einen kantischen Grundsatz.- Im übrigens erscheint es mir, wie schon erwähnt, als protestantisch harsch und unbegründet, dass auch der begründete Beifall urteilsfähiger Anderer den Redlichen, wenn er Gefallen daran nimmt, damit 'bestraft', „dass er die Ausrichtung auf das wirkliche Gute fahren läßt“ (85). Gerade in kreativen Tätigkeiten gibt es doch unabhängig vom erwogenen Urteil der Erfahrenen und Urteilsfähigen keine Kriterien des Guten – und sich demgegenüber nur am eigenen Verständnis zu orientieren, um autonom zu bleiben, scheint mir jedenfalls eine nicht zwingende Egozentrität zu sein, für wie zwingend man sie sonst auch halten mag.

Die im Hinblick auf die kreativen Tätigkeiten erörterte mögliche Gabelung der Motivation zu ihnen ist eine von vielen in den menschlichen Verhaltensweisen, die frühere Philosophen vielleicht von Dialektik hätten sprechen lassen. Das Individuum sei angesichts dieser Gabelung vor eine explizite Wahl gestellt, es so oder anders machen zu wollen. Beim adverbial Guten ergebe sie sich aus dem komplexen Zusammenhang zwischen dem anerkannt Werden und dem anerkanntwert Sein. Bei der Alternative Egoismus/Altruismus gehe es um die Gewichtung des eigenen gegenüber dem Wohl anderer. In jedem Fall habe die Wahl der 'höherwertigen' Alternative einen Aspekt von Selbstverleugnung.

Aber mit der Alternative Egoismus/Altruismus sei menschliches Verhalten überhaupt nicht allgemein sinnvoll zu beschreiben. Daher war der Begriff von Egozentrität als bloß ‚formalem‘ Egoismus zu exponieren. Denn:

„Normalerweise befinden sich Menschen in einem Zusammensein und Zusammentätigsein mit anderen, und erst aus diesem heraus ergeben sich die Gabelungen. Menschen verstehen sich gewöhnlich auf nicht-egoistische Selbst- und Endzwecke hin, sei dies ein Zusammensein (wie bei einem Paar, einer Familie, Freunden) oder eine Sache und das gemeinsame Engagement für sie. Menschen sind offenbar Hingabe-bedürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrität ohne Egoismus im engen Sinn ausleben können.“ (86 f.)

Legte diese mir richtig erscheinende Charakterisierung der menschlichen Situation nicht nahe, nicht erst den Egoismus, sondern schon die Egozentrität als ein Phänomen des Schwindens der Wirksamkeit sozialer Einbettung des Einzelnen zu verstehen – und nicht als unentrinnbare „allgemeine anthropologische Struktur (...)“ (vgl. 114)? Egozentrität als überwiegende Form des Verhaltens ergibt sich, wenn anonyme Handlungs-Situationen zunehmen, in denen ‚Schwarzfahren‘

rational ist, weil das Wohl anderer nicht in Erfahrung zu bringen und nicht bestimmt zu antizipieren ist. Wenn Menschen wesentlich Personen und als Personen wesentlich sich selbst bewertende Lebewesen sind (das ist die allgemeine Fassung der von Harry Frankfurt gegebenen Explikation des Person-Begriffs, auf die sich auch T. beruft – S. 95 Fußnote 1), hängt es von ihrer Bewertung ab, nicht nur, ob sie sich egoistisch oder altruistisch verstehen wollen, sondern auch, wie weit sie sich – auch theoretisch – egozentrisch verstehen wollen. Mit Bezug auf das Handeln: Handeln ist Verhalten aus einem Grund. Ein Grund für Handeln ist, was sich aus der Sicht des einzelnen für sein Verhalten sagen lässt (wie T. mit Scanlon akzeptiert – 17 Fußnote 1). Wenn er nun auf die Frage nach seinem Grund einen moralischen z.B. äußert (ich habe es versprochen und Versprechen muss man halten), warum kann, wenn Umgang mit dem Äußerer von seiner Wahrhaftigkeit überzeugt, sein Grund nicht à la lettre genommen werden – weder egoistisch noch egozentrisch. Warum soll man ihn ergänzen müssen durch ‚...und ich (du) moralisch sein will(st)‘, wenn sich ihm die Frage, ob oder ob nicht, überhaupt nicht (ge)stellt (hat)? Gibt es dafür einen anderen Grund als philosophische Voreingenommenheit für die existenzialistische Konzeption der Sorge um sich?

Aber ich-Sagern wird auch im Zusammenleben mit andern abverlangt, nicht nur ihren Egoismus, sondern auch ihre Egozentrität zurückzustellen – im Akzeptieren von Zurücksetzung in der Konkurrenz, von nicht dominieren Können, von nicht geliebt Werden.

Das seien partielle selbst-Relativierungen auf einem Kontinuum, dessen Endpunkt die mystische selbst-Relativierung darstelle – wobei in der Mystik das Dämpfen der Egozentrität eine Möglichkeit neben ihrer weitgehenden oder gänzlichen Distanzierung bleibe. Aber schon wer Zurücksetzungen akzeptiert, verhalte sich partiell als Mystiker. Das zu erleichtern hätten Religion und Mystik einen funktionalen Stellenwert.

#### *Zum 5. Kapitel*

Bevor sie ausführlich zum Thema gemacht werden, gibt das 5. Kapitel unter dem Titel ‚Sich-Verhalten zum Leben und zum Tod‘ eine zusammenfassende Thematisierung des Sich zu sich Verhaltens, in dem sich T.s Interpretation Heideggers aus *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* mit den Analysen aus seinem Aufsatz ‚Über den Tod‘<sup>11</sup> verbinden und nur wenig weiter entwickelt werden. T. vertritt jetzt die These, dass die Furcht vor dem Tod die vor dem baldigen Tod und biologisch bedingt sei, weil ein Wesen mit Zeitbewusstsein nicht überleben könne ohne diese Furcht (99; T. schreibt durchweg von ‚Angst‘, obwohl ‚Angst‘ nach seiner Klassifikation eine ungerichteter Affekt ist, die Rede von ‚Angst vor dem Tod‘ danach un-grammatisch sein müsste).

---

11 Wieder abgedruckt in Ernst Tugendhat: *Aufsätze* 1992-200, Frankfurt am Main 2001, S. 67-90.

Für das Sich-Verhalten zu sich hat die Konfrontation mit dem Tod eminente Bedeutung, weil er der Gegensatz zum Leben ist (vgl. 92) und dieses ‚im ganzen‘ thematisiert. Das Sich-Verhalten zu sich soll ein Verhalten zum eigenen Leben im Ganzen sein, aber in welchem Sinn? Angesichts des Todes oder gedanklich konfrontiert mit dem Tod ist der Sinn klar: lebendig sein im Gegensatz zum tot sein. Mit ‚sich‘ war der ich-Sager zunächst im ‚mir‘ des ‚es liegt an mir‘ konfrontiert – mit sich als der Selbst-Aktivierung fähigen Wesens. Aber T. meint mit Heidegger (und Aristoteles), das der Bezug zum eigenen Leben ‚im ganzen‘ umfassender ist – mit Aristoteles im Bezug auf das prudentielle Gute, das eigene Wohl, mit Heidegger in der Sorge um sich. Obwohl Aristoteles Begriffsbildung desselben als höchsten und umfassenden Zwecks formal nicht zu beanstanden sei (für Bedenken vgl. oben S. 10), sei das nicht die Weise, in der sich Menschen alltäglich auf ihr Leben im ganzen bezögen – die sei vielmehr in der Frage ‚wie geht es dir?‘ und den Antworten auf sie greifbar. Es handele sich bei den Antworten um eine Bewertung der eigenen Belange im ganzen aus einer affektiven Einstellung heraus, die Heidegger ‚Stimmung‘ genannt hatte (auch ein ungerichteter Affekt), die vor der Objektivierung schon einen Mechanismus der Vereinheitlichung des eigenen affektiven Befindens darstelle, dessen es bedürfe, weil andernfalls angesichts der Vielzahl von Belangen das Bewusstsein in Einzelheiten zerfallen müsste (90 f.). Das ‚sich‘, zu dem sich ich-Sager in Antworten auf die Frage nach ihrem Ergehen verhalten, bestimmt T. als „ihr künftiges Leben“ (88), also in zeitlichem Sinn: „...obwohl man gefragt wird, wie es einem jetzt geht, so hat doch das eigene jetzige Befinden von sich aus einen zeitlich umfassenden Sinn, weil es sich darauf bezieht, wie ich – jetzt – die Gesamtlage der Belange meines sich in die Zukunft erstreckenden Lebens bewerte.“ (90)

Ich möchte einwenden, dass sich das nicht die nahe liegende Deutung ist. Einige meiner Belange haben einer Erstreckung in die Zukunft, andere nicht. Wenn ich gefragt werde, wie es mir geht, und in der Antwort tatsächlich auf mein Leben ‚im ganzen‘ reflektiere, dann beziehe ich mich auf mein Leben entweder als Lebendig Sein jetzt (im Gegensatz zum Tot Sein) oder auf die Gesamtheit seiner Vollzüge und Bezüge jetzt, synchron. Gegen die zeitliche (Zukunft-)Lesart spricht folgendes: als zeitliche Ganzheit ist mir mein Leben zu keinem Zeitpunkt vor dem Rückblick in der Todessekunde, wenn es ihn denn geben sollte, gegeben. Und was ich etwa von meinem künftigen Leben im einzelnen erwarte und antizipiere, antizipiere ich unter nicht erfüllten Beschreibungen, die sich nicht wesentlich auf die Zukunft beziehen (es ist ein semantischer Fehler zu meinen, der dass-Satz in ‚ich erwarte, dass mein zu langer Aufsatz gedruckt werden wird‘ beziehe sich auf das zukünftige, datierbare individuelle *Ereignis* seiner Drucklegung – dieses Ereignis, wenn es eintritt (es kann ja auch nicht), erfüllt zwar die Beschreibung im Ausdruck der Erwartung, aber jedes andere mit gleichem Gehalt hätte es auch getan und also kann sich die Beschreibung

nicht auf ein bestimmtes, das eintreten wird, beziehen. - Im Übrigen ist nicht einzusehen, warum ich mit ‚mir‘ nicht auch angesichts meiner Vergangenheit konfrontiert bin und meine Antwort auf die Frage nach meinem Ergehen nicht auch Anteile der Erinnerung haben sollte.

Schließlich ist zweifelhaft, ob die alltägliche Frage nach dem Ergehen nicht kognitiv überinterpretiert wird, wenn sie mit dem angeblichen Erschließungs-Charakter der Stimmung bei Heidegger amalgamiert wird. Ein deflatorische Interpretation wäre folgende: Menschen sind als der Anerkennung bedürftige Wesen geübt, einander Beachtung zu schenken und sich zu grüßen. Ein Ausdruck dessen ist die unbestimmte Begrüßungsfrage nach dem Ergehen, die unbestimmt gestellt wird, weil es der Höflichkeit entspricht, dem Befragten nicht zu bedrängen und ihm zu überlassen wie weit und wie eingehend (oder ob nicht nur konventionell) er antworten will.

T. schließt sich der zeitlichen Interpretation, die auf das ‚Vorlaufen zum Tode‘ bei Heidegger (das denselben Fehler der zeitlichen Interpretation des Lebens in den betreffenden Kontexten enthält) zurückgeht, auch vor allem an, weil es ihm darum geht, allererst verständlich zu machen, wie „sich ... jene einheitliche Bezugnahme auf das prudentiell Gute, von der Aristoteles ausgegangen war“, ergibt (93), und das prudentiell Gute ja als eine Vereinheitlichung von Zwecken, Handlungszielen, gedacht war.

Natürlich ist die Begrüßungsfrage nach dem Ergehen nur ein Indikator für T., die umfassende Beziehung auf sich ergibt sich nicht unbedingt in Antworten auf diese Frage, sondern in der an sich selbst gerichteten umfassenden praktischen Frage: ‚wie will ich leben?‘, ‚wie will/ soll ich mich verstehen?‘ Sie mache explizit, womit ich-Sager in ihrem gestimmten Gesamtbefinden je schon konfrontiert seien und beziehe sich auf das eigenen künftige Leben mit dem äußersten Horizont der Hamletfrage – *to be or not to be*. Eine affirmative Antwort im Hinblick auf diesen Horizont der umfassenden praktischen Frage drücke den Lebenswillen, die Bereitschaft zum Weiterleben aus.

Wichtig im Hinblick auf die Selbstkritik im folgenden Kapitel über Mystik ist die Charakterisierung der Frage als Ausdruck eines Sich Sammelns Wollens aus der Zerstreutheit in die Vielzahl der eigenen einzelnen Belange (94). Weniger grundsätzlich gestellt, betrifft sie nur einzelne Lebensbereiche und Belange. T. sieht da das Problem, dass das Gewicht der einzelnen Belange in affektiven Gesamtbefinden eine Frage ihrer kausalen Stärke ist und erst die reflektierende Überlegung, ob es gut ist, dass sie so stark wirken etc., ihnen normative Wichtigkeit für das Selbstverständnis gebe. Ihn beunruhigt dabei, als ‚methodologischer Hedonist‘ nicht angeben zu können, wie der Reflektierende das mache, wo er einerseits keine eigene Ressource habe und es doch andererseits ‚an ihm liege‘, wie wichtig er seine verschiedenen Belange nehme. (94)

Man könnte sich in Beantwortung der Frage auf den Umstand beziehen, dass der Reflektierende als Sprecher über verschiedene Urteilsweisen verfügt – auch T. rechnet ja mit verschiedenen Modi des Sprachgebrauchs – und diese jeweils in den Geltungsbereich voneinander gezogen werden können – es kann gefragt werden, ob es wahr ist, was in meinen Wertmeinungen impliziert ist; und ob es gut ist, dass diese Wahrheit anzuerkennen unumgänglich ist etc. Für die Wahl des Modus gibt es keine Regeln und doch erfolgt sie nicht beliebig – es ist dies der Ort des wichtigen Themas ‚Urteilkraft‘, der Verfügung über verschiedene Urteilsweisen und die aus deren Übung gewonnene Erfahrung, zwischen ihnen angemessen zu wechseln. Mehr an eigenen Ressourcen braucht der Reflektierende nicht.

Überraschend ist, dass die umfassende praktische Frage auch unabhängig von der individuellen Existenz-Reflexion soll gestellt werden und diskutiert werden können – T. weist darauf hin, dass Platon sie ganz zu Recht anonym formuliert habe – ‚wie gut zu leben sei?‘ (*Polit.* 352 d; 98) Die Begründung ist, dass das Leben im ganzen durch allgemeine Aspekte wie ‚Tod, Vergänglichkeit, Kontingenz‘ bestimmt sei und es keine nur individuelle Angelegenheit sei, sich zu ihnen angemessen zu verhalten. (97) Aber bestimmen die allgemeinen Aspekte allein, wie ich mich zu meinem Leben verhalten möchte? (Hier wirkt sich natürlich aus, dass für T. die Konfrontation mit sich in der ‚praktischen‘ Frage nicht auch eine verstehend erinnernde ist.)

T. vermeidet im vorliegenden Buch den Ausdruck ‚Sinn des Lebens‘ – umso bemerkenswerter, dass er in diesem Kontext das einzige Mal auftritt. Aber wie in früheren Thematisierungen ist der Sinn von ‚Sinn‘ in ‚Sinn des Lebens‘ hier handlungsbezogen gedacht: Die ‚gegenläufige Tendenz zwischen Aufgeben im einzelnen und der Frage nach einem Sinn des Lebens erscheint wie eine unvermeidliche Folge der Situationsunabhängigkeit des Menschlichen Wollens: es kann sich viele Ziele setzen und bewegt sich doch innerhalb *eines* Lebens. Es liegt daher nahe, die Einheit nicht neben dem Vielen zu suchen, sondern in einem einheitlichen Wie im Verhalten zu diesem.“ (97)

Ich möchte hier T.s einzigen mir bekannten Analyse-Versuch für den Begriff ‚Sinn des Lebens‘ anführen, weil ich glaube, dass er die von mir gesehene überwiegende oder gar ausschließliche Handlungsbezogenheit des Verständnisses bei T. deutlich macht, die ich für semantisch naiv halte. Ich glaube, dass ‚Sinn‘ als Zielbegriff für das menschliche Selbstverständnis den Ausdrücken ‚Glück‘, ‚prudentielles Wohl‘ oder ‚das zukünftige Leben als Gegenstand der Sorge‘ vorzuziehen ist, aber anders expliziert werden muss als bei T. Hier zunächst seine Auffassung (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, op. cit., S. 168 f.): „Wir sprechen nicht nur vom Sinn von sprachlichen Ausdrücken, sondern auch vom Sinn von Handlungen, und entsprechend verwenden wir das Wort ‚Verstehen‘ nicht nur in der Bedeutung des Verstehens sprachlicher Ausdrücke und anderer Zeichen, sondern wir sagen: wir verstehen eine Handlung, und auch: etwas von der Handlung

Bewirktes, ein Werk, und dann auch: eine Person (in ihren Handlungen). Die Frage nach dem Sinn heißt hier stets soviel wie: was will der oder ein Handelnder damit, was bezweckt er? Letztlich ist auch die Rede vom Sinn eines sprachlichen Ausdrucks ein Spezialfall dieser Rede vom Sinn einer Handlung. Denn die Frage, welchen Sinn – welche Bedeutung – ein sprachliches Zeichen hat, meint so viel wie: was will man damit zu verstehen geben, welche Funktion hat der Ausdruck? Wo wir nun solche sprachlichen Ausdrücke haben, die auf Grund ihres Sinns für etwas stehen, was seinerseits Sinn hat oder haben kann – insbesondere also ein Handeln – ergibt sich die Möglichkeit einer Staffellung von Sinnfragen, z.B.: welchen Sinn hat ‚Bergsteigen‘, welche Bedeutung hat das Wort? Welchen Sinn hat Bergsteigen, was bezweckt man damit? Es ist in diesen Fällen aber klar, dass es sich a) um zwei scharf verschiedene Fragen handelt und b) die zweite Frage voraussetzt, dass man die erste implizit beantwortet hat. Nun gibt es eine Bedeutung des Wortes ‚Sein‘, bei dem sich die Sinnfrage genau in dieser Staffellung stellen läßt, nämlich beim Sein im Sinn von menschlicher Existenz, Leben. Das Leben eines Menschen ist der Gesamtzusammenhang seines Handelns. Daher fragen wir auch beim Leben eines Menschen, insbesondere beim eigenen Leben – und hier mit einer besonderen Betroffenheit – nach seinem Sinn: ist etwas damit bezweckt, bzw. was ist es, was ich selbst damit will? Im Fall dieses Seins – aber auch nur dieses Seins – ist daher auch verständlich, was die Frage nach dem Sinn von Sein besagt, aber sie ist der Frage nach dem Sinn des Wortes ‚Sein‘ nachgeordnet, was in diesem Fall um so klarer ist, als sie nur bei *einer* der Bedeutungen des Wortes ‚Sein‘ möglich ist. Aus § 32 von *SuZ* (S. 151 f.) läßt sich ersehen, dass Heidegger bei der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ tatsächlich diese weitere Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens mit im Auge hatte. Er hat die beiden Fragen aber nicht auseinander gehalten, und das hat zur Unklarheit seiner Frage nach dem Sinn von Sein noch zusätzlich beigetragen.“ –

Zunächst ist zu bemerken, dass die Unterscheidung von nur zwei Bedeutungen von ‚Sinn‘ unzureichend ist: die zahlreichen Verwendungen des Ausdrucks fallen in mindestens vier Kategorien: ‚Richtung‘ (Uhrzeiger-Sinn), ‚Absicht, Zweck‘ (der Sinn einer Handlung), ‚Fähigkeit‘ (der Sinn für Schönheit, die Sinne), ‚Verständlichkeit‘ (z.B. wie eine Ausdruck zu verstehen ist). Es ist nun so, dass keine der Kategorien als solche für die Bedeutung von ‚Sinn‘ im Kontext ‚Sinn des Lebens‘ aufkommen kann – insbesondere nicht die von T. bevorzugte ‚Absicht, Zweck‘ („was will ein Handelnder damit“). Das liegt daran, dass ‚Leben‘ keine Tätigkeit ist, sondern als Prozess Tätigkeiten, Handlungen und Widerfahrnisse enthält. Das formale Argument gegen die ‚Zweck‘-Auslegung hat Aristoteles mit der Unterscheidung *poiesis/praxis* ermöglicht, wenn man sie auf die ihr zugrunde liegende physikalische zwischen unvollendeten und vollendeten Bewegungen zurückführt. ‚Leben‘ teilt mit ‚Tätigkeit‘ die formale Eigentümlichkeit, nicht aus internen Gründen zu anderem zu führen als es selbst ist (ein Prozess), während Handlungen Ereignisse oder zeitlich (durch Anfang und Ende) begrenzte Prozesse sind, die zu anderem führen, nämlich Zuständen. Traditionell war dann im Hinblick auf vollendete Bewegungen/Tätigkeiten von ‚Selbstzwecken‘ die Rede, aber diese Qualifizierung denkt von den Handlungen her und ist daher irreführend – einen externen Zweck haben Tätigkeiten nicht und Leben schon gar nicht und da zu leben nicht gewählt wird (ob wirklich *gewählt* werden kann, nicht weiter zu leben, erscheint mir angesichts von Selbsttötungen in meiner Familie, die ich besser verstehe, sehr zweifelhaft), ist es diesseits der Handlungskategorien ein vorgegebener Prozess unbestimmter Dauer. Die semantische Naivität sehe ich darin, dass gemeint wird, in eine der Kategorien, in die die Bedeutungen von Sinn gegliedert werden können, müsse auch der ‚Sinn des Lebens‘ fallen. Tatsächlich bestimmt der Kontext die genaue Bedeutung erst und ich behaupte jetzt nur, habe es

in meinem erwähnten unveröffentlichten Buch ausführlich begründet, dass ‚Sinn‘ im Kontext ‚Sinn des Lebens‘ soviel wie ‚verständliche Annehmbarkeit‘ heißt.

Wenn das angenommen wird, dann ist die Angewiesenheit von Personen auf einen ‚Sinn ihres Lebens‘ zwar auf das Praktische primär bezogen (‚Annehmbarkeit‘, und es heißt deshalb nicht ‚annehmbare Verständlichkeit‘, wobei der Bezug aufs Theoretische des Verstehens primär wäre), aber liegt in der Qualifizierung ‚verständliche‘ der Differenz von Theoretischem und Praktischen, die T. mit Kant und Aristoteles für fundamental ansetzt, voraus – Verständlichkeit/Sinn ist sowohl dem Theoretischen wie dem Praktischen vorausgesetzt. Wenn das angenommen wird, muss die Dimension des sich mystisch Verstehens dem für ‚natürlich‘ gehaltenen egozentrischen Verstehen nicht entgegengesetzt werden, sondern Personen als sich selbst bewertende Lebewesen können Egozentrität in Bewertung derselben beim Nachdenken über ihr Leben (das bisherige und das zukünftige) von vornherein so oder anders bewerten. Egozentrität knüpft sich vor allem an den Aspekt des zweckrationalen und strategischen (‚nicht-sprachlichen‘, weil nicht wesentlich die Sprache verwendenden) Handeln Könnens und Personen können andere der grundlegenden Aspekte, die unser Verstehen strukturieren, als für ihr Selbstverständnis grundlegend wichtig ansehen – den moralischen Aspekt, unter dem Menschen einander als Träger von Rechten verstehen, den expressiven Aspekt, unter dem sie sich als wesentlich ein inneres Leben habend und ausdrückend sehen, und den Aspekt des Sprechen und Verstehens Könnens, an den die Reflexivität der Philosophie anknüpft. Diese Aspekte können einander übergreifen und durchdringen, das Sprechen-Können durchdringt alle. Weiteres dazu im methodischen Teil zum Thema ‚Anthropologie‘.

Theoretisch sind das Fragen begrifflicher Disposition (also ‚annehmbarer Verständlichkeit‘), aber deskriptiv scheint mir jedenfalls klar zu sein, dass das Leben einer Person ohne Verkürzung nicht nur als „der Gesamtzusammenhang ihres Handelns“ verstanden werden kann. Während sein Lehrer Heidegger die ‚Geworfenheit‘ immerhin noch im Munde führt, läuft T.s frühere Konzeption auf eine unangemessene völlige Voluntarisierung des Lebenssinnsproblems hinaus. Vielleicht vermeidet er in dem Bemühen, das in dem neuen Buch ein Stück weit zu korrigieren, deshalb den Begriff ‚Sinn des Lebens‘.

Das 5. Kapitel schließt einen Vorblick auf das Thema des zweiten Teils, Zurücktreten von sich, ab. Die erste Form liege im Distanzieren des unmittelbar Gewollten in der praktischen Überlegung, ob es auch gut sei, die zweite in der umfassenden praktischen Frage als Sammlung aus der Zerstreutheit in eine Vielheit von Belangen. Und die dritte, die Anliegen der Mystik sei, distanzieren nicht nur den Egoismus (dessen Distanzierung gehört offenbar auf die zweite Stufe), sondern die Egozentrität – obwohl da die Alternative zwischen Dämpfung und völliger (oder: möglichst weitgehender) Distanzierung bestehe, wobei die Dämpfung doch offenbar auch auf der zweiten Stufe angestrebt und (theoretisch) angesiedelt werden könnte.

T. weist darauf hin, dass diese Unterscheidung von drei Stufen des Zurücktretens von sich von der früheren in Kapitel 2 (S. 40) sich unterscheidet und sich beide nur im 3. Schritt entsprechen. Bei der ersten Unterscheidung waren die beiden ersten Stufen Zurücktreten von den unmittelbaren Wünschen in überlegend/überlegtes

Wollen und die Einschränkung des eigenen Egoismus. Er bestimmt die beiden Unterschieds-Reihen im Verhältnis zu einander nicht näher, aber es ist klar, dass der Ausgangspunkt der zweiten Reihe den durch die erste Stufe der früheren etablierten Unterschied zwischen unmittelbaren Wünschen und langfristige vernünftigem Wollen voraussetzt und als einen Aspekt der nur mit eingeschränkter Reichweite gestellte praktischen Frage nach der Gewichtung einzelner Belange (vgl. S. 94) auf der ersten Stufe der zweiten Unterscheidungsreihe ebenso enthält wie die Frage Egoismus/Altruismus (wie wichtig man die eigenen Belange im Verhältnis zu denen anderer in einzelnen Fällen nimmt). Diese Frage kann auch auf der zweiten Stufe der zweiten Reihe (der umfassende praktischen Frage als Sammlung aus der Vielzahl der Belange) grundsätzlich zu entscheiden versucht werden.

#### *Zum 6./7. Kapitel*

Die Ausführungen im 6. Kapitel über Religion und Mystik möchte ich nicht im Einzelnen kommentieren. T.s Darlegungen haben im 6. Kapitel erklärtermaßen eine Prämisse aus 1. Person Singular im Spiel, die ich weder kommentieren noch etwa mit einer anderen beantworten möchte. Der Religions-Begriff („Götterglaube“) ist von ihr her von gewollter Primitivität und kann z.B. nicht erfassen, dass Judentum und Christentum gleichermaßen von Beginn an Religionen der *Religionskritik* waren. Ich halte den ganzen Ansatz der Analyse – Religion und Mystik als *Optionen* zu thematisieren, für verfehlt. Nach meinem Verständnis gehört sowohl zum religiösen Bewusstsein wie zur mystischen Einstellung die Auffassung, in bestimmter Weise *angesprochen* zu sein und deshalb *entsprechen* zu sollen/müssen – das Bewusstsein, mit etwas konfrontiert zu sein, das größer ist als man selbst und alle(s) andere(n) und demgegenüber man keine Wahlfreiheit hat, sondern die angemessene Einstellung finden muss. In Begriffen der Mystik gesprochen, für die T. ja optiert: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“ (LPA 6.522) Weil es sich nur zeigt, lässt sich nach Auffassung nicht nur des jungen Wittgenstein darüber nur schweigen und ich ziehe das vor.

(Wenn man das Angesprochen-Sein nicht ernst nehmen kann, weil man es nicht erfahren hat, muss man nicht darüber sprechen; wenn doch, wird man darüber kaum als *Option* sprechen. Und ob das eine oder andere mit einem der Fall ist, ist Privatsache. In 1. Person Singular: mir erscheint auch öffentliche Religionsausübung indiskret.)

Nun war für Wittgenstein das Mystische „nicht *wie* die Welt ist, ..., sondern *dass* sie ist.“ (LPA 6.44) T. bestreitet aber im 7. Kapitel ausdrücklich, dass Wittgensteins Schweigegebot über das Mystische

begründet ist und das will ich, diesen Teil abschließend, noch diskutieren.

T. meint, dies Schweigegebot sei nur im Rahmen der frühen Philosophie Wittgensteins semantisch begründet, in der späteren hätte es erneut diskutiert werden müssen, insbesondere die Auffassung, der sprachliche Ausdruck des sich Wunders über die Existenz der Welt sei sinnlos, ein Anrennen gegen die Grenzen der Sprache. T. glaubt sie widerlegen zu können, indem er die im Vordergrund stehenden Begründungen Wittgensteins in seinem *Vortrag über Ethik* von 1930 widerlegt.

Diese Strategie setzt Meinungen über die Entwicklung Wittgensteins voraus, die falsch sind. Semantische Grundlage der Sinnlosigkeit von Sätzen über 'Höheres' (vgl. LPA 6.42 ff.) ist das Bipolaritätsprinzip – die Auffassung, Sätze müssten sowohl wahr sein als auch falsch sein können, um sinnvoll/verständlich zu sein. Dieses Prinzip wird in der Spät-Philosophie in seiner Reichweite eingeschränkt, auf empirische Sätze, bleibt aber als solches in Kraft. Es ist die Grundlage der von T. für plausibel angesehenen vorherrschenden Begründung für die Sinnlosigkeit sprachlicher Ausdrücke des Mystischen im *Vortrag über Ethik* – dass man sich nur über etwas wundern könne, dessen Nichtexistenz man auch verstehen (möglicherweise für wahr halten) könne. (vgl. 152, 154). Wittgenstein hat aber nach T. auch angedeutet, dass die eigentliche Schwierigkeit mit dem Satz ‚dass die Welt existiert‘ in einem Missbrauch des Ausdrucks ‚existieren‘ liege. Dazu führt er aus, dass das Wort hier zwar anders gebraucht werde als in ‚Löwen existieren‘, dass das aber bei der Singularität des Sachverhalts nicht verwunderlich sei (ein Argument, dass er im Zusammenhang des ontologischen Gottesbeweises, wo es gelegentlich auftritt, gewiss nicht akzeptieren würde) und beide Verwendungen etwas gemeinsam hätten, weshalb nicht zu sehen sei, was an der auf die Welt bezogenen illegitim sein solle. Aber mit seinen Differenzierungen im Existenz-Begriff und den erhellenden Unterscheidungen zwischen verschiedenen Weisen der Verwunderung erreicht er die eigentliche Schwierigkeit mit dem sprachlichen Ausdruck des Mystischen sowohl bei Wittgenstein als auch für eine reflexive Philosophie-Auffassung überhaupt gar nicht und kann sie daher auch nicht ausräumen. Auch wenn man statt von 'sich wundern, dass die Welt existiert' von 'Staunen über die Existenz der Welt' redet, räumt man zunächst nicht aus, dass die Welt kein Ding ist und sie uns daher nicht als Objekt des Staunen gegeben sein kann. T. redet auch selbst davon, dass ein Objekt des Staunen (etwa Bachs Chaconne aus der Partita Nr. 2 d-moll für Violine solo – ‚staunen, dass es dies gibt‘) uns zur Vertiefung anregt und die eigene

Mittelpunkthaftigkeit in den Hintergrund treten lässt, die Welt auch nur als Hintergrund hat, sie im Staunen nur als Szene allenfalls mitgemeint sein kann. Dies aber mache der Satz über die Existenz der Welt legitimer Weise thematisch.

Der semantische Hintergrund bei Wittgenstein ist folgender aus der LPA, von der sich der *Vortrag über Ethik* noch gar nicht weit entfernt hat (– entwicklungsge-schichtlich ist zu diesem Zeitpunkt von der LPA-Semantik eigentlich nur die These der Unabhängigkeit der Elementarsätze von einander aufgegeben). Die Welt ist uns als Gesamtheit der Tatsachen gegeben, als Korrelat aller wahren Sätze. Trotz der Bezugnahme auf eine Gesamtheit und alle Sätze ist die Welt uns damit nie als ganze gegeben, bleibt immer unbestimmt 'Idee' (Bezugspunkt unserer praktischen Fähigkeit deskriptiven Urteilens), enthält auch nur Mögliches (1) und ist von einem Raum von Möglichkeiten (dem so genannten 'logischen Raum' – d.i. der durch Ja/Nein-Polarität aufgespannte Raum) umgeben (2). Denn (1.) ist für keinen Sprecher und auch keine Sprecher-Gesamtheit je die Wahrheit oder Falschheit aller möglichen Sätze entschieden – ein größerer Anteil der möglichen Sätze ist stets noch unentschieden, also allenfalls möglich, wahr oder falsch. (Von einigen ist sogar zu jedem Zeitpunkt noch unentschieden, ob sie überhaupt sinnvoll sind, wahr oder falsch sein könnten.) (2.) ist die Welt, so weit sie durch die Entscheidung über die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen bestimmt ist, nicht nur bestimmt durch das, was wahr, der Fall ist, sondern eben auch durch das, was falsch, nicht der Fall ist – also auch durch die faktisch ausgeschlossenen Möglichkeiten. Deshalb gibt es in der LPA die doppelte Bestimmung der Ausdrücke 'Welt' und 'Wirklichkeit' in Satz 1 und 2.06 versus 2.063. Aber auch wenn man statt W.s propositionalem Weltbegriff mit T. den aristotelisch-kantischen der Welt als Gesamtheit der Dinge in Raum und Zeit unterstellt, ist die Welt nur der Bereich aller (raumzeitlichen) Möglichkeiten, also nicht als bestimmter Gegenstand des Staunens verfügbar.

Die Entsprechung zu ‚Welt‘ in einer formalen Sprache wäre eine Variable – in der LPA ist es die Variable der Allgemeinen Satzform, informal also ‚Es verhält sich so und so‘ (4.5), formal in dem Ausdruck in LPA 6. Wenn man aber darüber staunt, ‚dass es sich so und so verhält‘, worüber staunt man dann? (Übrigens ist ja das ‚so und so‘ Entsprechung des ‚wie‘ in 6.44 und nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist...) Oder ad vocem Vertiefung: wenn man sich in die Welt vertieft, wovon vertieft man sich da? Wir brauchen als Objekte-orientierte Lebewesen immer individuelle Repräsentanten des ‚Ganzen‘, haben es nie als solches.

Welt ist uns eben *nur* indirekt, als vorausgesetzter Redebereich gegeben. Wenn von ‚wirklich‘ die Rede ist – wirklicher Welt statt bloß möglicher –, ist der Redebereich ein anderer, weiterer, wegen der Kontraste ‚möglich‘ und ‚notwendig‘. Auch der Satz ‚dass die Welt wirklich ist‘ ist kein möglicher Gegenstand des Aufmerkens. T. beruft sich in diesem Zusammenhang allen Ernstes auf die anti-skeptizistischen Beweisstrategien in der Philosophie, um den Sinn des Kontrastes mögliche-wirkliche Welt als Beleg dafür zu sichern, dass W.s Bipolaritätsforderung für den Satz ‚dass die Welt existiert‘ erfüllt sei. Das ist nun ein Punkt, an dem er wirklich besser Heideggerianer geblieben wäre, denn Heidegger hat (wie Wittgenstein – LPA 6.5-1) den Skeptizismus bezüglich der Außenwelt ganz zu Recht und mit denkwürdiger Formulierung für sinnlos gehalten: „Der ‚Skandal der Philosophie‘ besteht nicht darin, dass dieser Beweis (sc. der Realität der Außenwelt) noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.*“ (SuZ 205)

Und die Schwierigkeit der Annahme der Nicht-Existenz der Welt unabhängig von Wittgenstein, für ein reflexive Philosophie-Auffassung: Die Formulierung der Annahme setzt einen Sprecher voraus und der Sprecher die Welt. Wenn die Welt soll nicht existieren können, dann auch der Sprecher nicht und keine anderen Sprecher. Was kann dann die Annahme bedeuten und für wen? Die Annahme sägt sich den Ast ab, auf dem sie sitzt.

Es führt uns beim Satz ‚dass die Welt/etwas existiert‘ immer die syntaktische Metaphorizität des Satzes in (grammatischer) Subjekt-Prädikat-Form in die Irre und die Subjektausdrücke ‚Die Welt‘ bzw. ‚etwas‘, die eben nicht Namen oder Kennzeichnungen sind. Deshalb ist ein Satzausdruck sowohl des sich Wundern über die Existenz der Welt als auch den Staunens darüber – T. macht viel aus dem Unterschied, das sich ‚wundern‘ eine dass-Satzergänzung braucht und Staunen eine direkte Objekt-Konstruktion zulässt (‘Staunen über A’) – wie für den frühen und den späten W., auch der Sache nach gleichermaßen sinnlos – und diese Auffassung unwiderlegt.

### III.

#### *Methode*

Das methodische Hauptproblem von T.s Studie sehe ich in der Kombination von reflexiv Begriffe klärendem Ansatz und theoretischer Anthropologie aus dem Mensch-Tier-Vergleich. Ich habe an verschiedenen Stellen auf Verzeichnungen von deskriptiven Klärungen durch diese Kombination verwiesen – die Rede von einem objektivierendem Selbst-Verhältnis in ich-Äußerungen war ein Beispiel. Aber allgemein sehe ich das Problem, dass Reflexivität Selbst-Anwendbarkeit der gegebenen Klärungen verlangt und der Mensch-Tier-Vergleich in der von T. beanspruchten Form das nicht erlaubt.

Nehmen wir eine Feststellung wie „Die rationalen Lebewesen sind ... die Tiere, die sich selbst und gegenseitig Vorhaltungen machen können.“ (65) Ich wäre ziemlich verdattert, würde T. mir im Gespräch sagen: „Sie sind ein Tier, dem ich Vorhaltungen machen kann.“ Oder: „Ich bin ein Tier, das ihnen Vorhaltungen machen kann.“ Und umgekehrt wäre das gewiss genauso. Und die Verblüffung würde auch durch den Zusatz nicht gemildert: „Das ist nur philosophisch gemeint.“ Es würde verständlicher durch die Bedeutungs-Erklärung: „Ich fasse Tiere und Menschen in dem Sinn als Tiere zusammen, dass sie beide Lebewesen sind.“ Und da auch Pflanzen Lebewesen sind, müsste es etwa heißen „der Ortsbewegung fähige Lebewesen“. Und fortgesetzt werden müsste: „Und ich unterscheide unter den der Ortsbewegung fähigen Lebewesen die Menschen mit Thomas von Aquin als die rationalen Lebewesen.“ Mit

der Verwendung des Ausdrucks „Tier“ in dem weiten Sinn von „Lebewesen“ wird der Unterschied zwischen Tieren und Menschen/Personen im umgangssprachlichen Sinn, der im Verfügen über die Sprache liegt und doch auch nach T. einer ums Ganze ist, nicht beseitigt. Also kann man die Redeweise auch gleich weglassen. Sie ist nur ‚persuasiv‘ im Sinne eines Naturalismus, den die nähere Spezifikation gerade nicht verifiziert.

Mit dem Mensch-Tier-Vergleich wird in den deskriptiven Charakter der Analyse begrifflicher Zusammenhänge ein Anspruch auf Erklärung importiert, den sie nicht einlösen kann. Ein Beispiel: Rationalität besteht im Fragen Können nach Gründen und im Überlegen Können. Es setzt die Freiheit des Ja und Nein sagen Könnens voraus. T.s Darstellung führt sie auf etwas zurück, was er Situations-Unabhängigkeit des menschlichen Sprache, daher des menschlichen Verstehens und auch Wollens nennt. Aber ‚Situations-Unabhängigkeit‘ ist einfach ein anderes Wort für Freiheit im negativen Sinn der Freiheit-von. Erklärt wird nichts, es werden verschiedene Züge der gesamten menschlichen Situation in Beziehung zueinander gesetzt, dass die einen die anderen begründen oder gar verursachen, kann man glauben oder auch nicht. Die reflexive Analyse kann es nicht zeigen. T. redet objektiv davon, die Analyse verstehe sich „aus der Idee einer anthropologischen Reflexion, die die Struktur der propositionalen Sprache als dasjenige Produkt der biologischen Evolution ... (ansieht), von dem her sich viele ... Merkmale verstehen lassen, die gewöhnlichen als die charakteristischen für die Differenz der Menschen zu den anderen Tieren angesehen werden...“ (13) Später räumt er ein: „Darüber, wie die menschlichen Sprachen entstanden sind, wissen wir nichts.“ (19) Wir wissen also insbesondere auch nicht, ob sie Produkt der biologischen oder einer auf der biologischen aufruhenden kulturellen Evolution sind. Und wir können es nicht herausfinden und überprüfen. Der zitierte Satz kann also nicht als deskriptive Behauptung verstanden werden, sondern ist nur eine Norm der Darstellung: alles soll so aussehen, dass es möglichst naturalistisch herauskommt, weil man angeblich „heute nicht ... von einem Phänomen ausgehen dürfe(..), das sich nicht mit einer verständlichen evolutionstheoretischen Hypothese verbinden läßt.“ (18) Warum gerade heute nicht? Hat sich die Evolutionstheorie als *wahr* erwiesen? (‚wahr‘ ist für Theorien sehr schlecht definiert.) Hat sie die Genese auch nur einer Art (‚dass es sie gibt‘!) verständlich gemacht? Und ist es nicht signifikant, dass ein Philosoph wie Hilary Putnam, der als szientistischer Materialist angefangen hat (die ganze unselige Computer-Philosophie des Geistes hat er erfunden), heute zu dem

Schluss gekommen ist, Rationalität und ihre Voraussetzungen ließen sich nicht naturalisieren? Und was immer man zu diesen Fragen (vorzugsweise: mit guten Gründen) meint: ist das alles für begriffliche Analyse überhaupt wichtig? Und jedenfalls: ist es denn intellektuell redlich, das alles als unbezweifelbar vorauszusetzen? Es ist einfach Weltanschauung, gegen die normalerweise in unserem intellektuellen Klima nichts eingewendet wird.

Traditioneller Weise sind Menschen als Wesen zwischen Tieren und Engeln verstanden worden, wir haben die Engel nicht mehr, und daher zusätzliche Schwierigkeiten mit der Explikation des begrifflichen Selbstverständnisses von uns Menschen – aber die werden durch bloß proklamierten Naturalismus nicht behoben.

(Kann nicht übrigens das mythische Bild der Zwischenstellung zwischen Tieren und Engeln als eine projektive Darstellung der Erfahrung verstanden werden, dass für unser Verstehen unsere sinnlichen und unsere rationalen Fähigkeiten ziemlich weit auseinander liegen, ja kaum zu vereinbaren scheinen, weil die letzteren, mit Aristoteles, gleichsam „von außen her“ (thyraten – *De.gen.anim.* II 736 b 28) zu kommen scheinen. Auch das soziale Außen ist außen, also ist an dieser Beschreibung doch vieles richtig. Und die Verwunderung über unsere rationalen Fähigkeiten wird durch Naturalisierung nur verdrängt.)

#### *Philosophische Anthropologie*

Jürgen Habermas hat in einem heute noch lesenswerten Lexikonartikel von 1958<sup>12</sup> die moderne Philosophische Anthropologie als eine reaktive Disziplin dargestellt, die sich auf Ergebnisse der Wissenschaften bezieht und sie philosophisch deutet. Diesem Typ von Anthropologie gehört T.s Studie nicht zu – er bezieht sich außer in dem weltanschaulichen Naturalismus überhaupt nicht auf empirische Wissenschaften, das Material und Medium seiner Analysen sind ausschließlich begriffliche Zusammenhänge. Er zieht gleichsam die für moderne Philosophische Anthropologie genetisch konstitutiven Außenbeziehungen ein und treibt der Sache nach, wenn auch durch den ‚Import‘ verzerrt, reflexive begriffliche Analyse. Das würde eine konsequente methodische Konzeption erst durch die These, die wohl Wittgensteins Philosophischer Psychologie zugrunde liegt (wenn W. Thesen vertreten hätte) – dass die ganze anthropologische Theorie, die wir in Absicht auf Klärung des begrifflichen Selbstverständnisses von Menschen brauchen und haben können, in den begrifflichen Strukturen unserer alltäglichen Rede mit und über Menschen schon enthalten ist, und dass Anthropologie sinnvoller Weise nur reflexiv, nur philosophisch getrieben werden könne, weil die, die es treiben, Menschen sind und was sie über

---

12 Wieder abgedruckt in: *Kultur und Kritik* – Verstreute Aufsätze, Frankfurt am Main 1973, S. 89-111.

Menschen etwa sagen wollen, auf sie selbst (und dass sie das treiben) anwendbar sein muss.

Für unsere psychologischen Begriffe hat Wittgenstein gezeigt, dass sie einen tief liegenden „Aspekt“ voraussetzen (eine in einer Einstellung verankerte allgemeine Sichtweise, die nicht optional ist), der mit ihrer Hilfe und auch anders nicht begründet werden kann: dass Menschen eine Seele haben – ein inneres Leben, das sie zum Ausdruck bringen. Statt von ‚Aspekt‘ könnte auch von ‚Idee‘ im Sinn der erwähnten kargen Explikation von Wieland die Rede sein: ein Bezugspunkt, auf den hin der Begriffsgebrauch in diesen Spielen der Sprache orientiert ist (der Unterschied: die Rede von ‚Aspekt‘ verzichtet darauf, den Bezugspunkt zu ‚individualisieren‘). Es lassen sich weitere ‚Aspekte‘ finden: der Aspekt Handeln in der Verfolgung von Zwecken (der Mensch als das Mittel und Werkzeuge verwendende Wesen); der Aspekt Tätigsein unter Regeln und Normen (der Mensch als Mitspieler und Träger von Rechten und Pflichten); der Aspekt Sprechen und Verstehen (der Mensch als Sprechender/Hörender und als Verstehender/Erkennender). Natürlich sind diese Aspekte vielfältig miteinander verschränkt und in der Betrachtung einzelner Begriffe und Begriffs-Zusammenhänge muss untersucht werden *wie*. So hat die Annahme einiges für sich, dass es zu elementarem instrumentalem Handeln der Sprache nicht bedarf (die dogmatische Behauptung: Tiere tun es auch – halte ich für unbegründbar: denn *wir* wenden einfach auf Tiere *unsere* Begriffe an, die ihren Vollsinn nur in der Anwendung auf uns haben). Aber da auch instrumentelles Handeln lehrbar ist und weitgehend gelernt werden muss, ist es grundlegend mit dem Sprechen-Können der Menschen verschränkt und so sekundär normativiert („so macht man es, nicht so“). Und die Verschränkung mit dem Sprechen erweitert die Reichweite instrumentalen Handelns enorm – es werden mehr Zwecke und Mittel konzeptualisierbar. Das Sprechen wiederum ist immer auch ein Äußern von Innerem, drückt Gedanken aus (wobei ‚Inneres‘ nur heißt: es muss nicht geäußert, kann zurückgehalten, verborgen, verheimlicht werden). Es ist zugleich je schon ein Handeln unter Normen (der Verständlichkeit – die Semantik, die diesen Gesichtspunkt am besten fasst, ist die Ausarbeitung der Sprachspiel-Idee im Inferentialismus von Sellars und Brandom). Das Äußern von nicht von vornherein versprachlichtem Innerem (Bewusstseinszuständen, Einstellungen und Gesichtspunkten, darunter auch eingenommene Aspekte) gewinnt andererseits erst durch den Gebrauch von sprachlichen Ausdrücken in Kontexten hinreichende Bestimmtheit.

Aber die verschiedenen Aspekte sind Züge des ganzen begrifflichen

(Selbst-)Bilder von Menschen und sie können nicht ohne Verzerrung aufeinander zurückgeführt werden – im reflexiv zu klärenden Verständnis sind sie einfach verschiedene ‚Spiele‘ – „das Neue (Spontane, ‚Spezifische‘) ist immer ein Sprachspiel.“ (PU, II, WA S. 570) Das auch deshalb, weil Begriffe Instrumente des Sprechens und Verstehens, des Handelns und des Ausdrucks sind und erst ihr (aus)wählender Gebrauch so oder so bestimmte Konzeptionen aus (bestimmten von) ihnen macht. „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.“ (PU 371) Sofern es Anthropologie um das Wesen des Menschen geht, ist es in der Grammatik aller Sprachspiele, insbesondere der, in denen Menschen über sich und miteinander (über sich) reden, ausgesprochen – in allen, nicht in einem oder wenigen grundlegender oder mehr als in anderen.

T. berücksichtigt vor allem die Aspekte des Sprechens/Verstehens und des instrumentalen Handelns, die anderen behandelt er als abhängig von ihnen (den psychologischen sieht er vor allem als eine Weise des Sprechens – daher der Mensch als ‚ich-Sager‘ – und der reaktiven Affekte; den des Tätigseins unter Normen ordnet er in den des instrumentalen Handelns ein – daher die Moral als Teil des prudentiellen Wohls). Meine Kritik an Ansprüchen auf Erklärung, die nicht Erklärung-wie ist, wendet sich gegen diese (von mir als solche gesehenen) Verzerrungen.

Eine Möglichkeit, die Aspekte auf einen Bezugspunkt hin zu vereinheitlichen sehe ich im Person-Begriff, wenn er, wie bei T. auch, aber verallgemeinernd, nach Harry Frankfurt expliziert ist. Als Person ist der Mensch das Lebewesen, das sich selbst bewerten kann (und daher als Sprecher und Mitspieler korrigieren; als Träger von Rechten Ansprüche stellen und als der von Pflichten Ansprüchen anderer genügen; als Zwecke verfolgender den Zweck, T.s Vorsatz, als Maßstab des Vollzugs seines Verhaltens verwenden; als Träger einer Seele sich – verständlich – ausdrücken, etwas über sich zu verstehen geben) kann. Personen bewerten sich auch als Träger aller dieser sich vielfältig differenzierenden Aspekte und Fähigkeiten und (er)finden so den Sinn ihres Lebens, seine verständliche Annehmbarkeit für sie im Ganzen. Ihrer evaluativen Autonomie ist es auch überlassen, für wie wichtig sie welche der Aspekte und begrifflichen Möglichkeiten sie für ihr Verständnis und Selbstverständnis ansehen [Oscar Wilde soll auf Vorhaltungen, ein bestimmter Text von ihm sei doch gewiss ‚blasphemisch‘ ganz richtig geantwortet haben: ‚Blasphemie‘ ist kein Wort meines Wortschatzes] – und zumal in der Beanspruchung ihrer für den Sinn ihres Lebens. Diesem Begriff jedenfalls, wenn auch nicht dem Dasein als solchen, eignet ‚Jemeinigkeit‘. Das kann man so einsehen: wenn ein anderer als der das betreffende Leben Führende über den Sinn dieses Lebens urteilt, dann sagt er damit nur: ein Leben wie dieses möchte ich/möchte ich nicht führen – spricht also über sich und dementiert so implizit seine Anmaßung, über den Sinn des Lebens eines anderen zu urteilen (und bestätigt die Jemeinigkeit solcher Urteile). Die begriffliche Reflexion erreicht nie die Ebene der Urteile über Lebenssinn – sie expliziert nur Möglichkeiten des Verständnisses und Selbstverständnisses und die Begriffe lassen ganz verschiedene(n Gebrauch) zu. Als Ausdruck eines gewählten Selbstverständnisses sind natürlich auch die von mir

monierten naturalistischen Anwendungen T.s nicht zu beanstanden – nur ein mit ihnen verbundener objektivistischer Anspruch – der ist nicht zwingend und kann auf der Ebene der begrifflichen Analyse auch nicht zwingend gemacht werden. (Auf dieser Ebene sind Naturalismus und Anti-Naturalismus gleich sinnlos.)

#### IV.

##### *Das alternative Bild*

Menschen sind die Lebewesen, die normalerweise im Prozess ihres Aufwachsens aufgrund von Reifung und Erziehung, deren sie als sekundäre, biologisch langfristig abhängige Nesthocker bedürfen, zu Personen werden. Als Personen sind sie sprach- und handlungsfähige, weil der Selbstbewertung fähige Lebewesen. Ihr Prozess des Aufwachsens durch Reifung und Erziehung lässt sie Sprache und Handlungsfähigkeit erwerben, weil er die Form einer Enkulturation in normative Praktiken hat, die das Handeln und das Sprechen der Sprache sind. Sie werden dabei zu sich selbst bewertenden Lebewesen, weil sie im Prozess der Enkulturation und der Erlernung der normativen Praktiken der Bewertung durch ihre erwachsenen Bezugs- und Pflege-Personen ausgesetzt sind, auf deren Wohlwollen sie angewiesen sind und deren Bewertungen ihrer Äußerungen (verbaler und leiblicher Art) sie daher mehr oder weniger vollständig übernehmen und so die Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber ihren unmittelbaren Antrieben mehr oder weniger weitgehend ausbilden. Der Mechanismus des normativen Lernens stützt sich darauf, dass der menschliche Nachwuchs wegen seiner langfristigen Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit nicht nur natürlich bedingte *Wünsche zu haben und zu tun* ausbildet, sondern unvermeidlich auch *Wünsche zu sein wie...* (die Erwachsenen, groß und selbständig, das und das könnend etc.). Die Bewertungen der Lebensäußerungen, die der menschliche Nachwuchs im sozialisiert Werden erfährt, nutzen die *Wünsche zu sein wie* aus, um die *Wünsche zu haben und zu tun* zu formen und zu bilden: wenn du groß und wie wir sein willst, darfst du das nicht tun und das nicht haben wollen, musst du es so machen etc.

Dabei hat die Sprache, die im Zusammenleben erlernt wird, eine dem Mechanismus des normativen Lernens entsprechende Struktur, die sie zum universellen Medium<sup>13</sup> des Ausdrucks und der Darstellung macht. Von einer elementaren Schicht, die durch natürlich

---

13 Der Begriff ist von dem holländischen Logik-Historiker Jan van Heijenoort geprägt worden, um die Besonderheit der Sprachauffassung von Frege und Wittgenstein gegenüber der der empiristischen Analytiker zu kennzeichnen. Vgl. 'Logic as Language and Logic as Calculus', *Synthèse* 17 (1967), S. 324-30. und: Hintikka & Hintikka: *Untersuchungen zu Wittgenstein*, dt. Frankfurt am Main 1990, Kap. 1.

begünstige Dispositionen (z.B. das Interesse an mittelgroßen beweglichen Objekten in Raum und Zeit, wie Menschen selber welche sind) auf dem Wege der Abrichtung, des Trainings gelernt wird, ist das Sprachmedium nämlich deshalb universell, weil es dazu dienen kann, seine eigenen Elemente zu erklären – zu erklären, wie sie zu gebrauchen und zu verstehen sind. Die Sprache ist wegen dieser Eigentümlichkeit nicht nur das universelle Ausdrucks- und Darstellungsmedium, sondern auch universal: denn es kann nicht nur verwendet werden, seine eigenen Elemente verständlich zu machen, sondern auch die aller anderen Medien des Ausdrucks und der Darstellung (soweit sie überhaupt erklärt werden können) – die anderen Medien (wie Gesten, Tanz, Bilder, Klänge etc.) können aber nur sehr begrenzt ihrerseits verwendet werden, um Sprachliches zu erklären und verständlich zu machen. Die Wichtigkeit sprachlicher Darstellung und ihrer Elemente ist ihre Bedeutung<sup>14</sup>, das, was verstanden werden muss – und wie es verstanden werden kann, kann weitgehend selbst mittels der Sprache erklärt werden.

Als der Selbststeuerung fähig werdende Lebewesen bewerten Menschen nicht nur ihre diversen Fähigkeiten und die Resultate von deren Ausübung schließlich selbst, sondern auch ihr Leben – die Gesamtheit seiner Bezüge und Vollzüge – im Ganzen. Sie sind darauf angewiesen, die Vielzahl ihre Antriebe, Fähigkeiten und Aspirationen in einem Sinn ihres Lebens – seiner für sie verständlichen Annehmbarkeit – zu integrieren. Sie streben durchaus nach ihrem eigenen Glück, aber auch das ihnen widerfahrenden Unglück müssen sie verstehen und annehmen können, um ihr Leben weiter führen wollen zu können. Dazu hilft ihnen Erfolg in Tätigkeiten und Handlungen, so weit sie ihn haben, und die Zuneigung zu und Gemeinschaft mit anderen Menschen, die sie vor allem im Zusammenhang mit dem entperiodisierten Geschlechtstrieb, der Menschen neben den Selbsterhaltungstrieben aus ihren Ernährungs- und Schutzbedürfnissen am stärksten umtreibt und den in ihr Leben zu integrieren ihnen bis in die Mitte ihre normalen Lebenszeiterwartung die meiste Mühe macht, auszubilden suchen. Das Aufziehen eigener Kinder im Erwachsenen-Alter gibt Menschen die Möglichkeit, ihre eigene Bildung in der Bemühung um die ihrer Kinder zu distanzieren und nachträglich zu bearbeiten, so dass sie die Kontingenz ihrer Vorgegebenheiten (in einer bestimmten sozialen und bildungsmäßigen Umgebung aufgewachsen und mit einem bestimmten Geschlecht ausgestattet zu sein) mehr oder weniger gut

---

14 Wittgenstein bemerkt einmal, die Bedeutung eines Zeichens sei, was an ihm wichtig ist – eben: wie es zu verstehen ist. (*Blaues Buch* 20) Deshalb erfasst seine Formel für Bedeutung in PU Abschnitt 560 in nuce das Wesen der menschlichen Sprache.

bewältigen können.

Das sich Einleben in die Kultur bedeutet für die der Selbstbewertung fähigen Lebewesen einen durchgehenden normativen Druck, den zuerst andere, aber schließlich sie selbst auf sich ausüben. Menschen bilden daher zahlreiche Praktiken zur Entlastung von dem und zur Milderung des normativen Drucks aus, dem sie ausgesetzt sind und sich aussetzen. Phänomene des Rausches und des Ausdrucks weichen dem normativen Druck ‚nach unten‘ aus, Praktiken wie Spiel und Kunst, aber auch religiöse Kulte, die allgemein-menschliche Erfahrungen der Abhängigkeit von einer nicht völlig beherrschbaren äußeren und inneren Natur und vom sozialen Zusammenhang in der Form der Darstellung der Abhängigkeit(en) als von ‚höheren Mächten‘ bearbeiten, und die Zeit- und Generationen übergreifenden Praktiken des Wissens- und Einsichtserwerbs überbieten den normalen normativen Druck, indem sie eine besondere Zugehörigkeit bzw. Meisterschaft auszubilden verlangen und deren Erwerb als die Souveränität der Bemeisterung von Fremd- und Eigenzumutungen erlebt und gesucht wird.