

Grammatik des Geistes

Zu Tugendhats Analyse des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung

Von Gerd Haeffner, S. J.

Wenn es stimmt, daß die Philosophie immer neu aus dem Staunen erwächst, so muß der Leser der klassischen philosophischen Texte auf jene Stellen ein besonderes Augenmerk haben, wo auch der sonst nüchternste und kritischste Denker nicht mehr ohne ein Ausrufezeichen auskommt. Bei Descartes ist das etwa jener Schritt seiner „Meditationes“¹, wo ihm zum erstenmal der Gehalt der Worte *mens sive animus sive intellectus sive ratio* aufgeht; bei Kant² das Lob der Pflicht („heiliger Name!“); bei Husserl³ die Entdeckung des reinen Bewußtseins als des „Wunders aller Wunder“, fortgeführt in Heideggers „Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist“⁴.

Nun hat Ernst Tugendhat ein Buch über einige der wunderbarsten Gegenstände der Philosophie veröffentlicht, über das Selbstbewußtsein und die freie Selbstbestimmung⁵. Tugendhat hat sich durch seine sorgfältigen und sachkritischen Interpretationen zu Aristoteles, zu Husserl und Heidegger und zuletzt noch durch seine programmatischen „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“ (Frankfurt 1976) einen Platz unter den besten Philosophen gesichert, die wir zur Zeit in Deutschland haben. Das Buch „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung“, das auf Vorlesungen im WS 1974/75 zurückgeht, soll an Gegenständen, die der spekulativen Tradition besonders teuer waren, aufweisen, daß die interpretatorische Kraft der überlieferten Modelle (Substanz/Modus, Subjekt-Objekt-Beziehung, Evidenzbegriff) weit geringer ist als die der sprachanalytischen Methode, die der Devise folgt, daß „Begriffe nur zu klären sind durch Aufweis der Verwendungsregel der entsprechenden Wörter“ (7). Mehr noch: Tugendhat (T.) will dartin, „daß die sprachanalytische Methode die einzige genuine philosophische Methode ist“ (ebd.). Die Exklusivität dieses Methoden-Anspruchs fordert einen Widerspruch geradezu heraus. So möchten wir im folgenden versuchen zu prüfen, ob die sprachanalytische Methode, wie sie T. praktiziert, dem Reichtum der von ihm angezielten „Sachen“ gerecht werden kann. Der Kritik muß eine Darstellung der Gedanken T.s vorangehen, die freilich die Fülle der vielverschlungenen Analysen nur aus der Vogelschau wiedergeben kann. Außerdem haben wir uns die Freiheit genommen, die Thesen T.s in ihrem systematischen Zusammenhang, soweit uns dieser erkenntlich war, zusammenzufassen und die teils negative, teils positive Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen, in denen sich der Gedankenfortschritt des Buches vollzieht, in den Hintergrund treten zu lassen.

¹ Med. II, 6.

² Kritik der praktischen Vernunft A 154.

³ Ideen . . . III (WW V, Den Haag 1952) 75.

⁴ Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“ in: Wegmarken, (Frankfurt 1967) 103.

⁵ Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Kl. 8° (365 S.) Frankfurt 1979, Suhrkamp (stw 221).

I.

T.s Buch ist klar aufgebaut. Abgesehen von einer Einleitung in die Thematik und in die Relevanz der Vorlesungen (9–48), teilt sich die Abhandlung in zwei ungleiche Massen, die ihrerseits jeweils einen kritischen und einen aufbauenden Abschnitt enthalten. Im ersten Teil (50–145) geht es um die Deutung des unmittelbaren theoretischen Selbstbewußtseins: zunächst in kritischer Destruktion der traditionellen Theorie, wie sie heute von der Schule um Dieter Henrich vorgelegt wird (50–89), dann, im lockeren Anschluß an Wittgenstein, in positivem Aufbau (91 bis 145). Nach einem Übergang (145–163) folgt der zweite Teil, der einer Strukturanalyse des Sich-zusichverhaltens gewidmet ist (164–357). Hier beginnt T. mit den positiven Ausführungen, die er im Rahmen einer Interpretation von Heidegger und G. H. Mead gewinnt (164–292); der destruktive Teil, eine Auseinandersetzung mit Hegel (293–357), schließt den Kreis.

1. *Die Struktur des Selbstbewußtseins*: Zunächst umreißt T., von welchen *Phänomenen* er handeln möchte. Das Wort „Selbstbewußtsein“ soll nicht, wie in der Alltagssprache, für ein starkes Selbstwert-Bewußtsein stehen; es soll auch nicht eine Selbsterkenntnis, eine Klärung der Motivationen meines Handelns, bezeichnen. Es soll ein unmittelbares, theoretisches (oder: epistemisches) Bewußtsein von meinen eigenen Zuständen benennen. „Bewußtsein“ aber wird hier in zweifacher Bedeutung gebraucht. Einmal bezeichnet man mit diesem Wort die unmittelbare Abrufbarkeit psychischer Vorgänge für das Wissen und zum anderen die Form jedes intentionalen Sich-Beziehens. Beide Begriffe decken sich nicht, weil es unbewußte Intentionen und nicht-intentionale Erlebnisse gibt, aber sie überschneiden sich.

Blieben wir in dem Bereich, wo sie sich überschneiden, so ist das Selbstbewußtsein gewiß ein Wissen, das sich in Sätzen der Form „(Ich weiß, daß) ich φ “ ausdrückt, – wobei „ φ “ ein Prädikat sein soll, von dessen Zutreffen ich unmittelbar wissen kann, ohne irgendwelche Beobachtungen anstellen zu müssen. Als Musterbeispiel fungiert immer der Satz „Ich habe Schmerzen“. T. unterstreicht, daß das Objekt dieses Wissens weder ein für sich bestehendes Ich noch ein freischwebendes Datum des inneren Sinnes, sondern eine Proposition ist: „daß ich φ “. Diese Eigenart ist so fundamental, daß er sie umgekehrt sogar als eine Art Definiens des intentionalen Bewußtseins vorschlägt: „mit ‚intentionalem Bewußtsein‘ sind Relationen gemeint, die sich von anderen Relationen dadurch unterscheiden, daß sie Relationen einer raumzeitlichen Entität – einer Person – zu einer Proposition sind oder eine solche implizieren“ (20).

Was ist nun die Struktur des so umrissenen Selbstbewußtseins? T. greift die beiden *Fragen* auf, die in jeder Theorie des Selbstbewußtseins gestellt werden müssen und auf die, nach der Meinung von D. Henrich und seinen Schülern, nur aporetische Antworten gegeben werden können. (1) Wer ist das Subjekt der Bewußtseinszustände? (2) Worauf gründet das Wissen im Selbstbewußtsein? Daß Henrichs „Heidelberger Schule“ – die für T. den modernsten Stand der traditionellen Theorie repräsentiert – hier nur zu Aporien gelangte, liegt in der Natur ihrer kategorialen Mittel, nicht etwa in der paradoxen Natur des Phänomens; denn „es gibt keine paradoxen Phänomene“ (11, vorsichtiger: 58). Wir müssen darauf verzichten, mit T. die Wege seiner früheren Kollegen nachzuzeichnen und von den Endaporien bis zu ihrem proton pseudos aufzurollen. Stattdessen beschränken wir uns darauf, seine eigene Analyse zu skizzieren.

T. will, daß die Methode der Philosophie die Sprachanalyse sei. Deren Devise lautet: „Die Bedeutung eines Ausdrucks ist das, was erklärt wird, wenn seine Verwendungsweise erklärt wird“ (72). Entsprechend nimmt die erste Frage nach der Struktur des Selbstbewußtseins die Form an „Worin besteht die besondere Identifizierungsweise einer Person mittels des Wortes ‚ich?‘“ (50). Das Wort „ich“

gehört zu den Personalpronomina; diese gehören, zusammen mit den Demonstrativa und den Orts- und Zeit-Adverbien, in die Klasse der Indexworte, welche ihrerseits eine Unterklasse der singulären Termini sind. Mithilfe eines singulären Terminus gibt ein Sprecher an, welchen von allen Gegenständen er meint. Die Spezialität der Indexworte besteht darin, daß es „von der Sprechsituation abhängt, welcher Gegenstand mit ihnen bezeichnet wird“ (71). So kommt es, daß, was von „hier“ aus „dort“ ist, „dort“ „hier“ ist, – und Entsprechendes gilt für „jetzt“/„dann“, „ich“/„er“ usf. Mit dem Wort „ich“ bezeichnet sich der jeweilige Sprecher selbst. Dieses Wort hat nun zwei Besonderheiten. Die eine ist die, daß sein Gebrauch notwendig die Behauptung impliziert, daß der ihm entsprechende Gegenstand existiert, – was weder für die Orts- und Zeit-Adverbien gilt (weil diese als solche keine Existenzbehauptung einschließen) noch für die Demonstrativa und anderen Personalpronomina (denn hier wird zwar notwendig Existenz behauptet, aber nicht auch schon automatisch eingelöst). Die andere Besonderheit besteht darin, daß „ich“ nicht reduziert werden kann auf „dieser Sprecher da“, weil jedes Demonstrativum auf „mich“ als den „letzten Bezugspunkt aller Identifizierung“ (87) zurückweist. Identifizieren wir doch alle realen Gegenstände durch ihren Platz (oder ihre Platzkontinuität) im Raum-Zeit-Netz; dazu aber gehört nicht nur eine feste objektive Struktur dieses Netzes, sondern auch ein von allen angenehmerer ausgezeichnete Bezugspunkt (z. B. Christi Geburt, Greenwich) und vor allem jeweils mein, des Sprechers, Hier und Jetzt. Umgekehrt folgt daraus, daß das Wort „ich“ solange keine Identifikations-Funktion hat, als es nur den Fluchtpunkt aller möglichen Identifizierung meint. Seine diskriminatorische Funktion und damit seine volle Bedeutung erhält es erst, wenn gesehen wird, daß sich mit seiner Hilfe der jeweilige Sprecher als eine Person bezeichnet, die aus der Perspektive anderer raumzeitlich identifiziert werden kann.

Aus dem Bisherigen ergeben sich schon wichtige Konsequenzen für die Frage, wie denn die φ -Sätze, die wegen ihrer Unmittelbarkeit nicht irrtumsfähig sind, begründet seien. T. entwickelt seine Antwort, indem er Wittgensteintexte auslegt und weiterführt. Die Begründung dieser Sätze kann durch keinerlei Wahrnehmung erfolgen. „Wahrnehmen“ heißt ja, etwas numerisch Identifiziertes als ein so-und-so zu identifizieren; „ich“ aber wird niemals als „ich“, sondern immer nur als „er“ identifiziert, wie oben gezeigt wurde. φ -Zustände werden vom Beobachter wesensmäßig anders gewußt als vom Erlebenden, und das Erleben ist kein inneres Beobachten. Das ist die „epistemische Asymmetrie“ der Sätze „ich φ “ und „er φ “, die gleichwohl immer in „veritativer Symmetrie“ zueinander stehen: „Der Satz ‚ich φ ‘, wenn er von mir geäußert wird, ist notwendigerweise genau dann wahr, wenn der Satz ‚er φ ‘, wenn er von jemand anderem geäußert wird, der mit ‚er‘ mich meint, wahr ist“ (88). Gewiß läßt sich nun der Satz „ich φ “ nicht – behavioristisch – dadurch begründen, daß er zunächst in die Form „er φ “ überführt und dann durch Beobachtung verifiziert wird. Denn das widerspricht der epistemischen Asymmetrie. Wie also wird er dann (für mich) begründet? Antwort: Gar nicht. Denn es handelt sich dabei nicht um einen kognitiven Satz, der allein der Begründung bedürftig sein kann, sondern um einen expressiven (wenngleich assertorischen) Satz. Der expressive Satz hat mit den natürlichen Reaktionen des Stöhnens usw., deren bloße Stillisierung er ist, die Unmittelbarkeit des Ausdrucksverhaltens gemein; somit kann es hier keinen Irrtum geben. Auf der anderen Seite aber hat er eine prädikative Struktur und ist somit der Wahrheit und Falschheit fähig, was die Verstellung und die Lüge hinsichtlich meiner φ -Zustände ermöglicht. Auf diese Weise bringt T. die veritative Symmetrie und die epistemische Asymmetrie in ein Gleichgewicht.

Nun gibt es freilich auch φ -Sätze, die irrtumsfähig sind. Die erste Klasse enthält Sätze wie „Ich hebe den Arm“, „Mein [amputiertes] Bein tut weh“ oder „Ich sehe einen Hund“. Diese Sätze sind möglicherweise falsch, weil und insofern sie Be-

hauptungen über beobachtbare Sachverhalte der physischen Welt implizieren. Insofern sie expressiv verwendet werden, d. h. φ -Zustände ausdrücken, sind sie nicht irrtumsfähig. Die zweite Klasse besteht aus Aussagen über Wünsche und Absichten, die man hat. Insofern mir meine „wahren“ Absichten ggf. unbewußt sind, können solche Aussagen korrekturbedürftig sein. „Wahre Absicht“ ist dabei jene, die ein guter Beobachter aus meinem faktischen Verhalten erschließt. Daß diese für mich „unbewußt“ ist, heißt für T., daß der Aussage des Beobachters keine inhaltsgleiche expressive Absichtserklärung in erster Person entspricht.

T. ist sich bewußt, daß mit diesen Bemerkungen nur ein allgemeiner Rahmen für das Verständnis der verschiedenen Arten von φ -Sätzen gewonnen ist, da die Analysen weitgehend am Beispiel der Schmerzempfindung orientiert waren. Eine noch wichtigere Einschränkung lag in der bewußten Absicht, „Selbstbewußtsein“ nur insoweit zu analysieren, als es seinem Sinne nach „theoretisch“ ist, d. h. Tatsachen feststellt. Diese Grenze wird nun überschritten. Der zweite Teil des Buches handelt von der Struktur des „Sich-zu-sich-Verhaltens“ und des darin implizierten praktischen Selbstbewußtseins.

2. *Die Struktur des Sich-zu-sich-Verhaltens*: Daß wir uns wollend und handelnd zu uns selbst verhalten, akzeptiert T. als ein echtes Phänomen (150), das durch die praktische Überlegung, wie wir unser Leben führen sollen, bezeugt wird. Die Frage ist freilich, wie dieses Phänomen strukturell zu fassen ist. Die Antworten, die von der „philosophischen Tradition“ oder auch von S. Freud gegeben worden sind, können nicht befriedigen. Denn die „klassische“ Vorstellung von einer Substanz, die auf sich selbst einwirkt, übersieht die propositionale Gestalt des Objekts, zu dem wir uns verhalten („Ich will, daß . . .“). Und die verdinglichende Redeweise Freuds von den drei psychischen „Instanzen“ kann die Einheit der Person und ihres Lebens nicht verständlich machen. Dagegen findet T. wichtige Elemente einer Theorie des Sich-zu-sich-Verhaltens bei M. Heidegger und G. H. Mead. In der Auseinandersetzung mit diesen entwickelt T. seine eigene Auffassung, – durchaus kritisch, aber nicht so destruktiv wie im abschließenden „Kehraus“ des Buches mit Hegel, der nicht nur sprachlich an das Wort „Garaus“ erinnert.

Den Beitrag *Heideggers* (in „Sein und Zeit“) sieht T. vor allem darin, daß das „mir“ in der Redeweise „ich verhalte mich zu mir“ als zu-künftige Möglichkeit zu sein, nicht aber als Seinsbestand zu deuten ist, – ebenso wie das „ich“ in der genannten Redeweise die konkrete Person, nicht aber einen Ich-Kern innerhalb dieser Person meint. Außerdem ist wichtig, daß diese Möglichkeiten so oder so ergriffen werden *müssen*, d. h. daß wir unser Sein zu sein haben. Heideggers weitergehende These, daß das zu vollziehende Sein (die Existenz und das Zuhandensein) ontologisch primär gegenüber dem Vorhandensein sei, lehnt T. jedoch ab.

Die Faktizität meines Zu-sein-habens ist implizit in den Affekten und Stimmungen erschlossen. Affekte sind zwar – gegen Heidegger – erst die Folge der Erkenntnis eines zukünftigen Übels oder Gutes; aber sie wären, als Modi der Betroffenheit, nicht möglich, wenn mein Sein nicht durch die Faktizität bestimmt wäre. Von den Stimmungen zeigt nur die des Lebensüberdrusses direkt das „nackte Daß-ich-bin-und-zu-sein-habe“; bei allen anderen kann es nur die Analyse nachweisen. – Unter dem Titel der „Möglichkeit“ handelt Heidegger von der Freiheit. T. ratifiziert hier (gegen Kenny usw.) den kategorialen Unterschied zwischen der Möglichkeit als Satz-Modalität („Es ist möglich, daß ich so handeln werde“) und als subjektivem So-oder-so-handeln-Können („Ich kann, wenn ich will“). Freiheit ist für T. ein Phänomen. Ein Problem kann hier nur darin liegen, die Kriterien zu bestimmen, mit deren Hilfe wir empirisch die freien von den unfreien Handlungen unterscheiden. Den Disput zwischen Vertretern der Freiheit und eines universalen Determinismus hält er für „metaphysisch“ (217).

In seiner Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Existenz hat Hei-

degger – trotz mißglückter Formulierungen wie der, daß das „Man“ das „Wer“ des alltäglichen Daseins sei – als das Charakteristische oder Selbst-Bestimmung herausgestellt, daß hier der faktischen Wahl eine Entscheidung zum Wählen, d. h. zur Autonomie, vorausgeht. Das „Selbst“ in „Selbstbestimmung“ bezeichnet also keinen Ich-Kern, sondern einen bestimmten Modus des Existierens. Zu kurz kommt bei Heidegger jedoch (wegen seines Wahrheitsbegriffs), daß zu jeder Selbst-Wahl ein reflektiertes Selbstverhältnis gehört, d. h. die kritische Sichtung der in unseren Handlungsabsichten implizierten Tatsachen- und Werturteilen. Gewiß ist eine Entscheidung letztlich nicht mehr objektiv zu begründen; man muß sie auf sich nehmen. Bleibt sie jedoch auch ohne vorletzte Begründung, wie das Heideggers Schweigen zu den Begriffen „Vernunft“, „Norm“ usw. nahelegt, dann ist dem Irrationalismus Tür und Tor geöffnet. Die Konfrontation mit dem Tod und die Beziehung zur Tradition sind zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen eines „eigentlichen“ Verhaltens zu sich.

Bei Mead („Mind, Self and Society“) sucht T. vor allem das, was bei Heidegger zu kurz kam: die soziale und normative Natur der Selbstbestimmung. Mead geht von behavioristischen Prämissen aus. Das menschliche Verhalten unterscheidet sich dadurch vom tierischen, daß es die Struktur symbolischer Interaktion hat. „Symbolisch“ heißt, daß zwischen Reiz und Reaktion ein Hiatus liegt, der mit Sätzen besetzt ist: mit theoretischen Sätzen, durch die sich der Reiz zu einer wahrgenommenen Tatsache wandelt, und mit praktischen Sätzen, in denen überlegt wird, wie nun zu reagieren sei. „Interaktion“ meint, daß schon zur Weise, wie „Signale gesendet“ werden, eine Vorwegnahme der zu erwartenden Reaktion des „Empfängers“ gehört. Mead vertritt nun die These: Das „Sichzusichverhalten ist als Mitsichreden zu verstehen und dieses als Internalisierung des kommunikativen Redens mit anderen“ (245). T. meint dazu, daß das rein theoretische Mit-sich-reden (also hinsichtlich der Wahrheit von Aussagen) noch kein Selbstverhältnis ausmache und daß es zwar seiner Genesis, nicht aber seiner Struktur nach den Charakter einer Interaktion habe. Er übernimmt jedoch Meads Aussagen für den Bereich der praktischen Überlegung. Denn eine Überlegung vollzieht sich im Hinblick auf sozial angebotene oder aufgedrängte Möglichkeiten, zu einem „Selbstverständnis“ durch Identifizierung mit einer Rolle und so zum praktisch-emotionalen „Selbstbewußtsein“ zu kommen. In der bewußten Selbstbestimmung werden diese Möglichkeiten vom einzelnen im Horizont der Idee des guten (oder besseren) Lebens beurteilt. Auch diese Idee selbst ist zweifach sozial bestimmt: einerseits ist die Idee des guten Lebens nicht anders denkbar denn als Idee einer idealen Gesellschaft, und andererseits setzt jede vernünftige Überlegung voraus, daß man sich von der unreflektierten Übernahme der von außen kommenden Erwartungen löst und seine Entscheidung in einer Weise begründet, die prinzipiell von der Gemeinschaft erfahrener Mitmenschen nachvollziehbar ist.

Bei Hegel findet T. eigentlich nur einen einzigen Gedanken, den er noch in seine eigene Konzeption des Sichzusichverhaltens einbauen möchte: daß der Mensch zu seiner Erfüllung nur dadurch kommt, daß eine wechselseitige Anerkennung der Personen als freier, vernünftiger Wesen stattfindet. Im übrigen sieht T. in Hegel gerade deswegen seinen Gegner, weil auch Hegel die Selbstbestimmung unter die Ideen der Freiheit und Wahrheit stellt, diese beiden Ideen aber genau umgekehrt wie T. versteht. Für T. sind beide Ideen wesentlich kritisch; sie betonen die Differenz zwischen dem Gelebten und Gewußten zum Lebenswerten und Wißbaren. Hegel jedoch behauptet, wir seien schon immer in der Wahrheit, und lehrt, daß die Wirklichkeit des Staates durch sich selbst schon vernünftig sei. „Hegels Philosophie ist bewußt und explizit die Philosophie der Rechtfertigung des Bestehenden“ (351), weil sie die Idee der Verantwortlichkeit auflöst. Diese aber gehört zum Kern freier Selbstbestimmung.

II.

Wenn wir nun zur kritischen Prüfung des sprachanalytischen Totalitätsanspruchs übergehen, so soll vorher ein Wort der Bewunderung gesagt sein. T. erweist sich in der Anlage seines Werkes zugleich als guter Architekt, der seine Massen klar zu gliedern weiß, und als Feinmechaniker, der seine Formulierungen schleift, bis sie den nötigen Präzisionsgrad erreicht haben. Seine Sprache ist schlicht, griffig, nüchtern – sehr aristotelisch. Seine Text-Interpretationen sind durchweg sachbezogen, ein Verständnis rekonstruktiv erarbeitend, frei von der historistischen Manier, einen Autor durch Verweis auf einen anderen zu erhellen. T. beherrscht sein Handwerk souverän. Die schwebende Einheit von veritativer Symmetrie und epistemischer Asymmetrie von „ich- φ “- und „er- φ “-Aussagen ist sehr subtil dargestellt; die semantische Priorität der Existenz-Implikation vor dem davon absehenden Verständnis des Satzes „Ich sehe einen Hund“ ist überzeugend gegen die Auffassung gestellt, wir seien erkennend primär auf Vorstellungen statt auf die Sachen selbst bezogen; der Aufweis, daß der Möglichkeitsspielraum freier Entscheidung nicht auf den Möglichkeitsspielraum der zu erwartenden Handlung reduziert werden kann, ist ebenso gelungen wie der Nachweis, daß Heidegger das normative Element, das seinem Denken immanent ist, nie hinreichend expliziert hat. Gleichwohl sollen und müssen nun auch kritische Einwände zur Sprache kommen, die, falls ich T.s Ausführungen recht verstanden habe, den Alleinvertretungsanspruch seiner Art der sprachanalytischen Interpretation ins Wanken bringen. Die Einwände betreffen erkenntnistheoretische und ontologische Voraussetzungen.

1. *Anatomie der Sprache*: Aus der lebendigen Vielfalt, Mehrdimensionalität und Flüssigkeit dessen, was gesprochen und gehört, geschrieben und gelesen, bedeutet und aufgefangen wird, kristallisieren sich dem aufmerksamen Blick des Beobachters konstante Formstrukturen heraus: die teils bedeutungslosen, teils bedeutungstragenden, teils bedeutungsgesättigten Zeichen, die zusammen das Kollektiv „der Sprache“ ausmachen. Während sie „funktionieren“, sind die sprachlichen Ausdrücke unserem Blick entzogen, weil wir unsere Aufmerksamkeit in die Sachen investieren, die gerade zur Sprache kommen. Die Analyse der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke wird also an etwas vorgenommen, was, seinem Lebenselement entnommen, auf dem Seziertisch liegt. Dies ist unvermeidlich. Nötig ist aber das doppelt selbstkritische Bewußtsein: daß ein „sprachlicher Ausdruck“ von vornherein ein Produkt abstrahierender Konstruktion aus einem Basis-Stadium ist, in dem Gesprochenes und Sache, Sprechen/Hören und Leben eine einzige Wirklichkeit haben, – und daß zweitens jede Analyse der so thematisierten sprachlichen Ausdrücke selbst in bestimmten theoretischen Horizonten geschieht.

Im einzelnen stolpert der Leser von T.s Behauptung, daß das Selbstbewußtsein nur in seiner sprachlichen Äußerung zu fassen sei, welche wiederum die Form „ich φ “ habe, über zwei Probleme.

Erstens: Gewiß gibt es keine – intersubjektiv nachprüfbare – Aussage über „Selbstbewußtsein“, die nicht von Phänomenen ausgehen müßte, in denen das Selbstbewußtsein seinen Ausdruck und damit auch sein konkretes Dasein hat. Damit aber dieser Ausdruck als Ausdruck verstanden werden könne, werden entsprechende Erfahrungen vorausgesetzt, die zwar ohne Ausdruck nicht wären, was sie sind, die aber auch ein Sinngewicht haben, das allererst zum Ausdruck drängt, also auch „vorher“ irgendwie schon da ist. Man hat den Eindruck, daß T. die für alle Sprachtheorie entscheidende „Übergangszone“ vom vorsprachlichen zum sprachlich ausgelegten Sinn, in der sich jedes nicht in fixen Formeln schon geprägte Sprechen bewegt, übergeht und gleich fragt, wie denn die fertig vorliegenden sprachlichen Ausdrücke jene spezifische Leistung ermöglichen, die wir „Verstehen“ nennen. Damit aber steht die Bedeutung von vornherein im Horizont der richtigen Verwendung

von Sprachzeichen⁶. Verstehen ist zwar sprachlich vermittelt, aber auf die Bedeutung der Sachen gerichtet. Sachbedeutungen können bis zu einem gewissen Grade auch vor-sprachlich erfaßt sein. So kommen einem Aussagen T.s wie die folgenden doch übertrieben vor: „daß die Bedingung der Möglichkeit, auf Gegenstände bezugzunehmen, die Fähigkeit ist, *das Wort ‚ich‘* zu verwenden“ (78), – oder daß kleine Kinder nur „in dem Sinne eine Identität für sich“ haben, „daß sie sich selbst genauso numerisch identifizieren können wie andere Personen und Gegenstände, und *zwar genau dann*, wenn sie gelernt haben, singuläre Termini auf sich und andere anzuwenden“ (287)⁷.

Zweitens: Selbst wenn wir die entscheidende Rolle der sprachlichen Artikulation für die Konstitution des Bewußtseins zugeben, so bleibt doch die Frage, ob die Grundform dieser Artikulation der bestimmende Aussagesatz, „ich φ “, sei. Artikuliert sich Selbstbewußtsein nicht auch und sogar primär in der Art, die Hände zu halten, dazusitzen und die Stimme zu führen? Gewiß haben die sprachlichen Artikulationen eine unersetzliche Rolle. Aber auch diese müssen nicht die Form der Aussage haben; oft kann es auch so klingen: „Verdammt, schon wieder!“ oder „Sei herzlich willkommen“ oder „Wenn *das* kein Föhn ist...!“ Demgegenüber tritt bei Ausdrücken der Art „ich φ “ schon eine Anteilnahme an der Perspektive des Beobachters ein, was sich sprachlich darin auswirkt, daß sowohl die Sätze „ich φ “ wie „er φ “ die Form „S ist P“ haben. Zwischen reinem Ausdrucksverhalten (auch dem seiner Form nach gelernten, wie „au!“) und der objektiv formulierten Beobachtung von außen sind offenbar viele Zwischenstufen zu finden. Warum ist T. auf diese Phänomene nicht eingegangen? Wohl deswegen, weil für ihn der Begriff der Wahrnehmung = Beobachtung = Feststellung (124) im Zentrum steht, und dies wiederum von einer Idee begründeter, d. h. verifizierbarer Erkenntnis her. Weil der Satz „ich φ “ nicht nach Art empirischer Sätze durch Beobachtung auf seine Wahrheit oder Falschheit getestet werden kann, deswegen tut T. (mit Wittgenstein) gleich den großen Sprung, ihn als (jeder inneren Reflektiertheit baren) Ausdruck zu verstehen. Die Motive dafür nimmt er nicht aus dem sprachlichen Ausdruck selbst, sondern aus erkenntnistheoretischen Überlegungen: Es darf keine geistige Anschauung geben. Und gewiß: so wie wir empirische Hypothesen (in gewissem Maße) durch Empirie checken können, so lassen sich Sätze der Metaphysik nicht an einer geistigen Anschauung nachprüfen. Denn die sinnlich zugängliche Wirklichkeit, an der wir unsere Sätze messen, wenn wir „beobachten“, ist ja ihrerseits schon satzhaft konstituiert, – während uns das Geistige nicht schon gegenständlich konstituiert gegeben ist, sondern erst im Versuch, es zu interpretieren, eine Gegenständlichkeit erhält. Wie nun im Sinnlichen eine große Vielfalt von Wahrnehmungsmodi sichtbar wird, sobald man sich vom Druck befreit hat, den die Identifikation des hoch-künstlichen Verfahrens der empirischen Verifikation mit dem Begriff der Wahrnehmung schlechthin ausübte, – so wird eine Vielzahl von Erschlossenheitsmodi des Geistigen erkennbar, wenn man sich von der Idee einer beobachtbaren geistigen Idee löst. Mehr als die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung hat Wittgenstein nicht bewiesen, als er die Konstruktion einer Privatsprache zerstörte.

⁶ Daß das „Verstehen“ nicht auf ein richtig-verwenden-Können sprachlicher Ausdrücke reduziert werden kann, hat *B. Puntel* in seiner Rez. von T.s „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“ gezeigt: ZfphF 31 (1977) 420 ff.

⁷ Unterstreichungen von mir. – Ich sehe nicht, wie sich diese Behauptungen mit der vorsichtigeren Äußerung T.s verträgt, „daß die These, daß alles intentionale Bewußtsein propositional ist, nicht die weitergehende These, daß alles intentionale Bewußtsein in Sätzen artikulierbar sein muß, impliziert.“ (21)

2. *Gewichtsloses Sein*: T. möchte die Ontologie durch eine formale Semantik ersetzen. Er gibt zwar zu, daß diese Konzeption von Philosophie gewisse Grenzen habe⁸, hält sie aber für erweiterungsfähig und folglich im Prinzip für richtig. Ich meine dagegen, daß die formale Semantik zwar einen Teil der ontologischen Untersuchungen ausmachen muß, daß sie aber selbst ontologische Implikationen hat und deswegen die Frage nach dem, was eigentlich Wirklichkeit sei, nicht ablösen kann. Diese These soll an drei Beobachtungen erläutert werden.

Was sind Personen? T. antwortet, Personen seien „raumzeitliche Entitäten“ (20) oder „raumzeitliche Gegenstände“ (77) von bestimmter Art, nämlich solche, von denen man konstatieren kann, daß sie sich – in 1. Person – zu ihrem Existieren als Zu-Sein verhalten (185). Ungeachtet dieser Spezifizierung bleibt die generische Bestimmung voll in Geltung: „Wäre ein Mensch nicht etwas Vorhandenes, Konstatierbares, so würde er überhaupt nicht existieren“ (185). Die Frage nach dem Sein einer Person wird also von vornherein so angesetzt, daß sie im Horizont des Konstatierens, d. h. der sich ihrer Gegenstände reflex vergewissernden Erkenntnis steht. Damit aber ist schon entschieden: „Erkennen“ heißt hier soviel wie „als ein und dasselbe Wiedererkennen“; es ist schon festlegende Theorie und nicht mehr der Akt des ersten Kontakts mit einer Wirklichkeit. Und weiter: „Sein“ heißt hier soviel wie Gegenständlichkeit; es ist schon das theoretisch ausgelegte, nicht mehr das Sein des Seienden selbst. Daß aber das Sein des Seienden mit seiner Konstatierbarkeit formal identisch sei, ist nicht einzusehen. Beruht aber nicht der Ansatz der analytischen Philosophie auf der stillschweigenden Inanspruchnahme jener niemals bewiesenen Identität? Gewiß ist T. nicht der erste Philosoph, der den Ausdruck „das Seiende“ versteht als „das, worüber eine bestimmende Aussage“ getroffen werden kann; schon bei Aristoteles ist dieses Verständnis implizit da; und von dieser Ontologie als Gegenstandstheorie führt ein gerader Weg zur Ontologie als formaler Semantik. Wenn aber gefragt wird, warum überhaupt etwas existiere und nicht vielmehr nichts, d. h. wenn das Existieren selbst in den Blick kommt, – dann muß der Philosoph andere Wege gehen, auch dann, wenn diese in Aporien enden statt zu einer reich ausgebauten Architektur apriorischen Wissens führen. T. aber bezieht sich, soweit ich sehe, niemals auf das Existieren selbst, sondern immer nur auf das Existieren im Horizont seiner Konstatierbarkeit, d. h. in der Form des Existenzquantors oder in der Form des Existenzprädikats (176). Er steht damit in der Linie Kants und Russells, die meinten, den Sinn von „Existenz“ durch die Angabe der Bedingungen angeben zu können, unter denen etwas *als* existent behauptet werden kann, wobei sie übersahen, daß eben dafür schon ein Sinn von „Existenz“ als bekannt vorausgesetzt wird. Immerhin wußte Kant noch, daß damit nur das „Sein“ im Bereich möglicher objektiver Konstatierbarkeit getroffen ist und unterschied davon die An-sich-Dimension. T. schweigt über jene Unterscheidung und scheint damit „Sein“ als „Konstatierbarkeit“ zu verstehen. „Personen *sind* raumzeitliche Gegenstände“ heißt dann soviel wie: Personen sind als Gegenstände im räumlich-zeitlichen Koordinatennetz konstatierbar. Für das Existieren (Leben) der Personen selbst ist zwar alles, was in dieser Perspektive wißbar ist, nur ein untergeordnetes Element in der Verfolgung ihrer Ziele. Dennoch hält T. die in der Sicht des Beobachters grundlegendere Dimension der raumzeitlichen Vorhandenheit für das auch ontologisch Grundlegende⁹. Zeichen eines Behaviorismus, der aus der

⁸ Z. B. in den „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“, Frankfurt 1976, 103–104.

⁹ Man kann den Eindruck haben – obwohl T. das nirgends ausdrücklich behauptet –, daß die veritative Symmetrie der Sätze „ich φ “ und „er φ “ auch einschließt, daß jeder „ich- φ “-Satz in der Form „er φ “ verifizierbar sein muß. Da der Satz in der Ich-Form nicht verifiziert werden kann (aus semantischen Gründen), aber

positivistischen Kinderzeit der Sprachanalyse noch mitgeschleppt wird? Jedenfalls ist der Satz „Wäre der Mensch nicht etwas Vorhandenes, Konstatierbares, so würde er überhaupt nicht existieren“ (185), entweder eine grund- und sinnlose Behauptung (falls Existenz mit „Existenz“ identifiziert wird) oder eine Tautologie (falls gesagt werden soll, ein Mensch könne nur dann als existierend konstatiert werden, wenn er etwas Konstatierbares ist).

In dieselbe Richtung zielt eine andere Beobachtung. T. bemerkt, daß „Ich- φ “-Sätze deshalb nicht bezweifelt werden können, weil sie, als Ausdruckshandlungen, einer Begründung unbedürftig sind. Damit glaubt er, die Cartesische Einsicht vom Cogito-sum, durch die das Thema „Selbstbewußtsein“ ins Zentrum der Philosophie rückte, ihrem legitimen Gehalt nach rekonstruiert zu haben. Dieser Anspruch kann jedoch nicht akzeptiert werden. Denn Descartes hat die Modi des denkenden Selbstbewußtseins deutlich von den sinnlichen, bild- und gefühlhaft bestimmten, unterschieden. Während die Sätze, in denen sich das letztere ausspricht („ich sehe einen Baum“, „ich habe Schmerzen“ usw.), von nur assertorischer Evidenz sind, ist der Satz „Ich denke und insofern bin ich“ von apodiktischer Evidenz¹⁰. In ihm spricht sich ein – durch die Zweifelsbetrachtungen entbundenes – unmittelbares Bewußtsein von Existenz aus, das weise-los ist und so der semantischen Vielfalt des Welthorizonts vorausliegt. Natürlich ist der Satz nicht die Feststellung, daß ein bestimmter, schon identifizierter Gegenstand („ich“ vs. „er“) eine bestimmte Strecke des raumzeitlichen Existenzfeldes besetze. Der Satz „cogito sum“ ist das Vehikel einer Bewußtwerdung, eines staunenden Innewerdens des Denkens durch sich selbst und insofern eines Berührens des Seins selbst. Ist dies „Berühren“ (thigein) eine innere Beobachtung? Gewiß nicht! Schließt Descartes' Erkenntnistheorie in ihren solipsistischen Zügen sich in notwendiger Konsequenz an seine erste Einsicht an? Nein! Aber in der Cartesischen Besinnung ist eine Bedeutung von „Selbstbewußtsein“ entdeckt, von der das Alltagsbewußtsein nichts weiß und die doch nicht bloß die formale Struktur eben dieses Alltagsbewußtseins ist. Auf die Struktur des Selbstbewußtseins, wie es sich in Sätzen der Art „Ich habe Schmerzen“ äußert, zu reflektieren, ist gewiß interessant, wenn man ohnehin schon den Beruf eines Philosophen hat. Wenn sich aber in meditierendem Philosophieren, und nur so, ein erlernbarer Zugang zu einer tieferen Dimension der Wirklichkeit als solcher eröffnet, dann besteht weder die Verlegenheit, die Philosophie vor der naheliegenden Verwechslung mit einer formalen Einzelwissenschaft schützen zu müssen¹¹, noch die Notwendigkeit, die Suche nach Wahrheit erst durch eine pragmatische Motivation zu begründen.

Damit sind wir schon zum dritten Punkt übergegangen, der die Einheit von Theorie und Praxis betrifft. Was ist die Motivation, eine solche Art von Philosophie zu treiben? T. selbst hängt das Recht und die Notwendigkeit seiner theoretischen Philosophie an der praktischen Grundfrage „Was sollen wir tun?“ auf. Denn diese Frage, die sich jedem denkenden, seine Verantwortung übernehmenden Menschen stellt, verweise als auf ihre Vorfrage auf das Problem, wie im Bereich praktischer Sätze argumentiert werden könne; und dieses Problem sei Teil der „Frage nach dem Verstehen assertorischer Sätze“, welche ihrerseits ein Spezialfall der Frage ist, was es heiße, einen Satz und überhaupt einen sprachlichen Ausdruck

auch in der Ich-Form die Gestalt der objektiven Aussage hat, – und da Objektivität und Verifizierbarkeit sehr eng zusammenhängen, liegt dann ein Übergewicht der Perspektive der 3. Person über die der 1. Person nahe.

¹⁰ Meditationes II, 8. Vgl. *M. Guérout*, Descartes selon l'ordre des raisons, Paris 1953, I, 50–78.

¹¹ „Ich könne keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie die sprachanalytische Philosophie von der empirischen Sprachwissenschaft zu unterscheiden ist“: „Vorlesungen ... [vgl. Anm. 8]“, 17.

zu verstehen¹². Bedenkt man die große Mühe, die T. an die Ausarbeitung der bisher von ihm erschienenen Bücher verwendet hat, und bedenkt man die Tatsache, daß es sich dabei ausschließlich um Themen der theoretischen Philosophie handelt, so tut man sich freilich schwer, an die Motivation von praktischen Problemen her zu glauben. Soweit ein Beobachter hier ein Urteil wagen darf, scheint T.s Denken von zwei (immanenten) Motiven bewegt zu sein. Einerseits ist da die Lust am Klären, Abgrenzen, Ordnen, rational Durchsichtigmachen, – andererseits ein Wille zur Emanzipation. „Das Gute“ und „die Wahrheit“ sind ihm primär und prinzipiell *kritische* Ideen, in deren Licht unser faktisches Wissen und unsere faktischen Lebensinstitutionen als sehr begrenzte und z. T. falsche Realisierungen erscheinen. Deshalb greift er Hegel so erbittert an, der in seiner Staatsphilosophie die religiöse Idee der Versöhnung säkularisierte. Soweit ist T. zuzustimmen. Aber hat nicht Hegel mit seiner Kritik an einem Standpunkt, der das Sollen zum letzten Prinzip erhebt, doch etwas Richtiges und Wichtiges getroffen? Die letzten Sätze in T.s Buch (356 f., auch auf dem Umschlag zu lesen) lauten: „Die meisten vergangenen Zeitalter glaubten zu wissen, was gut ist, und die philosophischen Systeme, die in ihnen entstanden sind, glaubten geradezu sagen zu können, welches die Idee des wahrhaft guten Lebens sei. Wir haben heute diese Sicherheit verloren. Aber der Verlust kann auch ein Gewinn sein. Indem wir nicht mehr glauben, im Besitz der Wahrheit zu sein, können wir die Erfahrung des Sokrates erneuern, daß uns der Ausblick auf das Gute im Wissen des Nichtwissens gegeben ist, und in diesem Zurückgeworfensein auf uns selbst lernen wir es schätzen, daß wir nach dem wahrhaft Guten fragen können.“ Es wäre wohl unfair zu unterstellen, daß hier die konkrete Idee eines guten Lebens als etwas bezeichnet wird, das zwar gesucht werden muß, aber nicht gefunden werden darf. Aber kann denn im Nichtwissen ein Vorteil gegenüber dem Wissen, wo dieses möglich ist, liegen? Oder soll das Bewußtsein des Nichtwissens als ein Erwachen aus der Illusion bloßen Schein-Wissens, in der wir alle bis heute befangen wären, aus der aber Aufklärung einen Weg ins echte Wissen weisen könnte, gerühmt werden? Woraus aber hätte eine solche Zukunft ihre Ermöglichung? Diese könnte nur in dem liegen, was – in einem eminenten Sinn des Wortes – schon *ist*, ohne zu faktischer Buchstäblichkeit gekommen zu sein. Dieses „Schon“ aber scheint mir auszufallen, wenn man in der Weise T.s Philosophie treibt.

Meine Kritik ist lang geraten und ist doch sehr global geblieben. Daß sie lang ist, ist kein Zeichen für die Schwäche, sondern für die gute Bauweise des theoretischen Gebäudes, das T. aufgerichtet hat. Daß sie global bleibt, liegt daran, daß mir der Gesamt-Ansatz der ansonsten hervorragend durchgeführten Denkarbeit T.s einseitig zu sein scheint. Gewiß ist eine Diskussion im Bereich von Ansätzen des Philosophierens ein Unternehmen, dem es an objektiven Entscheidungskriterien mangelt. Aber ab und zu lernt man doch voneinander.

¹² „Vorlesungen . . .“, 122 f.