

## **P R E S S E I N F O R M A T I O N**

### **Laudatio Jan Philipp Reemtsma**

- Es gilt das gesprochene Wort -

### **Wie ein Neuerer den Tod gebildet**

#### **Laudatio zur Verleihung des Meister Eckhart Preises an Ernst Tugendhat**

Sehr verehrter Herr Tugendhat,  
meine Damen und Herren,  
es mag Ihnen riskant vorkommen, jemanden mit der Laudatio auf einen zwar keineswegs konventionellen, aber doch ausgesprochen traditionsverpflichteten Philosophen zu beauftragen, der ein Buch über einen Roman geschrieben hat, in dessen Zentrum ein Intellektueller steht, den zwar die Geschichte unter die Philosophen rechnet, dessen Haltung zu philosophischen Problemen aber in diesem Roman ein mehrfach variiertes „Wozu solls?“ ist – Aristippos von Kyrene nämlich, der in diesem Roman vom Verfasser – Christoph Martin Wieland – nicht nur zum intellektuellen Gegenspieler Platons gemacht wird, sondern zum Kritiker der Philosophie als Denkweise schlechthin. Wieland schrieb den Roman zu einer Zeit, als er der Kritik der Kantischen Philosophie durch Herder mit starken Worten beisprang und zu einer Kritik der aufkommenden Universitätsphilosophie überhaupt machte. In dem erwähnten Buch ziehe ich eine Linie von der Kyrenaischen Philosophie über Monatigne, Hume, Wieland, den späten Wittgenstein zu Richard Rorty und zitiere diesen zustimmend mit dem Satz, das abendländische Gespräch möge weitergehen, aber bitte ohne daß den „traditionellen Problemen der modernen Philosophie“ darin ein Platz eingeräumt werde.

Wielands Kritik der Philosophie – ja, tatsächlich „*der* Philosophie“ -, die er in seinem Roman „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen“ vortragen läßt, ist die Kritik einer Ambition. Philosophieren bedeutet ja, in gewisser Weise ambitioniert zu denken. Dieser im Grunde unphilosophische Zugang zur Philosophie über den Begriff der Ambition ist nicht nur für jemanden wie mich deshalb geeignet, weil er mich hindert, aus laudatorischer Ambition etwa die stets zu fordernde intellektuelle Redlichkeit, die laut Tugendhat nicht nur darin besteht, nicht vorzugeben, mehr zu wissen als man weiß, sondern vor allem darin, die eigene Meinungen nicht für begründeter zu halten als sie sind, über Bord zu werfen, sondern erlaubt - (so hoffe ich wenigstens zu zeigen, wenn auch nicht immer zu begründen) – auf eine Kehre im Werk Tugendhats hinzuweisen, die auf sehr charmante Weise die Verleihung speziell des Meister Eckhart-Preises zu einer Art von Notwendigkeit gemacht hat.

Ernst Tugendhat bekennt sich zu den traditionellen Problemen der modernen und nicht nur der modernen Philosophie. „Seit Sokrates und Plato“, sei die Philosophie mit zwei Fragenkomplexen befaßt gewesen: mit Begriffsklärungen habe sie es stets zu tun gehabt, und es sei ihr um „das Ganze unseres Verstehens“ gegangen. Tugendhat steht nun aber in der Tradition der sprachanalytischen Philosophie, die im Grunde zu solchen Statements nicht neigt. Tugendhat hat die sprachanalytische Methode einmal die „einzige genuine philosophische Methode“ und damit auch die „einzige adäquate Interpretationsmethode aller bisherigen Philosophie“ genannt. Während aber seine Kollegen in der Regel sich bestimmten Problemen widmen, die im Zentrum abendländischen philosophischen Raisonnements liegen mögen oder auch nicht, und sie lösen oder auflösen (auf den Unterschied komme ich noch zu sprechen), geht Tugendhat den sprachanalytischen Weg, um große Themenkomplexe der abendländischen Philosophie unter Einbeziehung der Interpretation seiner historischen Vorgänger noch einmal zu behandeln. Unter dem unscheinbaren Titel „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“

legt er die Grundrisse einer Ontologie – man denke: auf sprachanalytischer Basis! – vor, unter dem Titel „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung“ beginnend mit Fragen wie der, was wir eigentlich meinen, wenn wir über unsere Wahrnehmungen und unsere Emotionen sprechen, oder wie wir lernen „ich“ zu sagen und zu verstehen, was andere meinen, wenn sie „ich“ sagen, faßt er eine Reihe von Themen, die klassischerweise unter „Erkenntnistheorie“ behandelt werden mit ebenso klassischen Problemen wie dem der menschlichen Freiheit, des Lebens als Selbstentwurfs, der Identität zusammen und verbindet das mit äußerst eindringlichen (und instruktiven) Hegel-, Wittgenstein- und Heidegger-Interpretationen. Über zwei Jahrzehnte erstreckt sich schließlich seine Beschäftigung mit der Frage, wie ein philosophisch akzeptables Begründungsprogramm für Fragen der Moral aussehen könne. Dies führt in den „Vorlesungen über Ethik“ – wieder ein understatement im Titel – zu einer ausgearbeiteten und mit detaillierten Interpretationen vor allem Aristoteles' und Kants verbundenen eigenen Ethik, die aber nicht sein letztes Wort in der Sache bleibt. Tugendhat unterwirft sein moralphilosophisches Begründungsprogramm immer erneuten Revisionen, die für mich zum Faszinierendsten in seinem Werk gehören – nicht zuletzt deshalb, weil sie eine spezifische denkerische Tugend offenbaren: er hätschelt seine Gedanken nicht, sondern ist in der Lage, als unzureichend Erkanntes ausgesprochen rüde abzufertigen. Tugendhat lebt hier etwas vor, was ich mit Sartre so formulieren möchte: Intellektuelle sollten nicht zu solidarisch mit sich selbst sein. Daß diese Souveränität in seinem bisher letzten Buch, dem über „Egozentrizität und Mystik“ wiederum Philosophie wird, ist eine Werkbesonderheit, auf die ich eingehen muß, aber um das zu tun, muß ich etwas ausholen, und noch einmal die Grenzen laudatorischer Höflichkeit etwas strapazieren.

Wenn Tugendhat von der sprachanalytischen Methode als dem Königsweg der Philosophie spricht, und sagt, einzig mit ihr sei der Zugang zum „Ganzen unseres Verstehens“ gegeben, so macht er aber auch deutlich, daß dieser Zugang sich insofern von der philosophischen

Tradition unterscheidet, als dieses „Verstehen“ nicht über die Konstruktion eines transzendentalen Verständnissubjektes geschieht, sondern auf „eine empirisch vorhandene Sprachgemeinschaft“ zielt. Damit, so könnte man meinen, wird Philosophie zu einem Seitenzweig der Anthropologie: man klärt die kommunikativen Rahmungen der sozialen Praxen einer Gesellschaft, die die unsere sein kann, aber nicht muß. Gleichwohl beharrt Tugendhat auf dem traditionellen Anspruch der (modernen) Philosophie, eine Grundlagendisziplin zu sein. Dieser Anspruch leitet sich nicht mehr vom Gegenstandsbezug her – die klassische Vorstellung, Verbindliches über „den Menschen“ oder „das Bewußtsein“ zu sagen, gibt er explizit auf -, sondern von der Methode. An dieser Stelle könnte ein Außenstehender wie ich einwenden, dass hier eine *petitio principii* vorliege: wer sagt denn, daß die tatsächlichen Kommunikationsformen sich auf *philosophische Weise*, d.h. in diesem Falle durch das Instrument der *Begriffsklärung* angemessen aufklären lassen? Könnte es sich nicht vielleicht so verhalten, dass trotz aller Wittgenstein-Lektüre es einem, der in der Tradition der abendländischen Philosophie steht, einfach zuwider ist, Wörter bloß als Instrumente zu sehen, und er deshalb dazu neigt, den Ertrag metasprachlichen Sprechens zu überschätzen? Wie wäre es denn, wenn es eine der Eigenschaften der wirklich gesprochenen Sprache ist, sich nicht begrifflich aufklären zu lassen, und ihr Funktionieren gerade auf dieser Eigenschaft beruhte? Wenn Tugendhat sogar verlangt, philosophische Rede dürfe nicht in Metaphern sprechen, „über deren Sinn wir nicht intersubjektiv Auskunft geben können“, so müßte man ihm wenigstens hier mit Davidson entgegenhalten, daß die kommunikative Funktion von Metaphern genau darin besteht, *nicht* intersubjektiv aufklärbar zu sein. Vielleicht ist es mit der Sprache wie mit anderen Werkzeugen: man versteht sie, wenn man sie benutzt, und das Sprechen über sie ist wenigen Ausnahmesituationen vorbehalten, die ihrerseits durch praktische Notwendigkeiten definiert sind. Ist es vielleicht eine narzißtische Überschätzung der Sprache durch die professionell mit ihr Beschäftigten, ihre sehr spezielle Möglichkeit, Meta-Sprache zu werden, zur Meta-Praxis

schlechthin zu erklären? Ist nicht vielleicht die Möglichkeit der Sprache, Meta-Sprache zu werden, nur eben *eine* Möglichkeit der Verwendung der Sprache unter anderen, die keineswegs in einem hierarchischen Verhältnis zu anderen Weisen des Sprechens steht? Und ist vielleicht das Sprechen *aus eben diesem Grunde* nicht fundamentaler als irgendeine andere Tätigkeit? Das fuchst den Philologen, der ich bin, nicht weniger als den Philosophen, aber das Leben legt es nahe. Kochen versteht man nicht, wenn man die verbalen Explikationen dieser Tätigkeit analysiert – sprich die Rezepte – sondern die Rezepte verstehe ich erst dann, wenn ich kochen kann, weil die Rezepte gar nicht beschreiben, was ich tue, sondern nur ein bestimmter, sprachlich verfaßter Teil der komplexen Praxis namens „kochen“ sind, das ich niemals durch Reden-über verstehe, sondern nur wenn ich der Aufforderung „Sieh einfach zu!“ Folge leiste. Gilt Analoges nicht vielleicht auch für die Moral? Verstehe ich sie vielleicht erst dann, wenn ich sie als ein komplexes soziales Geflecht verstehe, in dem das, was in der Philosophie als Begründungsproblem angesehen wird, nur ein für die wirkliche Empirie der sozialen Praxis des Kommunizierens mit Moral gar nicht so relevanter Teilaspekt ist?

Wer das Werk Tugendhats kennt, wird bemerkt haben, daß ich schon längst wieder beim Laureaten bin. Es ist nämlich so, daß trotz seines Insistierens auf dem genuin Philosophischen sein ebenso eindeutiges Insistieren darauf, daß dieses sich auf die *empirische Sprachgemeinschaft* zu beziehen habe – philosophische Fragen also empirische Fragen seien -, das Philosophische *aus sich selbst heraus über sich hinaus* treibt. Am Beispiel der Revision des moralphilosophischen Begründungsprogramms kann man das zeigen. Aber bevor ich das tue, muß ich noch einmal einen Umweg einschlagen. Ich möchte nämlich auf einen fundamentalen Unterschied zwischen antiker und moderner Philosophie hinweisen, den wir gerne unterschlagen, wenn wir, wie wir es gewohnt sind, von der Philosophie „seit Sokrates und Platon“ sprechen. Antike Philosophie ist immer auch (und zuweilen nur) Antwort auf die Frage „Wie soll man leben?“ und zwar stets (auch) in Form des gedanklichen Selbstentwurfs. Bei der

Sophistik, bei Epikur und in der Stoa liegt das mehr oder weniger auf der Hand, aber so muß man, meine ich, auch die Philosophie des Aristoteles ansehen: sie ist der Selbstentwurf des Aristokraten als Enzyklopädist – das „thaumazein“ kommt aus der Verbindung von programmatischem Müßiggang und intellektueller Arbeit. Platons Philosophie ist die Reaktion auf das militärische Desaster Athens im Peloponnesischen Krieg, nämlich ein aus der politischen Diagnose seines spartafreundlichen Lehrers Sokrates folgendes Projekt der Bildung einer exklusiven Elite, deren Exklusivität es ist, die verbürgt, daß sie Zugang zur Wahrheit hat – man könnte es das Programm esoterischer Besserwisserei nennen. Daß die moderne Philosophie in der Regel – Tugendhat ist hier eher eine Ausnahme – sich mit Bezug zu Platon und nicht zu Aristoteles definiert, ist kein Zufall. Die moderne Philosophie entsteht im Grunde erst, als sie eine selbständige akademische Disziplin wird, und das wird sie in Deutschland mit Kant, der noch als Universitätslehrer für ein studium generale steht, als Schreiber aber für das, was die Philosophie dann ihrem Selbstverständnis nach wird: Grundlagendisziplin. Moderne Philosophie bestimmt sich durch diese – jetzt komme ich zum oben angekündigten Begriff - Ambition. Sie kann sie pflegen, weil (a) die Theologie im 18. Jahrhundert unkräftig wird und diesen Anspruch nicht mehr aufrechterhalten kann, und (b) weil aufgrund der fortschreitenden gesellschaftlichen sich ins Akademische fortsetzenden funktionalen Differenzierung außerhalb des philosophischen Seminars niemand diesen Anspruch ernstnehmen muß. Wielands Kritik „der“ Philosophie richtete sich gegen diesen Anspruch, und er verband diese Kritik mit dem historischen Rückbezug auf Platon, weil er dessen jeder Idee von Aufklärung widersprechende Vorstellung eines exklusiven Zugangs zur Wahrheit im intellektuellen Programm Kants und seiner Schüler wiederkehren sah. Er verkannte, was dem Zeitgenossen so nicht sichtbar sein konnte, daß es sich um den Prozeß der Akademisierung der Philosophie handelte, der auch bedeutete, daß sie ihr eigener Gegenstand wurde.

Seither ist Philosophie immer auch innerphilosophische Problemgeschichte. Tugendhats Arbeiten zeigen dies in exemplarischer Weise.

Aber es gibt die moderne Philosophie in zwei Grund-Varianten, die sich durch zwei gegenläufige Ambitionen bestimmen lassen. Der Mainstream läßt sich durch den Satz aus Wittgensteins Vorrede zum „Tractatus“ charakterisieren: „dass die Probleme im Wesentlichen gelöst“ werden müssen und, je nach Autor, auch seien. Zwar konkurrieren die Lösungen, aber die Ambition, die die Lösungsversuche trägt, ist dieselbe. Die andere Variante will die Probleme nicht lösen, sondern auflösen: zum Verschwinden bringen. Auch diese Ambition läßt sich mit Wittgenstein charakterisieren, sie besteht im Aufgeben aller philosophischen Ambition: „Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus‘.“ Und: „Die Philosophie (...) läßt alles wie es ist.“

Sprachanalytische Philosophie ist nicht per se der letzteren Ambition zuzurechnen, hat aber immer einen Zug ins in diesem Sinne Destruktive, weil sie den Problembereich der Philosophie radikal einschränkt. Aber gerade Tugendhat zeigt, dass der sprachanalytische Weg durchaus zu großen Konstruktionen führen kann. Destruktiv ist Tugendat vor allem als Interpret. Wenn er Heidegger sprachanalytisch aufbereitet und in seine eigene Gedankenführung integriert, so ist dies beeindruckend plausibel, nur bleibt von dem, was einen leidenschaftlichen Heidegger-Leser an seine Lektüre bindet, kaum etwas übrig. Tugendhat nennt das, was bei seinem Zugriff auf der Strecke bleibt, „sachwidrige Exzentrizitäten“, von denen es gelte, Heideggers wirkliche Einsichten zu „befreien“. Aber wenn der Ertrag der Rede vom „Sinn des Seins“, das sich nicht in der „Vorhandenheit“ erschöpfe, nur der ist, dass das Leben des Menschen eben der Gedanke, „wie will ich leben?“ begleite oder doch begleiten möge, und alle über diesen Gedanken hinauschießende philosophische Ambition bloße Exzentrizität sei – nun, hätte Heidegger sich auf diesen Gedanken eingelassen, wäre „Sein und Zeit“ ungeschrieben geblieben. Die Faszination Heideggers, die nicht zuletzt den jungen Ernst Tugendhat dazu gebracht

hat, sich nach 1945 in Deutschland niederzulassen, beruht ja gerade auf der weiter greifenden Ambition seiner Texte. Aber hier verhält sich der Tugendhat von 1979 (dem Jahr, in dem er seine Selbstbewußtseins-Schrift abschließt) wie Wielands Aristipp, der die Philosophie Platons ihres Nimbus beraubt und den Platon-Schüler Speusippos vor des Lehrers intellektuellen Exzentrizitäten – er nennt es „Schwärmerei“ – warnt. Das Problem von so mit Wittgenstein als Therapie philosophischer Probleme aufgefaßter Philosophie ist, daß das zu therapierende Denken sich nicht als therapiebedürftig auffaßt.

Wie verbindet sich die Beschränkung philosophischer Ambition, die dem sprachanalytischen Ansatz immanent ist, und die Tugendhats Umgang mit älteren Kollegen auszeichnet, mit seiner Bereitschaft, die philosophischen Probleme nicht einfach mit einem Aristippischen „Wozu solls?“ oder einem Wittgensteinschen „So reden wir eben“ aufzulösen (im Grunde: zu ignorieren), sondern ihnen zwar eine gewissermaßen abgekühlte, aber eben doch eine Lösung zu geben, also mit seiner unbestreitbaren konstruktiven Ambition? Wir können es am Beispiel des Problems der Begründung von Moral, dem Tugendhat so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, sehen.

Zunächst: worin besteht eigentlich das philosophische Problem der Begründung von Moral? Es ist nicht identisch mit der Frage, was die Leute für moralisch geboten, verboten, erlaubt halten und warum sie das (empirisch) tun – David Hume hatte so gefragt, und ist eben mehr ein Soziologe moralischer Kommunikation als ein Moralphilosoph gewesen –; es ist auch nicht identisch mit der Frage: wie motiviere ich die Leute, sich so-und-so zu verhalten? Was aber ist es dann? Es ist etwas, das sich nur binnenphilosophisch beschreiben läßt. Die Ambition der modernen akademischen Philosophie, eine Grundlagendisziplin zu sein, besteht darin, sich wie eine Art Notar vorzukommen. Sie redet den Leuten nicht in das, was sie unter und miteinander tun, hinein, aber wenn das, was sie da untereinander aushandeln, gelten soll, bedarf es der Beglaubigung. Diesem Notarsbe-



wußtsein der modernen akademischen Philosophie entspricht Tugendhats Bemühung um ein verbindliches Verständnis dessen, was wir tun, wenn wir mit Moral kommunizieren. Eine solche Bemühung könnte wie eine bloße philosophische Marotte wirken, da die wenigsten von uns zuvor zum philosophischen Notar gehen, wenn wir ein moralisches Urteil abgeben wollen. Hier ist nun bemerkenswert, daß Tugendhat die Begründung von Moral eben *nicht* von der Motivation zu moralischem Handeln trennt. Zwar insistiert er auf dem „objektiven Begründungsanspruch“ moralischer Normen, aber diese Objektivität liegt, so führt er in einer frühen Arbeit aus, in meinem vernünftigen Interesse an der Geltung dieser Normen. Bereits hier spielt der Begriff der Sanktion eine gewisse Rolle, aber er wird im nächsten Schritt hervortreten – dafür wird die Kopplung der Moral an die Vernunft aufgegeben. Ebenfalls die Idee, soziale Normen seien begründungsfähig. Allenfalls könne man angeben, warum man bereit sei, sich „der Norm und ihrer Sanktion freiwillig zu unterwerfen“. Diese Frage ist aus der semantischen Analyse des Gebrauchs von Sätzen, in denen das Wort „gut“ vorkommt, nicht zu gewinnen, und damit geht Tugendhat zu einem relativ eng gefaßten Begriff von Sprachanalyse auf Distanz. Stattdessen nähert er sich in einem nächsten Entwicklungsschritt der Humeschen Frage, was wir denn an anderen Menschen schätzen, wenn wir sie als moralisch Handelnde erleben, und kommt auf diesem Wege zur Skizze einer „Moral des wechselseitigen Respekts“. Diese Überlegungen bilden die Schwelle zu den „Vorlesungen über Ethik“. In der fünften dieser Vorlesungen stellt Tugendhat ein neues Begründungsprogramm vor – und gerade diese Vorlesung ist es, die er acht Jahre später als „völligen Reinfall“ bezeichnet. Diese harsche Selbstkritik bezieht sich sowohl auf die in den „Vorlesungen“ wieder stärker gewordene Orientierung am Konzept der semantischen Analyse, als auch auf die dort zu findende Kritik am sogenannten „Kontraktualismus“, d.h. der Vorstellung, Moral könne man verstehen als das Produkt einer imaginierten Vereinbarung wechselseitigen Wohlverhaltens. Tugendhats Einwand ist, grobgesprochen, der, daß

eine kontraktualistische Position nicht erlaube, die wichtigste Quelle moralischen Verhaltens zu verstehen: das Gewissen. Wer kein Gewissen hat – der Typus des Soziopathen lehrt das – kann schwerlich durch kontraktualistische Argumente davon überzeugt werden, sich anständig zu verhalten. Damit ist nun Tugendhat endgültig von einem traditionell philosophischen Begründungsprogramm (von mir oben als „notariell“ bezeichnet) ab- und bei einer Analyse moralischen Verhaltens angekommen, bei dem psychologische Argumente eine ebenso große Rolle spielen wie klassisch philosophische.

Den (bisher) letzten Schritt tut er in einer Sequenz von Aufsätzen zum Problem der Moralbegründung, von denen einer denn auch die Grundfrage noch einmal aufnimmt: „Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?“. Gleich zu Anfang wird deutlich, daß moralische Urteile nicht deshalb begründet werden müssen, weil die philosophische Tradition das so will, sondern weil unser kulturelles Selbstverständnis so lautet, daß wir moralische Urteile nicht unter die subjektiven Präferenzen rechnen. Und „begründen“ wird auch nicht mehr mit den Sprechakten identifiziert, die im philosophischen Seminar so heißen. In dem bisher den Gedankenweg abschließenden Aufsatz „Wie sollen wir Moral verstehen?“ finden wir, was die philosophische Seite der Gedanken angeht, ein synkretistisches Modell, in dem Utilitarismus, Kant und der zuvor noch zurückgewiesene Kontraktualismus miteinander verbunden werden, wobei Kant als ein uneingestandener Kontraktualist verstanden wird. Dieser Kontraktualismus (den Tugendhat von einer eher kruden Vorstellung vom „Kontrakt“ befreit) ist schließlich die größtmögliche Annäherung an jenen Kern der Moral, der sich schon in der Formulierung vom wechselseitigen Respekt andeutete: der „Sinn des Moralischen“ bestehe in der Idee der „Symmetrie“. Das heißt, dass Moral zu begründen so viel heiße wie zu zeigen, daß moralisches Verhalten (wie wir es verstehen) dieser Idee, die unserem Zusammenleben zu Grunde liegt (liegen sollte), dient. Faktisch bedeutet „begründen“ die in sozialer Interaktion gelernte und als Gewissen internali-

sierte Fähigkeit zur Empfindung von Empörung und Schuld, wenn gegen dieses Symmetrieideal gravierend verstoßen wird. Die Idee der Symmetrie ist aber ein historisch und kulturell kontingentes Faktum. „Auf die Frage, warum wir uns die Moral so denken müssen, kann also die Antwort nicht lauten: weil der Begriff der Moral die Symmetrie fordert, sondern nur: wir müssen es, wenn wir Symmetrie wollen. (...) Wir können uns nur auf das Wie einer Lebensweise berufen.“ Tugendhat könnte mit Anlehnung an die Wittgensteinsche Formulierung sagen: So leben wir eben. Nein, so sollten wir leben, wenn wir weiter so leben wollen. Es ist die Frage, wie wir uns verstehen wollen.

Ob man das „Philosophie“ nennen will, ist mir höchst gleichgültig – traditionelle Philosophie ist das nicht mehr, und Sie werden mir verzeihen, daß ich darüber nicht traurig bin. Diese Art kultureller Selbstreflexion ist es, die Tugendhats Arbeiten der letzten Jahre auszeichnet. Sie sind wohl neu, aber doch auch, wie alles in seinem Werk, Ergebnisse eines langen Atems, einer gedanklichen Evolution. – Aber hier muß ich kurz innehalten. Ich weiß nämlich nicht, ob Ernst Tugendhat den Weg, den ich ihn gehen sehe, selbst so beschreiben würde, wie ich das tue. Ich vermute: eher nicht. Möglicherweise gefällt ihm auch die Nachbarschaft, in die ich ihn stelle, nicht so sehr, wie sie mir gefällt. Aber das ist das Risiko, das man immer eingeht, wenn man über andere Menschen – gar über solche mit einem theorieorientierten Selbstbild – interpretierend spricht. Es ist außerdem natürlich fraglich, ob der Standpunkt, den er in seiner Moralphilosophie mittlerweile einnimmt, auf sein methodisches Vorgehen insgesamt übertragen werden kann. Zwar bezieht sich Tugendhat in seinem „Mystik“-Buch auf die menschliche Sprache als empirisch gegebene und nicht als Ort transzendenter Vorgaben, aber doch auf „die“ menschliche Sprache, das heißt auf Strukturen, die allen menschlichen Sprachen eigen sind, und die Gedanken, die er im Verlauf des Buches entwickelt, stützt er vor allem auf die Analyse der „propositionale(n) Struktur ihrer Semantik“. Allerdings folgt aus dieser Analyse die Beschreibung menschlicher Fähigkeiten – ob

man *nur* auf diesem Wege zu einer ordentlichen Beschreibung dieser Fähigkeiten gelangen kann, muß hier nicht diskutiert werden –, keineswegs die Empfehlung, welcher Gebrauch von ihnen zu machen wäre. Solche Empfehlungen gehören auch nicht in den Haushalt sprachanalytischer Philosophie. Aber genau um solche Empfehlungen geht es letztlich in Tugendhats Buch über „Egozentrität und Mystik“.

Seine Überlegungen kreisen dort immer wieder um die Frage des Verhaltens zu sich selbst, der Haltung zum Leben und, das ist dann nicht zu umgehen, zum Tod. Seinen Aufsatz „Über den Tod“ nennt er eine der wenigen Arbeiten, die „so geschrieben“ sind, „wie ich eigentlich gerne schreiben würde“ – und Sie bemerken in dieser Formulierung, daß auch die bereits früher zu beobachtende Fähigkeit zu ungewöhnlicher Selbstdistanz noch gewachsen ist. In „Egozentrität und Mystik“ tritt uns diese Fähigkeit als erlernbare Haltung entgegen. Mit diesem Buch gewinnt Tugendhat wieder, was die moderne Philosophie aufgegeben hatte (mit der Ausnahme Schopenhauers, der aber genau das macht, was auch Tugendhat unternimmt: er blickt über die kulturellen Grenzen des Abendlandes hinaus): daß Philosophie auch Lebensentwurf ist. Das Mystik-Buch ist nicht mehr „Professorenphilosophie für Philosophieprofessoren“ (obwohl Tugendhats Philosophie das auch vorher so nie war), sondern, wiewohl in der Terminologie keinen schroffen Bruch inszenierend, die Rückgewinnung einer Haltung im Medium intellektuellen Raisonnements: der Haltung der Weisheit.

Die Weisheit, die Tugendhat mit Rekurs auf den Buddhismus, aber vor allem auf den Daoismus bestimmt, ist *das Ende der Ambition*. Tugendhat wählt dafür die Metapher des „Zurücktretens“. Der Tod ist das finale Zurückgenommenwerden, und Tugendhat empfiehlt, das Zurücktreten von „seinen einzelnen Wünschen und Belangen“ bei Lebzeiten einzuüben. Montaignes Satz, daß Philosophieren bedeute, sterben zu lernen, läßt sich mit Tugendhat so umformulieren: Leben lernen heißt auch sterben zu lernen. Das „Zurücktreten“ ist in dieser Gedankenführung das Geheimnis

der Fähigkeit, sich an der Idee der Wahrheit zu orientieren, sowie der Fähigkeit, moralisch zu handeln. Beides bedeute, eine rein egozentrische Position aufzugeben. So steht denn am Ende das, was am Ende immer steht, der Tod. Intellektuelle und moralische Redlichkeit verlangen, daß man sich als sterblich verstehe und die Welt von diesem Faktum her in der Lage sei zu denken.

Melden sich hier die Studienjahre bei Heidegger noch einmal zu Worte? In einer Fußnote räumt Tugendhat dies, ein wenig erstaunt über sich selbst, ein. Aber ich glaube das nicht. In diesen Fragen kommt es vor allem auf den Denkstil und damit auch auf den literarischen Stil an. Und da könnte der Unterschied fundamentaler nicht sein. Des aus dem Katholizismus herkommenden Heidegger Reden über den Tod steht ganz in der christlichen Aura gotischer Düsternis, die Lessing in seiner Schrift „Wie die Alten den Tod gebildet“ als genuinen Feind der Aufklärung analysiert hat. Tugendhats Reden über den Tod steht in der Tradition Lessings. Keine düstere Schwärmerei, kein Tiefsinn, sondern Klarsinn. Mit diesem Buch hat Tugendhat jene Dimension der philosophischen Tradition wiedergewonnen, die die moderne Philosophie zu Gunsten ihrer Ambition, Grundlagendisziplin zu sein, aufgegeben hatte: „Philosophie“ – um die Worte Christoph Martin Wielands zu verwenden – „als Kunst zu leben und Heilkunst der Seele betrachtet“.

Daß schließlich Tugendhats Werk – vielleicht aus Anlaß des Mystik-Buches – mit dem Meister-Eckhart-Preis ausgezeichnet wird, ist eine schöne Idee. Man schreibt Meister Eckhart ein Gedicht mit dem Titel „Granum senapis“ („Das Senfkorn“) zu. Es beginnt (im Zitat des Johannes-Evangeliums) mit der Sprache:

In dem begin  
hô uber sin  
ist ie daz wort.

und endet mit der Metapher des Zurücktretens:

vorlîs ich mich,  
sô vind ich dich  
ô uberweselîches gût!

nicht *ganz* dasselbe, aber doch immerhin *nahe* genug, um als Ausklang akzeptabel zu sein.

Ich danke Ihnen für Ihre Geduld.

---

Hinweis für die Redaktion: Fotos und Texte stehen im Internet zur Verfügung  
Abdruck honorarfrei – Beleg erbeten

Identity Foundation  
c/o Pleon GmbH  
Marion Jäger-Maluche  
Bahnstraße 2, 40212 Düsseldorf  
Telefon: 0211 – 95 41 21 15  
Telefax: 0211 – 95 41 23 80  
email: Marion.Jaeger@Identity-foundation.de  
www.identityfoundation.de