

Ernst Tugendhat
Philosophische
Aufsätze

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1017

Der Band enthält die wichtigsten kleineren philosophischen Arbeiten des Autors aus den Jahren 1960 bis 1990. Sie sind unterteilt in die Rubriken Sein, Wahrheit, Praxis und Kritik.

Mit »Sein« und »Wahrheit« sind die wichtigsten Themen von Tugendhats früherer Arbeit genannt, ab ca. 1975 hat er sich weitgehend der praktischen Philosophie zugewandt. Sein Buch *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 1976 (stw 45), verstand sich als Alternativansatz zu Heideggers Frage nach der Struktur des menschlichen Verstehens. Die *Vorlesungen* orientieren diese Frage an der Sprache, Heidegger hatte sie auf das Sein bezogen. Die hier gesammelten Aufsätze zum Thema »Sein« stützen seine Heidegger gewidmeten *Vorlesungen* negativ ab: sie sollen zeigen, daß das Sein nicht nur ein falscher Orientierungspunkt ist, sondern überhaupt keine einheitliche Thematik darstellt.

Während Ernst Tugendhat seine destruktiven Überlegungen zum Sein für endgültig hält, sieht er die mehr konstruktiv gedachten Aufsätze zum Wahrheitsbegriff, die sich ebenfalls von Heidegger abstoßen, sowohl in seinen *Vorlesungen* wie in den hier abgedruckten Aufsätzen als ungeschlossen und offen an.

Die Aufsätze zur Praxis, die den Band *Probleme der Ethik* (1984) flankieren, sind noch tentativer gedacht. Unter der Rubrik »Kritik« erscheinen Rezensionen und Korreferate insbesondere zu Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Odo Marquard, Charles Taylor und Harry Frankfurt. Inhaltlich gehören auch sie weitgehend zur praktischen Philosophie.

Neben dem oben genannten Buch hat Ernst Tugendhat im Suhrkamp Verlag veröffentlicht: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, 1979 (stw 221).

Ernst Tugendhat
Philosophische Aufsätze

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

4. Auflage 2017

Erste Auflage 1992

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1017

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1992

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28617-3

Inhalt

Vorrede	7
---------	---

I. SEIN

Die sprachanalytische Kritik der Ontologie	21
Das Sein und das Nichts	36
Existence in Space and Time	67
Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage	90
Heideggers Seinsfrage	108
Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik Δ 7)	136

II. WAHRHEIT

Zum Rechtfertigungsproblem in Pindars 7. Nemeischem Gedicht	147
Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus	179
Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit	214
Die Bedeutung des Ausdrucks ›Bedeutung‹ bei Frege . . .	230
Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles	251
Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht	261

III. PRAXIS

Sprache und Ethik	275
Zum Begriff und zur Begründung von Moral	315
Der Begriff der Willensfreiheit	334
Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights	352
Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute	371

IV. KRITIK

Rezension: Wolfgang Wieland: <i>Die aristotelische Physik</i> .	385
Rezension: Klaus Oehler: <i>Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles</i>	402
Description as the Method of Philosophy: A Reply to Mr Pettit	414
The Fusion of Horizons (Gadamer-Rezension)	426
Habermas on Communicative Action	433
Korreferat zu Charles Taylor: »What is Human Agency?«	441
Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard	453
Korreferat zu Harry Frankfurt: »On the Necessity of Ideals«	464
Schriften von Ernst Tugendhat	468

Vorrede

Diese Publikation hat den Sinn, den Großteil meiner bisherigen kleineren philosophischen Veröffentlichungen besser zugänglich zu machen. Einiges bisher nicht Veröffentlichte kommt hinzu.

I.

Um den Stellenwert einiger dieser Arbeiten verständlich zu machen, will ich zuerst meine bisherige philosophische Entwicklung kurz schildern, so wie sie sich mir selbst darstellt.

Angeregt von meinem zwei Jahre älteren Schulkameraden Peter Köstenbaum, begann ich im Frühjahr 1945 mit 15 Jahren in Venezuela mit der Philosophie im Selbststudium. Meine erste Lektüre war Windelbands *Geschichte der Philosophie*. Nachdem mir meine Mutter Heideggers *Sein und Zeit* in die Hand drückte, ging ich darin ganz auf. Als ich in den letzten Dezembertagen 1945 in einem der damals üblichen zweimotorigen DC-3-Flugzeuge in die USA flog, stand für mich schon fest, daß ich in Deutschland und möglichst bei Heidegger studieren wollte, sobald die Umstände es zuließen. Schon im Hinblick darauf und weil die Philosophie damals in Stanford noch schlecht vertreten war – Davidson und Suppes kamen erst, als ich schon nicht mehr da war –, nahm ich dort klassische Philologie als Hauptfach. Mein wichtigster Lehrer war Hermann Fränkel. Daneben konnte ich bei Friedrich Spiegelberg über fernöstliche Philosophie arbeiten und las für mich in sogenannten »individual study«-Kursen Jaspers, Kant und Hegel. In den langen Sommerferien, die ich immer in Venezuela verbrachte, vertiefte ich mich in die Nachschriften von Heidegger-Vorlesungen, die ich von der Freundin meiner Mutter Käte Victorius und von meiner Tante Helene Weiß erhielt. Noch bevor ich nach Stanford ging, schrieb ich meinen ersten Aufsatz über »Vom Wesen des Leibes«, und als ich 17 war, reichte ich bei der *Neuen Rundschau* einen Artikel gegen Günther Anders' Heideggerkritik ein, den mir die Redaktion glücklicherweise wieder zurückschickte.

In Freiburg im WS 1949/50 fing ich bei Szilasi an. Er nahm mich

gleich in sein Kolloquium auf, das von den im selben Semester eingetroffenen »Münsteranern« Odo Marquard, Hermann Lübbe und Karlfried Gründer beherrscht wurde. In den folgenden 2-3 Semestern blieb ich im Kolloquium, aber wechselte meinen Schwerpunkt zu Eugen Fink, und von meinem 5. Semester an studierte ich weitgehend bei dem damaligen Privatdozenten Karl Ulmer, der intensive Vorlesungen und Seminare hauptsächlich zu Kant und Hegel hielt und bei dem ich am meisten meinte lernen zu können; ihm war die allen damaligen Freiburger Philosophieprofessoren gemeinsame Eigenschaft, Schüler von Heidegger zu sein, am wenigsten anzumerken. Natürlich nahm ich auch an den drei Seminaren »Übungen zum Lesen« teil, die Heidegger nach seiner äußerlichen Rehabilitierung als Emeritus-Professor in den Jahren 1951-52 durchführte.

Ich hätte gerne Mathematik und Physik als Nebenfächer studiert, aber nach einem Semester merkte ich, daß es bei mir dazu nicht reichte. So blieb ich bei Griechisch und Latein. Die Nebenfächer beanspruchten viel Zeit. Das Wintersemester 1953/54 widmete ich ausschließlich Pindar. Ich hatte eigentlich eine andere, grundsätzliche Arbeit vor. Als ich damit nicht durchkam, schrieb ich »zur Aufnahme ins Oberseminar«, wie das damals üblich war, den Aufsatz, der 1960 so gut wie unverändert veröffentlicht wurde (Nr. 8 des hinten aufgeführten Schriftenverzeichnisses). Ich war etwas unsicher, ob ich ihn hier abdrucken sollte. Ich tue es, weil er zeigt, daß ich schon früh gegen die geschwollenen deutschen Vorstellungen von einem Sonderbegriff von Wahrheit bei den Griechen skeptisch war; freilich fiel es mir damals noch leichter, das gegen Schadewaldt als gegen Heidegger geltend zu machen, aber der Aufsatz zeigt auch, daß ich mich von dem damals in Freiburg verbreiteten Heidegger-Jargon freizuhalten wußte und auf Klarheit drängte. Das Philosophiestudium bestand im damaligen Freiburg in einer Aufarbeitung der Klassiker der abendländischen Philosophie im Blick auf Heidegger. Das bestimmte auch meine Aristoteles-Dissertation (Nr. 1), die nach meiner Meinung noch viel Wertvolles enthält, obwohl ich mich in ihr sachlich und sprachlich weniger von Heidegger freihalten konnte als in der Pindar-Arbeit.

Daß es doch auch andere philosophische Gesichtspunkte gebe, darauf insistierten in meinen frühen Freiburger Semestern »die Münsteraner«, aber ich war damals dafür – noch dazu in der ei-

gentümlichen Ritterschen Perspektive – nicht offen. Hingegen trug mein Historiker-Freund Hans-Günter Zmarzlik in diesen Jahren viel dazu bei, daß sich meine metaphysische Verbohrtheit allmählich lockerte. Nach meiner Promotion folgte ich dem Rat von Karlfried Gründer und ging nach Münster, wo ich drei Semester blieb. Der Kreis um Joachim Ritter war damals wohl der lebendigste in Deutschland (außer den einst in Freiburg gewesenen »Münsteranern« auch Spaemann, Oeing-Hanhoff, Rohrmoser, Böckenförde und dann Kambartel, mein Freiburger Freund Malsch, Kriele und andere), und ich war politisch noch zu naiv, um den konservativen Grundton herauszuhören. Ich meinerseits wirkte als der freilich seriöse tumbe Tor, der an seinen metaphysischen Fragen festhielt. Immerhin war das erste Seminar, das ich im Aaseehaus-Kolleg hielt, wo ich über zwei Semester Tutor war, über Marx.

Neben Ritter und seinem Kreis war in Münster auch das Scholz-sche Seminar für mathematische Grundlagenforschung für mich wichtig. Ich hörte etwas bei Johann Hermes. Das war wie eine zweite, für mich zugänglichere Befreiung, und daraus ergab sich dann mein Aufsatz über Tarski (Nr. 9). Die Anregung zu diesem Aufsatz verdanke ich Ulmer.

Ulmer hatte zum Sommersemester 1958 einen Ruf als außerordentlicher Professor nach Tübingen erhalten, und so konnte ich dort eine Stelle bekommen, zuerst als studentische Hilfskraft, später als Assistent. Meine Habilitationsschrift über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger zeigt, wie orientierungslos ich damals noch war, obwohl ich die in kurzen Strichen durchgeführte Kritik und Entlarvung des späten Heidegger am Schluß dieses Buches immer noch für wichtig halte. Die Arbeit an Husserl war hart, und mit ihr verlor ich Jahre meines Lebens. Später versuchte ich in (13) und (16) zu zeigen, daß Husserl wirklich durch die analytische Philosophie überholt ist.¹ Aber meine scharfe Ablehnung der deutschen Institution der Habilitation stammt nicht nur aus der eigenen Erfahrung.

Der Wendepunkt kam Anfang 1965. Ich verbrachte ein Gastsemester an der University of Michigan in Ann Arbor. Ich besuchte viele Veranstaltungen von Kollegen. William Alston und Alvin

1 (13) wird hier nicht aufgenommen, weil dieser Text weitgehend in die *Vorlesungen* eingegangen ist: 9. und 10. Vorlesung.

Goldman waren wohl die wichtigsten. Es war eine richtige »Revolution der Denkungsart«. Als ich nach Deutschland zurückkehrte und bereits wußte, daß ich im nächsten Jahr die dritte Professur in Heidelberg übernehmen sollte, hatte ich eine vorerst noch vage, aber doch deutliche Vorstellung von dem, was ich wollte. Die ersten drei Heidelberger Jahre waren die wichtigsten. Schritt für Schritt arbeitete ich mich in das ein, was mir an der analytischen Philosophie wichtig war, und ich spürte, wie die Herkunft von Husserl und Heidegger auf einmal einen Sinn bekam, meiner Arbeit eine Richtung gab. Die deutsche Institution der Vorlesung ist für so etwas ideal: die vielgerühmte Einheit von Forschung und Lehre.

Im ersten Forschungsfreisemester – Winter 1969/70 – konnte ich eine vorläufige Ernte einfahren: die Arbeiten 13-16 stammen aus dieser Zeit. Besonders wichtig war mir die Nr. 14, weil sie mir zeigte, daß die neue Herangehensweise mir auch neue Möglichkeiten der Aneignung der vergangenen Philosophie an die Hand gab. Ich verbrachte die erste Hälfte dieser Zeit in Oxford, die andere in Berlin, wo ich sechs Vorträge über philosophische Semantik hielt. Jürgen Habermas riet mir, diese Vorträge zu veröffentlichen; »diese nicht«, dachte ich, »aber die Idee ist gut«; so verdanke ich Habermas die Anregung zu dem Plan, meine Gedanken in der Form einer Vorlesungsreihe zu veröffentlichen: mir war deutlich geworden, daß ich ein systematisches Buch zur philosophischen Semantik, wie ich es mir zunächst gedacht hatte, nicht zustande brächte.

Inzwischen war die Studentenbewegung in Gang gekommen. Sie kostete mich nicht nur viel Zeit – ich war 1971-73 für zwei Jahre Dekan an der unruhigsten Fakultät in der in Heidelberg unruhigsten Zeit –, sondern ich wurde von ihr auch tief beeindruckt und beeinflußt. Die Unzufriedenheit vieler Studenten mit einer nur theoretischen Philosophie griff auf mich über, und so kam ich zu dem etwas bizarren Entschluß, mich für 3-4 Jahre von der Universität zurückzuziehen, um mich in Sozialphilosophie und Politikologie einzuarbeiten (ich bildete mir ein, das mit der Lehre nicht verbinden zu können). Es war ein reiner Glücksfall, daß mir, als ich meine Professur schon gekündigt hatte, Habermas eine Stelle in seinem Arbeitsbereich des Starnberger Max-Planck-Instituts anbot.

Die Starnberger Jahre – 1975-80 – waren menschlich wie sachlich

eine glückliche Zeit. Aber weder habe ich mich als Mitglied einer Arbeitsgruppe besonders bewährt noch habe ich das getan, was ich eigentlich gewollt hatte, zu lernen, die philosophische Arbeit mit der empirischen Welt zusammenzubringen. Statt dessen schrieb ich meine *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* zu Ende und redigierte nachher meine letzte Heidelberger Vorlesung zu dem Buch *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*.

Es war mir von vornherein klar gewesen, daß ich die Universitätslehre nur unterbrechen wollte – ich verstand mich immer primär als Lehrer und werde das auch nach meiner Pensionierung tun –, und so war mein Weggang von Starnberg nach Berlin im Jahr 1980 unabhängig von der nachherigen Auflösung des Starnberger Instituts. Etwa 1978 begann ich – in Auseinandersetzung mit Habermas und in Anknüpfung an eine Vorlesung zu diesem Thema aus dem Jahr 1967/68 – mit meinen immer erneuten und immer erneut verworfenen Versuchen zur Ethik. Zwischen 1983 und 1986 habe ich mich hauptsächlich in der Friedensbewegung und im Kampf gegen die Verschärfung des Asylrechts engagiert, so daß es kaum zu produktiver philosophischer Arbeit kam. In der Vorlesung des Wintersemesters 1986/87 unternahm ich jedoch noch einmal eine äußerste Anstrengung, die Bastion zu stürmen, scheiterte aber erneut. Das mag einer der mehreren Gründe gewesen sein, warum ich anschließend auf die Nase fiel. Erst Anfang 1989 kam ich wieder zu vollen Kräften.

II.

Ein guter Teil der Aufsätze, die ich unter die Überschrift »Sein« gestellt habe – (11), (14), (17) und (40) –, bilden eine Einheit. Um zu verstehen, wie sie unter sich und wie sie mit meinen *Vorlesungen* zusammenhängen, muß man von (11) ausgehen. Dieser Kongreßvortrag war die überarbeitete Fassung meines Tübinger Habilitationsvortrages und meiner Heidelberger Antrittsvorlesung, stammt also aus der Zeit, in der ich mit der analytischen Philosophie gerade erst in Berührung gekommen war. Schon Jahre vorher hatte ich über die Frage nach der Einheit des Seinsbegriffs gegrübelt. Wenn sie nicht einsichtig zu machen war, ist Heideggers »Wiederaufnahme« »der« Seinsfrage schon aus diesem Grund ver-

fehlt. In (11) versuchte ich nun das Wort »nicht« – das »nicht« gewissermaßen als Spiegelung der »Position« (so hatte Kant vom Sein gesprochen) – als dasjenige Wort festzumachen, in dem uns in der Sprache das faßbar wird, was von den Philosophen mit »Sein« intendiert worden war. Dabei unterlief mir, wegen der damaligen Unkenntnis von Frege, ein kapitaler Fehler: Frege hat konklusiv gezeigt, daß die Negation sich immer auf den sogenannten propositionalen Gehalt bezieht und nicht auf einer Ebene mit dem Behauptungsmoment – der »Position« also – steht und daß daher die traditionelle Gegenüberstellung von verneinenden und bejahenden Urteilen, wie sie z. B. in Kants Urteilstafel gegeben ist, nicht zu halten ist. (Merkwürdigerweise hat mich niemand in der versammelten deutschen Philosophieprofessorenenschaft auf diesen Fehler aufmerksam gemacht. Ich sehe das wie ein Indiz des mangelnden Niveaus der deutschen Nachkriegsphilosophie. In einem angelsächsischen Auditorium hätte man mir das nicht durchgehen lassen.)

Das Ergebnis läßt sich so formulieren: wir haben überhaupt kein Wort – weder »ist« noch »nicht« –, in dem das zum Ausdruck kommt, was unser Verstehen einheitlich bestimmt. Die Alternative ist natürlich nicht: wir haben vielleicht kein Wort, aber die Sache (welche Sache?); sondern: wenn sich menschliches Verstehen – und das kann zunächst nichts anderes heißen als sprachliches Verstehen – überhaupt einheitlich fassen läßt, dann durch eine variable, aber als solche noch einheitliche *Struktur*. Das war denn auch die Leitidee meiner *Vorlesungen*, ohne daß mir der Zusammenhang damals so klar war, daß ich schon hätte sagen können, daß dieser Versuch die Alternative zu der gescheiterten Bemühung von (11) war, Heideggers Frage zu rehabilitieren. Charles Kahn meinte nun in seinem Buch über »Sein« im Griechischen (1973), daß es wegen dem inneren Zusammenhang der Momente dieser Struktur gerechtfertigt sei, das eine Wort »Sein« zu verwenden. Nachdem ich auch das in (34) verneint habe, scheint mir »die« Seinsfrage als eine Orientierung für ernsthafte Untersuchungen endgültig ihren Sinn verloren zu haben.

Daß ich meine *Vorlesungen* Heidegger gewidmet habe, ist als eine unverbindliche Verbeugung belächelt worden. Zu Unrecht, wie ich meine. Die *Vorlesungen* stellen einen Versuch dar, Heideggers Frage nach der einheitlichen Struktur des Verstehens in neuer Weise aufzunehmen, sie wären daher ohne meine Anknüpfung an

Heidegger nicht denkbar gewesen. Freilich scheint, wenn wir nicht mehr die Orientierung an *dem* Sein haben, die Frage nicht mehr so aufregend zu sein. Auch konnte ich (auf S. 517f.) nur behaupten, daß die drei Momente Proposition, Negation und Übereinstimmungsposition (entweder behauptend oder imperativisch) für einen weiten Bereich der Sprache gelten, nicht für alles Verstehen überhaupt. So muß ich nachträglich sagen, daß mein Alternativversuch zu Heideggers Seinsfrage auch dazu führte, aus dieser die Luft zu nehmen. Warum soll man es eigentlich noch so spannend finden? Daß ich mich nach 1975 der praktischen Philosophie zugewandt habe, hing also nicht nur mit neuen Interessen zusammen, es lag auch daran, daß die theoretische Philosophie ihr Interesse für mich verloren hat.

Für Heidegger haben sich freilich mit der an einem angeblichen Sein orientierten Frage nach der Struktur des Verstehens zwei weitere Schwerpunkte verbunden: erstens (in *Sein und Zeit*) die Frage nach dem besonderen Sein des Menschen, welches als ein Sonderfall dessen angesehen werden muß, was man als »zeitliche Existenz« bezeichnen kann und demjenigen Sprachgebrauch entspricht, in dem wir von etwas sagen »es existiert von dann bis dann«; zweitens (nach *Sein und Zeit*) eine besondere Art von Existenzsätzen, die Carnap als externe Existenzsätze bezeichnet hat, Sätze wie »wie wunderbar, daß es überhaupt etwas gibt« (vgl. Heidegger, *Wegmarken*, S. 103; Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, S. 14). Heidegger hat natürlich nie zu zeigen versucht, wie diese verschiedenen Schwerpunkte zusammenhängen, noch weniger freilich, wie der Sinn dieser beiden Verwendungsweisen von »ist« zu verstehen ist. Dem Problem der zeitlichen Existenz ist (17) gewidmet, und der Herausstellung der Bedeutung einer extremen Ausformung externer Existenzsätze innerhalb Heideggers Denken der Aufsatz (14). Aber beide Bedeutungen sind bis heute vollkommen ungeklärt. Wie ein externer Existenzsatz heute zu verstehen ist, habe ich nicht zu klären versucht. Die Sätze, in denen zeitliche Existenz zum Ausdruck kommt, habe ich in (17) zu klären versucht, bin jedoch ins Schlittern geraten, wie man an der hin und her pendelnden Wiederaufnahme in den Vorlesungen S. 468 und in der *Propädeutik* S. 197-199 sehen kann, und das Problem ist meines Wissens auch von niemand anderem geklärt worden.

Erst als ich in diesem Jahr noch einmal in Tokyo über Heideggers

Seinsfrage reden konnte, hatte ich Gelegenheit, den Fehler von (11) öffentlich herauszustellen und den Zusammenhang der verschiedenen Problemaspekte von 11, 14 und 17 deutlich zu machen. Erst in diesem Aufsatz (40) habe ich zusammenfassend gesagt, warum man die Akten über Heideggers Seinsfrage schließen kann und welches doch noch weiterweisende offene Fäden sind. Natürlich wäre jetzt der weitere Schritt, warum eine so wichtige Figur wie Heidegger sich überhaupt glaubte am Wort »Sein« orientieren zu müssen.

III.

Für die Aufsätze, die unter den übrigen Titeln gesammelt sind, läßt sich kein einheitlicher Zusammenhang beanspruchen. Die Thematik der Wahrheit hat mich über viele Jahre mehr als irgend etwas anderes beschäftigt, und hier war meine Arbeit auch konstruktiv und nicht nur destruktiv wie beim Seinsbegriff, aber die Problematik hat sich dabei zerfrant, und ich verfolge sie zur Zeit nicht mehr. Die wichtigsten Endpunkte der Fäden finden sich nicht in den Aufsätzen, sondern in den beiden Büchern, in den *Vorlesungen*, wo Wahrheit in ihrer Relevanz für die Struktur des Verstehens thematisiert wird (vgl. hauptsächlich die 15., die 27. und die 28. Vorlesung, und vgl. auch mein Kapitel über »Wahrheit« in der *Propädeutik*, wo ich auch meine zu schwache Interpretation von Tarski in (9) richtigstelle) und in *Selbstbewußtsein und Selbstimmung*, wo ich auf S. 295 f. das schon in (2) vertretene, an Husserl anknüpfende Konzept einer verantwortlichen Existenz durch eine komplex zu verstehende Wahrheitsfrage definiere.

Hingegen hat (9) inzwischen für mich kein sachliches Gewicht mehr, verdient aber gleichwohl, in diese Sammlung aufgenommen zu werden. Die mit der Orientierung an Husserl zusammenhängenden Fehler in (10) sind offensichtlich, doch finde ich, daß dieser Aufsatz noch Gedanken enthält, die in anderer Weise aufgenommen zu werden verdienten. (12) habe ich hier nicht aufgenommen, weil dieser Aufsatz lediglich einen zentralen Abschnitt aus (2) wiedergibt. Immerhin war dieser Aufsatz insofern wichtig, als Heidegger selbst ihn noch im Manuskript gelesen hat und auf ihn hin eine seiner seltenen Korrekturen vorgenommen hat, doch

hat er es nicht über sich gebracht, mich dabei zu erwähnen (»Zur Sache des Denkens«, Tübingen 1969, S. 76 f.).² Ich hatte Heidegger, nachdem ich ihm das Manuskript geschickt hatte, 1966 besucht und wir hatten ein für seine Verhältnisse sehr offenes Gespräch. Außerdem schenkte er mir zum Antritt meiner Heidelberger Professur den Bonitzschen Aristoteleskommentar, der ihm von Paul Natorp zu seiner eigenen ersten Professur in Marburg 1923/24 geschenkt worden war.

(15) ist eher ein Fremdkörper in dieser Abteilung, gehört aber doch am ehesten hierher. Dieser Aufsatz handelt nicht von der Wahrheit, wohl aber von der Relevanz von Wahrheit für das Verstehen von Sinn und Bedeutung. Ich habe dieses Papier im Herbst 1969 in Oxford vorgetragen. Michael Dummett hat das fast gleichlange Korreferat gehalten und sich dann auch in seinen Frege-Büchern mit dem Aufsatz auseinandergesetzt. So kommt es, daß ich in England als »der Verfasser eines Frege-Aufsatzes« bekannt geworden bin.

Den Aufsatz über philosophische Methode (Nr. 29) konnte ich in der Gliederung dieser Sammlung nicht sehr passend unterbringen. Er handelt ja nicht geradezu von Wahrheit. Er steht in einem Kontext mit den Überlegungen am Anfang meiner *Vorlesungen* und Gedanken zur deskriptiven Methode der Philosophie in meinem Korreferat zu Mr. Pettit (Nr. 16). Er geht auf zwei spanische Vorträge zurück, die ich 1984 auf einem deutsch-lateinamerikanischen Kolloquium in Villa de Leiva (Kolumbien) gehalten habe, das dem Thema »Philosophische Methoden« gewidmet war.³

IV.

In der Sektion zur praktischen Philosophie muß ich zunächst erklären, warum ich mehrere Aufsätze weggelassen habe. Die Aufsätze 19 und 21 habe ich bereits in meine *Probleme der Ethik* (6) aufgenommen; insbesondere zu der Rawls-Kritik stehe ich noch voll (ich habe eine positive Darstellung von Rawls in meinem Beitrag zu der »ZEIT-Bibliothek der 100 Sachbücher«, Frankfurt 1984, S. 360-63 gegeben).

2 Vgl. K.-O. Apel, *Transformationen der Philosophie* I, S. 42, Anm. 62.

3 Sie sind abgedruckt in *Cuadernos de Filosofía y Letras*; VII, 1-2, Bogotá 1984.

(20) ist aus einem anderen Grund nicht aufgenommen. Dieser Vortrag, auf einem juristischen Kongreß 1978, ist aus der Zusammenarbeit mit Ulrich Rödel und Günther Frankenberg am Max-Planck-Institut über Entwicklungsstufen des modernen Rechts entstanden. Diese gemeinsame Arbeit hatte eine mehr empirische Komponente, die zu dem Werk von Frankenberg und Rödel *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz* führte (Frankfurt 1981): eine Untersuchung zur Entwicklung der Rede- und Pressefreiheit in den Vereinigten Staaten. Gemäß den am Starnberger Institut bestehenden Vorstellungen sollte sie aber auch strukturell überhöht werden, und das sollte hauptsächlich mein Part sein. Im Arbeitsbereich Habermas des Instituts gab es damals eine Art Gruppenwahn zugunsten einer Piaget- und Kohlberg-artigen Entwicklungstheorie des moralischen Bewußtseins. Ich fand diese Vorstellung nicht überzeugend, aber widerlegen konnte ich sie auch nicht. Und so übernahm ich sie in (20) gewissermaßen hypothetisch: eine Entwicklungstheorie dieses Stils einmal vorausgesetzt, müßte man zu einer Entwicklungstheorie der modernen Moral kommen, wie ich sie im 2. Teil dieses Aufsatzes ausführte. Seine philosophischen Fähigkeiten in solcher Weise hypothetisch-instrumentell einzusetzen, widerspricht eigentlich den wissenschaftlichen Standards, und deswegen würde ich diesen Aufsatz lieber verleugnen. Niemand hat das von mir erwartet, aber man verbiegt sich leicht von selbst.

(22) war mein erster Begründungsversuch der Moral nach dem unzureichenden früheren Ansatz in den *Vorlesungen* (S. 107 ff.). Er ist 1978 geschrieben worden und wird hier zuerst im deutschen Original veröffentlicht. Er scheint mir immer noch einige wichtige Aspekte zu enthalten, obwohl ich damals bald merkte, daß der grundsätzliche Begründungsgesichtspunkt unhaltbar war. Die prädikative absolute Verwendung von »gut« meinte ich im Sinn von »unparteiisch gut für alle« interpretieren zu können. Später wurde mir deutlich, daß das eine im Grunde arbiträre Setzung war, aber der Fehler lag tiefer, nämlich in dem Vorurteil, man könne die Ethik sprachlich – und, so meinte ich gegen Habermas, semantisch – begründen. Seither stand für mich fest: eine Begründung der Moral kann weder analytisch sein (synthetisch apriori natürlich schon gar nicht) noch empirisch, sondern sie muß voluntativ abgestützt sein; ich begann mich in dieser Hinsicht stärker an Hume als an Kant zu orientieren. Dem Apel-Habermas-

schen Ansatz muß man den Vorwurf machen, daß er sich für die apriori-analytische Version entschieden hat, auch wenn er das Apriori-analytische »pragmatisch« umdeutet. Hier galt seither für mich der triviale Grundsatz: jede moralische Norm ist inhaltlich, und nichts Inhaltliches (Substantielles) läßt sich als gesollt analytisch begründen.

Die nächsten beiden Neuansätze in der Begründungsfrage der Moral machte ich im Anschluß an meine erste Berliner Vorlesung im Sommersemester 1980 in den drei Christian-Gauß-Seminars in Princeton im Jahr 1981 (»Probleme der Ethik«) und in den im selben Band veröffentlichten Retraktionen 1983, die wesentlich weiter führten, sich von der kontraktualistischen Position der »3 Vorträge« freimachten, aber ihrerseits unkonklusiv blieben. Wie ich die Auffassung des Ansatzes von 1978 (Nr. 22) in den »3 Vorlesungen« veränderte, läßt sich gut an Hand der ersten Vorlesung sehen: das Prädikat »gut für alle« wurde ersetzt durch ein offenes »Begründungsprädikat«, und das führte dann weiter zu einer grundsätzlichen Revision. Dann kam die schon erwähnte Vorlesung 1986/87. Hier versuchte ich den Neuansatz der Retraktionen zu systematisieren. Die Position, die sich mir dabei ergab, stellte ich auf einem kleinen Kolloquium im August 1987 in Lima in einem Papier »A New Conception of Moral Philosophy« vor, das demnächst auf Spanisch erscheinen soll. Diesen Ansatz trug ich dann auch in drei Vorträgen an der Universidad Simón Bolívar in Caracas im September 1987 vor, sowie in vier Vorlesungen an der Columbia University in New York im November. Die substantielle Kritik, die ich an der Columbia University erfuhr, trug wesentlich dazu bei, daß mir die Schwächen auch dieses Ansatzes jetzt als so gravierend erschienen, daß ich die für April 1988 vorgesehenen »John Locke Lectures« in Oxford absagte.

Ein Dokument der nun folgenden Zwischenzeit ist (27). Diesen Aufsatz schrieb ich im Bewußtsein, daß ich die entscheidenden Fragen offen ließ. Aus ihm ist aber zu ersehen, wie die Position dieser Zeit (1986-88) ungefähr aussah. Besser geglückt erscheint mir der etwas später entstandene Vortrag (28), den ich auf den Römerberggesprächen 1989 hielt, weil er die Begründungsfragen offen läßt und in dieser Frivolität besser gelungen ist. Hingegen steht das ältere (25), das auf der 1. Ringbergkonferenz für Moral vorgetragen wurde, noch den Retraktionen sehr nahe und enthält kaum etwas, woran mir jetzt noch liegt.

Die 2. Ringberg-Konferenz im Juli 1990 gab mir Gelegenheit, einen neuen, wie mir scheint aussichtsreichen Ansatz zu machen, in dem ich das Konzept des Wintersemesters 1966/67 weiterführe und Fehlerhaftes, was mich damals behinderte, abgeworfen habe. Diese Skizze erscheint in dem Sammelband von Edelstein und Nunner-Winkler, *Moral und Person*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1993, stw 1047). Mit diesem Ansatz hoffe ich, daß mir ein zweiter Anlauf in meiner letzten Berliner Vorlesung im Wintersemester 1991/92 gelingen wird. Wenn alles nach Wunsch geht, soll daraus ein dritter Suhrkamp-Vorlesungsband entstehen.

v.

Zu der Abteilung »Kritik«, die Rezensionen und Korreferate enthält, habe ich nur zu bemerken, daß ich zwei Rezensionen – (9) und (34) – wegen ihrer engen Zugehörigkeit zur Wahrheits- und zur Seinsproblematik in die entsprechenden Abteilungen gestellt habe. Die zwei frühen Rezensionen (30) und (31) schieden wegen Unwichtigkeit aus. Hingegen scheint mir (33) noch einen Wert zu haben wegen der in ihm enthaltenen Interpretation von IX,10 der aristotelischen Metaphysik.

Berlin, im Sommer 1991

Ernst Tugendhat

I. Sein