



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Ernst Tugendhat und die intellektuelle Redlichkeit“

Verfasserin

Agnes Leyrer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Februar 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuerin:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Elisabeth Nemeth

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis.....	10
Einleitung.....	11
Hauptteil	23
1. Quelle: <i>Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie</i> (2003).....	23
Verortung und „Einbettung“ des Themas in <i>EuM</i>	25
„ich“	26
„gut“.....	28
„wichtig“.....	30
Überleitung zur intellektuellen Redlichkeit.....	33
Die intellektuelle Redlichkeit gemäß <i>EuM</i> :	
eine „Tugend des Adverbiellen“ – Einführung	34
Enger Sinn und weiter Sinn der intellektuellen Redlichkeit	36
Zum Tugendbegriff.....	37
Ein kleiner Exkurs zur aristotelischen Tugendlehre.....	39
Nachtrag: verschiedene Verwendungsweisen von „gut“ – drei Arten des	
Handlungsguten.....	41
„Prudentiell gut“	43
„Moralisch gut“	45
Eine Andeutung zu John Rawls und § 66 der <i>Theorie der Gerechtigkeit</i>	46
Zurück zum Moralischen bei Tugendhat.....	47
„Adverbiell gut“.....	49
Ein kleiner Exkurs zu „technisch gut“ bei Georg Henrik von Wright.....	51
Zurück zum adverbiell Guten: Skala der Vorzüglichkeit, Präferenzordnung.....	52
Ein – doch nicht so kleiner – Exkurs: Iris Murdoch und die	
„scale of excellence“.....	55
Zurück zur Skala bei Tugendhat: Intersubjektiver Maßstab als Gemeinsamkeit	
von adverbiell Gutem und moralisch Gutem.....	58
„Spezifizierung“ der intellektuelle Redlichkeit als „Tugend des Adverbiellen“.....	59
Erneut ein Exkurs zu von Wright: „gegen die 'verdunkelnden Auswirkungen“.....	60
Zurück zur intellektuellen Redlichkeit als „Tugend des Adverbiellen“.....	62
Das (adverbiell) Gute als Grundbegriff und Ziel dieser Tugend.....	63
Die Suche nach dem Motiv für die intellektuelle Redlichkeit.....	64
Exkurs 1 zu „etwas um seiner selbst willen tun“: Rawls und das	
„Aristotelische Grundprinzip“.....	65
Exkurs 2 zu „etwas um seiner selbst willen tun“: Sennett und Handwerk.....	67
Weiter auf der Suche nach dem Motiv: das – oder zumindest ein – Gegenmotiv.....	67
Das Motiv: die Furcht vor Scham.....	69
Exkurs: das Konzept der Scham bei Gabriele Taylor.....	71

Zusammenfassend und abschließend zur intellektuellen Redlichkeit gemäß <i>EuM</i>	73
2. Quelle: <i>Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger</i> (1967).....	75
Einführende Hinweise.....	75
Meinen, behaupten und der Wahrheitsanspruch.....	77
Zurück zu <i>Wb</i> : die „zweiseitige Motivation“ und das Interesse an (Un-) Wahrheit.....	79
Edmund Husserl, die „Bereitschaft zur Rechenschaft“ und (Selbst-) Verantwortlichkeit.....	79
Martin Heidegger, die „Verdeckungstendenz“ und der „Ruf des Gewissens“.....	82
Abschließende Bemerkungen zu <i>Wb</i> und Überleitung zu <i>AsM</i>	88
3. Quelle: „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“, in: <i>Anthropologie statt Metaphysik</i> (2007).....	91
Einführung in das Thema.....	91
Methodische Vorbemerkung – Rekurs auf den Sprachgebrauch.....	92
Ein erster Exkurs zu Max Weber: „Sich-Rechenschaft-Geben“.....	94
Ein weiterer Exkurs: Friedrich Nietzsche und der „Wert der Wahrheitsfrage“.....	97
Der „Wert der Selbsterkenntnis“ – „sich selbst durchsichtig werden“.....	101
Doch kein – „echter“ – Fall von intellektueller Redlichkeit: Tätigkeiten gerne um ihrer selbst willen (gut) vollziehen?.....	102
Sokrates, das Rechenschaft-Geben und die Frage nach dem „guten Leben“.....	104
Intellektuelle Redlichkeit in sozialem (formalem) Sinn und in substantiellem Sinn.....	106
Tugendhats Rückblick auf seine drei bisherigen Versuche.....	108
Versuch eins, 1967: <i>Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger</i> : das Interesse an Wahrheit aus Verantwortung.....	109
Versuch zwei, 1994: ein nicht mehr erhaltener Vortrag: das (pragmatische und nicht-pragmatische) Interesse an Realität.....	110
Ein Exkurs zu Stefan Gosepath und seiner „Theorie theoretischer und praktischer Rationalität“.....	110
Zurück zu Tugendhats Vortrag von 1994 und dem Interesse an Wahrheit bzw. Realität.....	113
Versuch drei, 2003: <i>Egozentrität und Mystik</i> : der soziale Wert.....	115
Die (drei) Motive für intellektuelle Redlichkeit.....	116
Ein Vorblick.....	116
Zur Erinnerung: die intellektuelle Redlichkeit als Haltung, Tugend und Disposition.....	118
Die intellektuelle Redlichkeit als selbstbezogene und/oder soziale Tugend.....	119
Ein kleiner Exkurs: „Aufrichtigkeit“ und „Genauigkeit“ („Begründetheit“) in Anknüpfung an Bernard Williams.....	120
Das soziale Motiv.....	122
Das pragmatische Motiv.....	125
Das dritte Motiv: das Interesse an Realität und Wahrheit als Selbstwert.....	128
Abermals zur Gegenmotivation: vage Meinungen und Ausblenden	

der Realität.....	130
Francisco de Goyas „Flug der Hexen“.....	132
Gegen die Faulheit der Vernunft und affektive Besetzungen.....	134
Ein kleiner Exkurs: Kant, die Aufklärung und die Mündigkeit (gegen Faulheit und Feigheit).....	134
Zurück zum dritten Motiv, dem Selbstzweck. Das Problem der zweiseitigen Motivation.....	136
Ein zweiter knapper Exkurs zu Max Weber: Die „Entzauberung der Welt“.....	140
Das Interesse an Realität und die sich klar zu machende Evidenzlage.....	141
Der Glaube an die Existenz Gottes als Spezialproblem für die intellektuelle Redlichkeit als Selbstzweck.....	143
Religion, Glaube und Mystik.....	144
Das Dilemma des religiösen Gottesbezugs: zwischen Bedürfnis und (Un-) Realisierbarkeit.....	144
Exkurs: Pascals Argumentation („Wette“) in den <i>Pensées (Gedanken)</i>	149
Zurück zu Tugendhat, der Evidenzlage sowie einem abermaligen Verweis auf Gosepath.....	150
Abschließend zur intellektuellen Redlichkeit gemäß <i>AsM</i>	153
4. Weitere Nennungen und Kontexte von „intellektueller Redlichkeit“.....	155
Eine konsequente Position und Argumentationsweise als „Erfordernis der intellektuellen Redlichkeit“ (in: <i>Nachdenken über die Atomkriegsgefahr</i>).....	155
„Klarheit über sich selbst und sein Verhalten zu gewinnen“ – „wenn wir uns nichts vormachen wollen“ (in: <i>Vorlesungen über Ethik</i>).....	157
Die „Tiefendimension der Wahrheit“ und die „Spannung zwischen 'so zeigt es sich' und 'so ist es wirklich'“ (in: „Wir sind nicht fest verdrahtet“, <i>Aufsätze 1992-2000</i>).....	159
Wissen wollen, „woran man ist“. Innere Wahrhaftigkeit (in: „Wissenschaft und Wolken“.....)	161
Erneut zu der Spannung zwischen intellektueller Redlichkeit und religiösem Gottesglauben (in: „Über Mystik“ und „Über Religion“, <i>Anthropologie statt Metaphysik</i>).....	163
Schlussbemerkung	167
Zitierte Literatur und Quellennachweis.....	169
Anhang.....	183
Zusammenfassung / Abstract.....	183
Lebenslauf.....	184

VORWORT

Ich erlaube mir vorab persönliche Hinweise zu meiner Themenwahl: konkreteren Bezug zu und intensivere Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat hatte ich – erst, aber immerhin – seit der Teilnahme an einem von Prof. Nemeth gehaltenen Seminar¹. Im Zuge dieser Lehrveranstaltung habe ich Tugendhat sozusagen „von hinten“ und gewissermaßen atypisch kennengelernt, nämlich anhand seiner späten anthropologischen Werke. Dies mag von Vorteil gewesen sein, da mich der offene Duktus der Spätwerke zum damaligen Zeitpunkt vermutlich mehr angesprochen hatte als seine „klassischen“ Werke, wie beispielsweise die *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie [Vsa]*, die ich nun freilich für zugänglicher halte als damals, und „mit anderen Augen“ lese².

Bei meiner „Suche“ nach einem Diplomarbeitsthema im Sommer 2010 merkte ich nach einer gewissen Orientierungsphase bald, dass mich ein Themenbereich besonders beschäftigte und ich immer wieder darauf zurückkam. Er hatte vage und grob etwas zu tun mit „(intellektueller) Redlichkeit“, „Integrität“, „Rechtschaffenheit“, aber auch mit dem sokratischen „Nichtwissen“³. Zunächst „tastete“ ich mich noch bei verschiedenen Autoren „herum“, um schließlich bei einem bestimmten Philosophen und konkreteren Thema „anzukommen“ und „fündig“ zu werden: die intellektuelle Redlichkeit bei Ernst Tugendhat. Das Thema hatten wir im Seminar gestreift, und schon dort hatte es mich in besonderer Weise gefesselt, auch wenn meine Vorstellung davon damals durchaus vage bis nicht ganz treffend waren.

Zunächst hatte ich jedoch gewisse, wohl als „irrational“ zu bezeichnende „Hemmungen“ und Vorbehalte, über einen zeitgenössischen, lebenden Autor zu schreiben: in Hinblick auf die „Unabgeschlossenheit“ seines Schaffens, aber auch in Anbetracht der zwar höchst unwahrscheinlichen, prinzipiell aber doch bestehenden Möglichkeit der Kenntnisnahme meiner Arbeit, besonders in diesem Fall: den Anspruch der adäquaten Darstellung und des „Gerech-Werdens“ empfinde ich bei Tugendhat und diesem Thema besonders groß, auch wenn er natürlich bei jedem Autor und Thema gleich groß sein sollte. Es erscheint mir dabei geradezu ironisch und seltsam verdreht, zugleich doch auch wieder passend und „symptomatisch“, mich für dieses Thema entschieden zu haben, angesichts einer gewissen Diskrepanz zwischen meiner

1 „Elemente philosophischer Anthropologie – Philosophische Anthropologie als 'erste Philosophie'?“ im Sommersemester 2009 an der Universität Wien.

2 Umgekehrt sollte man sich von Tugendhats spätem, „offenen“ Stil auch nicht täuschen lassen und die Spätwerke nicht leichtfertig unterschätzen, worauf auch Dieter HENRICH in Bezug auf *Egozentrität und Mystik* in seiner umfassenden und argumentativ klaren Buchkritik „Mystik ohne Subjektivität?“ (2006) hinweist: es handle sich um einen „dicht gewebten Text“ (Henrich, „Mystik ohne Subjektivität?“, S. 187), geprägt von einer „Verflechtung der Argumente miteinander“, die „ebenso intrikat wie auch schwer zu durchschauen“ sei (ebd., S. 170).

3 So meine frühen Notizen zur Themenfindung.

„Verzagtheit“ und dem Zutrauen in mich als Philosophiestudentin einerseits, und andererseits dem Bemühen um „Sachangemessenheit“ und „Gerecht-Werden“. Daraus ergibt sich eine teils motivierend-fordernde, oft aber auch einschüchternde und verunsichernde Dynamik.

Zugleich habe ich mich damit letztendlich auch für ein Thema entschieden, das angesichts der eben angedeuteten persönlichen Bezüge wohl als „Herzensangelegenheit“ zu bezeichnen ist – etwas, wovon mir teilweise abgeraten wurde, wozu mich meine Betreuerin aber, auch wenn sie es anders formuliert hatte, durchaus ermuntert hat, wofür ich ihr sehr dankbar bin. „Dass ich selber auch etwas von der Auseinandersetzung damit haben soll“ und „daraus lernen kann“ war zunächst positiver Antrieb für die Arbeit, und hat sich im Laufe der Zeit voll und ganz bestätigt und realisiert. Man könnte diesen persönlichen Aspekt vielleicht als „falsche“, unpassende Motivation zur Arbeit beurteilen. Im Endeffekt beeinflussen aber viele Faktoren Themenwahl sowie Ausgestaltung einer Diplomarbeit, nicht zuletzt banale aber prägende bis zwingende äußere Umstände wie auslaufende Studienpläne und begrenzte „Zeitressourcen“. So erwies sich beispielsweise mein anfängliches Vorhaben, das gesamte Werk Tugendhats zu studieren, als derzeit nicht durchführbar. Dies ist auch ein Grund dafür, an manchen Stellen meiner Arbeit, wenn es um den Verweis auf andere Werke geht, relativierende Wort wie „zumindest“ oder „u.a.“ zu verwenden. Es soll nicht der trügerische – weil nicht überprüfte – Eindruck einer Vollständigkeit entstehen. Eine Formulierung Tugendhats zur intellektuellen Redlichkeit diene dabei gewissermaßen als ständiger Prüfstein bzw. „Mahnmal“: nicht vorzugeben, mehr zu wissen als man weiß (sinngemäß nach *Egozentrität und Mystik [EuM]*, S. 79).

An dieser Stelle möchte ich zudem auf zweierlei hinweisen. Erstens: das Ausmaß und die Weise der Verwendung von Zitaten. Sie sind nicht als pragmatisches „Füllmaterial“ zur Erreichung eines gewissen Arbeitsumfanges, oder als Ersatz für eigene Denk- und Schreibleistungen eingesetzt worden. Ich bin der festen Überzeugung, dass es für das Verständnis von Texten und Autoren hilfreich, sinnvoll und notwendig ist, diese auch „selbst zu Wort kommen zu lassen“, und zentrale, treffende Formulierung nicht in Paraphrasierungen zu entstellen. Auch halte ich es für interessant bis angebracht, zumindest einen gewissen, wenn auch begrenzten Einblick in deren Schreib- und Denkstil zu bekommen. Schließlich steckt ein weiteres Motiv dahinter: damit soll etwaigen Lesern die Suche nach und das Auftreiben von zitierten Texten erleichtert bzw. teilweise auch abgenommen werden – etwas, das ich mir als Leserin immer wieder gewünscht hätte. Zugleich bin ich mir des subjektiven Faktors bewusst, der die Auswahl von Zitaten betrifft. Ich habe mich darum bemüht, Zitate nicht in ihrem Sinn zu verdrehen und ihre Einbettung mit zu beleuchten. Wenn ich verschiedene Textausschnitte und Zitat-Fragmente in einen Zusammenhang gestellt habe, dann, wie ich meine, begründeter Weise, aufgrund von

inhaltlich-thematischer Verwandtschaft. Dabei besteht freilich eine gewisse Gefahr der „Scholastik“ und des „Auspielens“ eines Autors „gegen sich selbst“. Zweitens: ich habe mich – primär aus Gründen der Lesbarkeit – gegen eine geschlechter-gerechte (geschlechtsneutrale) Sprache und gegen geschlechtsspezifische sprachliche Differenzierungen entschieden.

Zuletzt möchte ich, in „klassischer Tradition“ aber deswegen nicht minder ernsthaft und von Herzen kommend, meinen aufrichtigen Dank ausdrücken:

meiner Mutter für das liebevolle, kreative und fördernde elterliche Umfeld und all ihre „Lebensvorbereitung“, für ihren Nonkonformismus, von dem ich mir in gewissen Belangen etwas abschauen sollte, für ihren dezenten Ansporn ohne Druck und für ihre Akzeptanz meiner Entscheidungen;

meinem Freund und Lebensgefährten, Vorbild und Instanz für mich in Sachen praktischer Rationalität, für unser bereicherndes und harmonisches gemeinsames Leben, seine Geduld mit mir und all meinen Sorgen und Eigenheiten, und seinen mich ausgleichenden Humor;

meinem Bruder für seine bewundernswerte und anspornende Zielstrebigkeit und sein Engagement in seinem mittlerweile bereits erfolgreich absolvierten Studium sowie in seiner postgradualen Ausbildung, trotz aller damit verbundenen Mühen und Ärgernisse;

meinen zwei guten langjährigen Freundinnen, die mich als eine der ersten dazu ermuntert haben, sehr wohl dieses Thema entgegen meiner oben angedeuteten Bedenken zu wählen, sowie einigen Studienkolleginnen und -kollegen, teilweise ebenfalls im Diplomandenstatus, für jeden Rat und Erfahrungsaustausch;

meinem Arbeitsumfeld der letzten fünf Jahre, das heißt meinen Vorgesetzten für das angenehme Arbeitsklima, das Ver- und Zutrauen in mich und die Anerkennung, besonders aber auch für das Entgegenkommen in den letzten Monaten;

und schließlich meiner Betreuerin Elisabeth Nemeth für ihre Bereitschaft zur Betreuung meiner Arbeit, ihre anregenden Lehrveranstaltungen abseits ausgetretener Pfade, ihr didaktisches Vermögen⁴ und ihre herzliche Art, die mich zusehends in meinem (intellektuellen) Selbstbewusstsein gestärkt haben.

Bedauerlicherweise kann ich einigen Menschen nicht mehr (direkt und persönlich) danken, aber ich tue es oft im Gedenken an sie.

⁴ Es ist nur ein Aspekt dabei und mag banal sein, aber die in anderen von mir besuchten Lehrveranstaltungen kaum zum Einsatz gekommene Methode der wöchentlichen schriftlichen Arbeitsaufgaben war für mich äußerst förderlich für meine „Lern-“ und „Denkpraxis“.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Aus „text-ökonomischen“ Gründen kürze ich die von mir am meisten verwendeten Werke Tugendhats ab (Auflistung in alphabetischer Reihenfolge der Abkürzungen):

Af *Aufsätze 1992-2000*

AsM *Anthropologie statt Metaphysik*

DL *Dialog in Leticia*

EuM *Egozentrität und Mystik*

NüA *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr*

PhA *Philosophische Aufsätze*

PE *Probleme der Ethik*

Sb *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*

VE *Vorlesungen über Ethik*

Vsa *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*

Wb *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*

Wo nur „*AsM*“ steht, ist der für „unser“ Thema relevante Text, „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“ gemeint; wenn ich aus anderen Beiträgen in *AsM* zitiere, so nenne ich diese.

EINLEITUNG

„Philosophische Begriffe stehen für komplexe Sachzusammenhänge, deren Explikation verbaut wird, wenn sie durch eine exakte Definition auf einen bestimmten Teilaspekt festgelegt werden. Die Isolierung eines Teilphänomens ist freilich legitim, wenn sie ausdrücklich geschieht und das Verhältnis des thematisierten Aspekts zum Ganzen angegeben wird.“

Ernst Tugendhat⁵

Zu Beginn sollen einige Hinweise zum Thema und zur Ausführung dieser Diplomarbeit auf diese einstimmen und aufklären. Der – bewusst schlicht und knapp gehaltene – Titel der vorliegenden Arbeit setzt sich offensichtlich aus zwei Elementen zusammen: Ernst Tugendhat und „intellektuelle Redlichkeit“.

Der deutsche Philosoph Ernst Tugendhat (Jahrgang 1930) hat ein umfangreiches Werk in einem Zeitraum von mehr als 50 Jahren vorzuweisen. Er ist dafür bekannt geworden, mit Instrumenten der sprachanalytischen Philosophie bzw. gemäß des Sprachparadigmas⁶ klassische Fragen und Probleme der philosophischen Tradition neu zu stellen und weiterzuentwickeln, und sich damit etwaigen oberflächlichen Zuordnungen zu einer – wie auch immer im Konkreten ausgeformten – angelsächsisch-analytischen oder kontinental-europäischen Tradition⁷ zu widersetzen⁸. Ab den 1980er-Jahren ist Tugendhat v.a. für seine Arbeiten zu Fragen der Ethik, phasenweise auch der Politik, bekannt. Immer wieder, vermehrt aber in den letzten Jahren beschäftigt sich Tugendhat auch mit Fragen, die im Feld der Philosophischen Anthropologie anzusiedeln sind, u.a. zu Religion, Mystik und zum Tod, die er in den letzten Jahren sogar als philosophische

5 Tugendhat, „Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus“ (1960). Hier zitiert nach *PhA* (1992), S. 181.

6 Nach diesem Verständnis von Philosophie besteht ihre Aufgabe in der „Klärung des schon Verstandenen“ (*Vsa*, S. 19) und ihre Methode in der „Analyse“ des „sprachlichen Verstehens“ (ebd., S. 24) und damit des sprachlichen Welt- und Gegenstandsbezugs. Daraus leitet sich für Tugendhat in *Vsa* für die Formale Semantik die Frage, was es heißt, „einen Satz zu verstehen“ (ebd., S. 56), als ihre Grundfrage ab, die wiederum in die Frage nach der Funktion und Verwendungsweise von sprachlichen Ausdrücken bzw. Wahrheitsbedingungen von Sätzen überführt. Tugendhat ist hierbei wesentlich von Ludwig Wittgenstein geprägt (sowohl vom „frühen“ wie auch vom „späten“).

7 Eine für mich fruchtbare Darstellung und Sichtweise fand ich – spät – bei Ludwig NAGL in seiner Vorlesung „Philosophie der Gegenwart – Analytische Philosophie / Continental Philosophy“ im SS 2010 an der Universität Wien. Sofern ich ihn nicht fehlinterpretiere, können demnach die vielfältigen und auch sehr unterschiedlichen „kontinental-europäischen“ Denkansätze, anknüpfend an Simon Critchley, am Ehesten unter dem Aspekt einer systematisch-historischen bis dekonstruktiven Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte zusammengefasst werden.

8 So sind beispielsweise die *Vsa* 1982 auf englisch unter dem umfassenderen Titel *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language* erschienen. Von seinen Büchern ist bislang sonst nur *Sb* 1986 auf englisch publiziert worden unter dem Titel *Self-Consciousness and Self-Determination*.

Grunddisziplin erachtet mit ihrem „Kernbereich“ des menschlichen Verstehens⁹.

Was die intellektuelle Redlichkeit betrifft, so greife ich in meiner Arbeit – mit Tugendhat – einen Begriff auf, der in der Philosophiegeschichte immer wieder Verwendung fand, wenn auch nicht in allzu prominenter Weise. Ich stelle vorne weg klar, dass hier keine allgemeine, historisch-systematische Darstellung und Abhandlung des Themas im Allgemeinen in seiner Begriffsgeschichte und zu verschiedenen Konzeptionen verschiedener Philosophen intendiert oder versucht worden ist – so verlockend und interessant auch diese Aufgabenstellung wäre (als Stichworte für interessierte Leser seien beispielsweise der christlich-theologische Ursprung des Wortes erwähnt, Karl Rahner, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Max Weber, Karl Jaspers, Theodor W. Adorno oder Karl R. Popper, wobei die Liste lange fortsetzbar wäre)¹⁰. Einige mehr oder weniger knappe Verweise werden sich jedoch sehr wohl durch „Andock-Punkte“ und Bezüge Tugendhats ergeben, vor allem auf Nietzsche und Weber. Diese Arbeit will und soll mit ihren „Exkursen“ zu anderen Autoren auch nicht den Eindruck einer willkürlichen oder getarnten Kompilation verschiedener Positionen zu verschiedenen Themen machen – ein gewisses eklektisches, subjektiv-auswählendes Vorgehen lässt sich nicht vermeiden, und eine gewisse individuelle Schwerpunktsetzung ist auch legitim. Man wird auf bestimmte Aspekte mehr aufmerksam als auf andere und interessiert sich besonders dafür. Dies muss man mit dem Anspruch zu vereinbaren versuchen, dem Autor und dem Thema möglichst gerecht zu werden, nichts zu verfälschen oder in ein falsches Licht zu rücken. Ich habe also „Exkurse“ gewählt, von denen ich den Eindruck hatte, sie dienen dem Verständnis unseres eigentlichen Themas oder sind für Tugendhat in den entsprechenden Texten wichtig.

Auch wäre Vorsicht geboten bei der Erwartung einer zunächst vielleicht als sinnvoll erscheinenden allgemeinen Einführung des Wortes anhand des allgemeinen umgangssprachlichen wie auch wissenschaftlichen Sprachgebrauchs. Natürlich hat die intellektuelle Redlichkeit, mit der wir es hier zu tun haben werden, in gewisser Weise mit manchen dieser Wortverwendungen und Wortbedeutungen sowie Assoziationen und

9 Siehe *AsM*, besonders „Anthropologie als 'erste Philosophie'“, S. 34ff. Zu „Tugendhats anthropologische[r] Wende“ siehe knapp aber erhellend Christian THIES, „Tugendhats anthropologische Wende. Rezension von Ernst Tugendhat, 'Egozentrität und Mystik' und 'Anthropologie statt Metaphysik'“ (2010). Nach Thies „gehen die jetzigen [anthropologischen, Erg. Leyrer] Themen mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Ethik-Phase hervor. Es sind meta-ethische Fragen [...] Fragen, die sich stellen, wenn die moralischen Probleme geklärt sind.“ (Thies, „Tugendhats anthropologische Wende“, S. 338). Gegenüber „Tugendhats These, die Anthropologie solle“ (ebd., S. 341) an die Stelle der Metaphysik treten als „Fundamentaldisziplin der Philosophie“ (ebd., S. 339), formuliert Thies jedoch zwei Einwände: der eine richtet sich gegen Tugendhats „Begriff von Anthropologie“ (ebd., S. 341), der zweite, schwerwiegendere betrifft den Umstand, dass „auch anthropologische Aussagen [...] auf ihre begrifflichen, epistemologischen und meta-theoretischen Voraussetzungen überprüft werden“ müssen (ebd.).

10 Siehe einführend hierzu bspw. den Artikel „Redlichkeit“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 8: R-S, Sp. 363-370, v.a. der sechste Abschnitt zum 20. Jahrhundert und zur „verengten Bedeutung als 'intellektuelle R.'“ (Sp. 367).

Konnotationen zu tun. Aber eben nur in gewisser, allgemeiner Weise, die all zu leicht auf eine „falsche Fährte“ führen könnte, und auch mich bei der ersten Bekanntschaft mit dem Konzept der intellektuellen Redlichkeit bei Ernst Tugendhat einerseits „vom Weg abgeführt“, andererseits aber auch erst „auf den Geschmack gebracht“ haben, wie „Integrität“, „Aufrichtigkeit“, „Wahrhaftigkeit“ oder „Rechtschaffenheit“, besonders in der wissenschaftlichen Praxis.

Ebenso erwähnen, aber nicht weiter vertiefen möchte ich daher etwaige Assoziationen und Vergleiche mit medial bekannt gewordenen Vorkommnissen der jüngeren Vergangenheit, betreffend die Legitimität akademischer Titel und Qualität wissenschaftlicher (Abschluss-) Arbeiten von v.a. in der Politik tätigen Personen im deutschsprachigen Raum (Stichwort „Plagiatsaffären“)¹¹. Sie haben mit Tugendhats spezifischer Konzeption nichts oder nur marginal zu tun. Sie zeigten mir aber einerseits, welche vagen Vorstellungen mit dem Begriff (in seinen allgemeinen Bedeutungen) mitunter verbunden sind, und deuten andererseits auf die Aktualität und Brisanz hin, die dem Thema (wiederum allgemein gefasst), das auf den ersten Blick vielleicht unzeitgemäß oder „verstaubt“ erscheinen mag, eigen sind, wie ich meine¹². Demnach kann man diese Vorkommnisse durchaus in ein umfassenderes – vielleicht zugegebenermaßen pessimistisches oder gar überzeichnetes – „Sittenbild“ einordnen, das von diversen mehr oder weniger aktuellen politischen Skandalen rund um Unehrlichkeit, Ungenauigkeit, Untreue, Betrug und Korruption geprägt ist¹³, oder in das auch „nicht-integere Unternehmensführung“ im Banken-, Börsen- und „Investmentbereich“ (Stichwort „Finanzkrise“) eingeordnet werden können¹⁴.

Zwei konkretere Beispiele dazu sollen meine Vermutung und diesen Eindruck der Aktualität

11 Angesichts meines Diplomarbeitsthemas äußerten einige Personen in meinem Umfeld solche Assoziationen.

12 Auch dies mag – mehr oder weniger bewusst – die große Zahl an direkten Zitaten bzw. v.a. deren Ausweisung in meiner Arbeit beeinflusst haben. Ein „Verstecken“ hinter und zugleich Verschieben von Umschreibungen und Synonymen halte ich zu einem gewissen Grad für unehrlich und unredlich.

13 So gesehen kann man auch ein Buch wie *Die neue Redlichkeit. Werte für unsere Zukunft* (2006) von Rupert LAY und Ulf D. POSÉ als „zeitsymptomatisch“ ansehen; ein Buch das ich für nicht relevant im Zusammenhang mit Tugendhat befunden habe, da es primär in einem wirtschaftlichen Kontext angesiedelt ist – auch wenn sich die Autoren um eine Begriffsgeschichte bemühen. Demnach ist die „neue Unredlichkeit“ vor allem dadurch gekennzeichnet, dass Menschen „heute“ gar nicht merken, wenn sie sich unredlich (hier in einem weiten Sinn von unsittlich, unehrlich oder rücksichtslos) verhalten oder „daneben benehmen“, oder dies sogar noch „gut“ „finden“ und sich damit „brüsten“ (Lay, Posé, *Die neue Redlichkeit*, S. 8).

„Die neue Unredlichkeit bezieht sich nicht mehr auf die Moral, sondern auf den individuellen Nutzen, sie ist unmoralisch und auch unsittlich. [...] Wenn man sich fragt, in welchen Bereichen die neue Unredlichkeit besonders ausgeprägt ist, dann ist das sicher an erster Stelle die Wirtschaft. An zweiter Stelle die Politik.“ (Lay, Posé, *Die neue Redlichkeit*, S. 36f.).

14 Siehe Johannes FISCHER, „Coaching als Raum für Entwicklung von moralischer Integrität. Anleihen bei Ernst Tugendhat und Charles Taylor“ (2001), hier zitiert nach der Online-Veröffentlichung auf http://www.entwickler.de/dateien/Moralische_Integritaet_Fischer.pdf, zuletzt eingesehen am 15.02.2012. Fischer, der Philosophie und Theologie studiert hat, primär aber als „integrativer Gestalttherapeut“, „zertifizierter Coach“, „Heilpraktiker“ und „Meditationslehrer“ tätig ist (so seine Profilbeschreibung), versucht, den Begriff der moralischen Integrität anhand der anthropologisch verankerten moralphilosophischen Ansätze Tugendhats und Taylors zu erläutern und „für die Coachingpraxis“ bzw. in Bezug auf integere Unternehmensführung zu übersetzen (Fischer, „Coaching“, S. 1). Fischer bezieht sich dabei u.a. auf Tugendhats anthropologische

veranschaulichen. Erstens: gibt man im Internet in einer „Suchmaschine“ den Begriff „Redlichkeit“ ein, so findet sich unter den ersten „Treffern“ der Hinweis auf die Homepage des „Plagiatsjägers“ (so meist die umgangssprachliche Bezeichnungen in Medien) und „Sachverständigen für wissenschaftliche Texte. Gerichtsfeste Plagiatsprüfung“¹⁵, Dr. Stefan Weber, auf der auch ein „Blog“ – also eine Art Journal mit der Möglichkeit für Leser, Kommentare zu hinterlassen – zu finden ist mit dem Titel „Blog für wissenschaftliche Redlichkeit“. Dort teilt Weber seine Gedanken und Erfahrungen – durchaus polemisch – zum Thema mit, weist auf aktuelle Mitteilungen und Vorkommnisse hin und gibt auch anderen Personen die Möglichkeit dazu. Zweitens: Alle Studierenden der Universität Wien (wie vermutlich auch an anderen Universitäten), die an einer Abschlussarbeit schreiben, sind zur Unterzeichnung eines Formulars verpflichtet zu den „Regeln“ und der „Sicherung der guten wissenschaftlichen Praxis“¹⁶. Im Zuge der Einreichung wird seit 2007/2008 eine solche Hochschulschrift einer elektronischen Plagiatsprüfung unterzogen, parallel zur Abgabe der ausgedruckten und gebundenen Exemplare.

Man könnte sich nun durchaus fragen, warum diese „Negativ-Erwähnungen“ überhaupt Eingang in meine Arbeit finden: sie sollen einerseits etwaige falsche – im Sinn von nicht passende – Erwartungen und Vorstellungen von dem Thema vermeiden. Andererseits sollen sie aber sehr wohl andeuten, dass es hier um einen Bereich und um Phänomene geht, die – in unterschiedlicher Form und Ausprägung – sehr wohl von Relevanz sind, oder zumindest sein können bzw. sollten, und die Bereiche des Lebens betreffen, wo es keinesfalls egal ist, ob man weiß, „woran man ist“ (Tugendhat, „Wissenschaft und Wolken“ [1998], in: Borchers, Brill, Czaniara, *Einladung zum Denken*, S. 51).

„Man möchte sich nicht am Ende seines Lebens sagen müssen, man habe nur geträumt, man habe in einer Wolke gelebt. Wir wollen nicht in Wolken leben.“ (Tugendhat, „Wissenschaft und Wolken“, S. 51).

Bei Tugendhat finden wir jedenfalls eine spezifische, wenn auch nicht auf Anhieb leicht zu fassende Konzeption. Genauer sollte man von Konzeptionen im Plural schreiben, wie ich hoffentlich darzulegen vermag. Er hat sich über Jahrzehnte hinweg nämlich mehrfach mit diesem Thema beschäftigt, es überdacht und überarbeitet, und meine Vermutung ist, dass das Thema auch weit darüber hinaus in ihm „gebrodelt“ hat, oder es vielleicht immer noch tut.

Bestimmungen und sein Konzept der intellektuellen Redlichkeit in *EuM* und *AsM* als „Voraussetzung für die Entwicklung von moralischer Integrität“ (ebd., S. 7).

15 Internetquelle: <http://plagiatsgutachten.de/> (zuletzt eingesehen am 15.02.2012).

16 Zum Erlass der entsprechenden Richtlinie siehe Mitteilungsblatt der Universität Wien (15. Stück, Nr. 112, ausgegeben am 31.01.2006), zu finden unter http://www.univie.ac.at/mtbl02/2005_2006/2005_2006_112.pdf (zuletzt eingesehen am 15.02.2012).

Was ich hier vornehme, ist die Isolierung eines Teilphänomens, eines spezifischen Themas¹⁷. Die Frage nach der „Rechtfertigung“ oder gar „Sinnhaftigkeit“ der Behandlung eines solch spezifischen Themas könnte sich stellen. Abgesehen von der (in gewissem Maße erforderlichen) Spezifität vieler universitärer Abschlussarbeiten, und abgesehen von meinen individuellen Motiven zur Arbeit meine ich die Themenwahl aber auch insofern legitimieren zu können, als das – auf den ersten Anschein hin – spezielle bis vielleicht sogar „eigenartig“ anmutende Thema der intellektuellen Redlichkeit in vielfacher Weise verwurzelt und eingebettet ist und viele Bezüge zu anderen Themen-komplexen aufweist, die Tugendhat seit Jahrzehnten und bis zuletzt beschäftigen¹⁸: u.a. der Wahrheitsbegriff, das eigene Selbstverhältnis und Selbstverständnis, die Motivation zur Moral, der Bezug auf Gutes bzw. der Begriff des Guten, Anerkennung, Schuld oder Scham.

Und auch die Verweise auf andere Autoren sollen veranschaulichen, dass es hier um Dinge geht, die nicht nur im speziellen Fall der intellektuellen Redlichkeit oder in der (Ethik-) Konzeption Tugendhats eine Rolle spielen, sondern etliche Philosophen schon „umgetrieben“ haben (und noch mehr beschäftigen sollten) und in „weitere Gefilde“ reichen, als man zunächst vielleicht vermuten mag. Daher kann hier keinesfalls von „bloß“ einer – vielleicht sogar als „schrullig“ oder „verstaubt“ angesehenen – „Gelehrtentugend“¹⁹ die Rede sein.

Der Titel „Ernst Tugendhat und die intellektuelle Redlichkeit“ ist in seiner Knappheit und Übersichtlichkeit bewusst doppeldeutig gehalten. Primär geht es in der Arbeit natürlich um die thematisch-konkrete Auseinandersetzung dieses Philosophen mit diesem Thema. Zugleich aber scheint mir, um es in den zunächst umgangssprachlichen und allgemeinen Konnotationen des Wortes zu fassen, noch viel grundlegender das gesamte Denken und Schaffen Tugendhats geprägt zu sein von einer – durchaus nicht selbstverständlichen und im heutigen (alltäglichen) Sprachgebrauch mitunter „pathetisch“ anmutenden – Haltung der (intellektuellen) Redlichkeit, die ich für achtenswert, sinnvoll und notwendig halte; ein „redliches“ Bemühen um Sachangemessenheit und Selbst-Kritik, um „Sichübersichselbstklarwerdenwollen“ (*AsM*, S.

17 Siehe das vorangestellte Zitat Tugendhats aus dem Jahr 1960 (siehe oben, Fußnote 5).

18 Siehe beispielsweise „Das Problem einer autonomen Moral“ (im Folgenden „Problem autonomer Moral“), in: Nico Scarano und Mauricio Suárez (Hg.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen* (2006), S. 13-30. Der Aufsatz wurde 2007 auch in *AsM* aufgenommen und abgedruckt. Laut SCARANO und SUÁREZ, die den Artikel in ihrem Schriftenverzeichnis Tugendhats unter „2006“ anführen, erschien er 2004 als „Vorabdruck unter dem Titel 'Das Problem einer aufgeklärten Moral', in: H. Schmidt-Glintzer (Hrsg.), *Aufklärung im 21. Jahrhundert. Vorträge, Wiesbaden 2004*, 41-66“ (Scarano und Suárez, *Ethik*, S. 335). In *AsM* fehlt der Hinweis auf die Titelvariation, dort sind sowohl Schmidt-Glintzer als auch Scarano und Suárez angeführt. Aufgrund seiner gewissermaßen besonderen Stellung in deren Band als wesentlicher Ausgangspunkt für zwölf kritische Auseinandersetzungen verschiedener Autoren mit Tugendhat zitiere ich im Folgenden nach Scarano und Suárez (2006) und gebe die Seitenangaben nach *AsM* in Fußnoten an. Ihr Band beinhaltet zudem eines der umfassendsten Schriftenverzeichnisse Tugendhats, das mir zumindest untergekommen ist, sowie „Erwiderungen“ Tugendhats auf die zwölf Beiträge.

19 Siehe Artikel „Redlichkeit“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Angaben siehe Fußnote 10), Sp. 367.

86) und „Sich-Rechenschaft-Geben“ (ebd.); eine „Haltung der Offenheit für Gründe, die gegen die eigene Meinung sprechen“ (ebd., S. 98) – eben diese „praktizierte“ (sokratische) Haltung der intellektuellen Redlichkeit, die ein wesentlicher Grund dafür ist, mich dem Thema in meiner Diplomarbeit zu widmen. Diese Haltung zeigt sich meines Erachtens auch darin, dass Tugendhat nicht davor scheut, seine Ansätze und Theorien immer wieder zu überarbeiten, zu revidieren oder zu korrigieren, besonders im Bereich der Ethik und der Begründungsproblematik von Moral. Das stellt aber auch eine gewisse Herausforderung an Leser und Mitdenkende dar, aufzupassen, mit welcher Phase und welchem Standpunkt man gerade konfrontiert ist bzw. ob man „am (vermutlich) aktuellen Stand“ ist. Hilfreich sind hierbei einige Rückblicke und Zusammenstellungen zu diesen (Theorie-) Entwicklungen von Tugendhat selber²⁰, sowie die Einführung und dazugehörige Anmerkung in dem 2006 erschienenen Band von Nico Scarano und Mauricio Suárez zu *Ernst Tugendhats Ethik [Ethik]*²¹. Ich habe mich darum bemüht, diesen verschiedenen „Phasen“ und Sichtweisen in gewissem Maße Rechnung zu tragen und sie auszuweisen durch die Angabe des Erstveröffentlichungsdatums der Texte. Im Zweifelsfall habe ich versucht, mich an die jüngsten Publikationen einerseits sowie an von mir vermutende Grund- und Kernauffassungen zu halten, die sich teilweise über die Jahre hindurchziehen scheinen. Damit sei zugleich betont, dass sich sehr wohl viele Motive und Themen, teilweise sogar konkrete Formulierungen wie ein roter Faden über Jahrzehnte hinweg durch Tugendhats Werke ziehen, sodass hier, trotz aller Retraktionen und Modifikationen, natürlich auch Kontinuität besteht.

Das Ziel der Arbeit ist es, eine möglichst umfassende Zusammenstellung der Bemühungen²² Tugendhats um Einsicht in das Thema zu bieten – „ein bisher merkwürdig ungeklärtes Phänomen“, wie er selber feststellt (*EuM*, S. 66), und bei dem er sich auch noch in *AsM* nicht sicher ist, „ob 'intellektuelle Redlichkeit' der beste Ausdruck für das ist, was“ er „hier erörtern will“ (*AsM*, S. 85). Ich gehe also diesen Bemühungen nach: wie konzipiert Tugendhat die intellektuelle Redlichkeit in verschiedenen Werken; wie sieht die Einbettung bzw. Verortung der relevanten Textpassagen in den jeweiligen Texten aus; welche Themenkomplexe hängen damit zusammen; gibt es ein primäres oder verschiedene Motive. Daraus mögen sich Hinweise ergeben, was das Thema spannend macht und „was auf dem Spiel steht“, sofern die

20 Siehe u.a. Tugendhat, „Vorwort“ in *PE* (1984, S. 3-9); „Vorrede“ in *PhA* (1992, S. 7-18); „Rückblick im Herbst 1991“ in *Ethik und Politik* (1992, S. 7-16); „Vorbemerkungen“ in *VE* (1993, S. 9f.); verschiedene Passagen in *DL* (1997), bes. Teil I; sowie „Vorrede“ in *Af* (2001, S. 7-9).

21 Angaben siehe oben, Fußnote 18, S. 8ff. bzw. die dazu gehörige Anmerkung auf S. 313, die die meisten der in Fußnote 20 genannten Erläuterungen Tugendhats anführt.

22 „Bemühungen“ scheint mir ein passendes Wort zu sein angesichts des Eindrucks, dass Tugendhat selber noch zu keiner endgültig zufriedenstellenden, als gelungen zu bezeichnenden Positionen in dieser Frage gekommen zu sein scheint, wie Äußerungen von ihm vermuten lassen (siehe u.a. *AsM*, Vorwort S. 7, und S. 85).

intellektuelle Redlichkeit nicht als bloß in sich abgeschlossenes, „spitzfindiges“ Phänomen zu betrachten ist.

Was die Quellenlage betrifft, so sind die Primär-Texte, in denen sich Tugendhat dezidiert mit dem Thema auseinandersetzt, von überschaubarem Umfang: den Schwerpunkt werden die Überlegungen in den beiden anthropologischen Spätwerken bilden, in denen sich Tugendhat explizit und – relativ – umfassend mit dem Thema beschäftigt: *EuM* von 2003 (darin das vierte Kapitel, „Adverbiell, prudentiell und moralisch Gutes; intellektuelle Redlichkeit“) und *AsM* von 2007 (darin der vierte Text, „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“); dieser letzte Text umfasst zugleich Hinweise auf ein nicht mehr vorhandenes, laut Tugendhat von ihm selbst vernichtetes Vortragsmanuskript von 1994 (siehe *EuM*, S. 85).

Als dritter Haupttext wird die frühe (Habitations-) Schrift *Wb* von 1967 heranzuziehen sein, da Tugendhat auf sie in seinen Spätwerken als früheren – missglückten (siehe *EuM*, S. 85) – Versuch zu dem Thema verweist. In dieser Schrift finden sich Überlegungen zum Thema jedoch weniger offensichtlich und explizit, und in einem komplexeren, anders gelagerten thematischen Zusammenhang.

Schließlich sollen auch weitere Nennungen des Begriffs und Themas in anderen Kontexten und Werken Tugendhats zumindest Erwähnung finden. Diese Aufstellung wird vermutlich nicht vollständig sein – aus oben schon bereits genannten Gründen (u.a. äußere Umstände bzw. mein „historischer Standpunkt“²³, wie sich mit Tugendhat vielleicht sagen ließe, und der Umfang des Werks Tugendhats). Sie ist als Erweiterung zu Tugendhats eigenen wenigen Nennungen zu verstehen sowie mitunter als Ausgangsbasis für weitere Untersuchungen.

Was Sekundärliteratur angeht, so sind die Auseinandersetzungen konkret mit diesem sehr spezifischen Thema bei Tugendhat bislang spärlich, wenn auch zunehmend in letzter Zeit. Einige Beiträge sollen im Laufe des Jahres 2012 erscheinen, waren jedoch zum Zeitpunkt des Verfassens und Abschlusses meiner Arbeit im Februar 2012 noch nicht publiziert²⁴. Literatur zur

23 Sinngemäß „Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik“ (1981 gehalten, 1984 veröffentlicht in *PE*), S. 59. Tugendhat schreibt dort im Plural von „verschiedenen historischen Standpunkten“.

24 Die entsprechenden Tagungen habe ich bedauerlicherweise verpasst, da ich zu dem damaligen Zeitpunkt meine Aufmerksamkeit noch nicht dem Thema gewidmet hatte. Ein zu einem Aufsatz ausgearbeiteter Vortrag von Matthias WUNSCH (Universität Wuppertal) zum Thema „Die Tugend der intellektuellen Redlichkeit: Ernst Tugendhat“, gehalten im Juni 2010 im Zuge der Tagung *Moderne Theorien praktischer Normativität* an der Johannes Gutenberg Universität Mainz, soll im dazugehörigen Tagungsband in den kommenden Monaten erscheinen. Herrn Wunsch verdanke ich den Hinweis auf den Vortrag „Ernst Tugendhat und die Zukunft der Religion“ bzw. den geplanten Beitrag „Redlichkeit versus Religiosität. Religiöser Atheismus im Anschluss an Tugendhat“ (voraussichtlicher Titel) von Christian THIES (Universität Passau) im geplanten Band *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, herauszugeben von Gerald Hartung und Magnus Schlette, voraussichtlich Anfang des Jahres 2012, und zurückgehend auf eine Konferenz im November 2009 in Heidelberg. Herr Schlette wiederum hat mich freundlicherweise auf einen weiteren geplanten Beitrag im Band hingewiesen, der sich kritisch auf Tugendhat bezieht: Heiko SCHULZ, „Kann ein religiöser Mensch intellektuell redlich sein? Kritische Erwägungen zu einer These Ernst Tugendhats“ (voraussichtlicher Titel). Herr Schulz und Herr Thies haben mir freundlicherweise ihre Manuskripte zur Verfügung gestellt.

(intellektuellen) Redlichkeit im Allgemeinen führt in verschiedenste Richtungen und hat kaum bis nichts mit Tugendhats Konzeption zu tun²⁵. Die zahlreichen Auseinandersetzungen verschiedener Autoren mit Tugendhat im Allgemeinen wiederum finden nur am Rande Eingang in diese Arbeit, da sie zu sehr vom spezifischen Thema wegführen würden. Ich habe ausgewählte Literatur über Tugendhat berücksichtigt bzw. stellenweise eingearbeitet, soweit es mir im jeweiligen Kontext als sinnvoll erschien – vor allem im Rahmen der Auseinandersetzung mit *EuM* und der „Einbettung“ in Tugendhats Begriffe und grundsätzliche Konzeption, sowie einführend zu den beiden anderen Primärquellen *Wb* und *AsM*, zu Beginn der entsprechenden Kapitel in meiner Arbeit. Ich habe bei meiner Recherche den Eindruck bekommen, dass es Publikationen zu Tugendhat erstmals in Form von zahlreichen Rezensionen zum Erscheinen seiner Dissertation *Ti Kata Tinos* Ende der 1950er-, Anfang der 1960er-Jahre, sowie zum Erscheinen seiner Habilitationsschrift *Wb* in den späten 1960er-Jahren gab; dann besonders jeweils zum Erscheinen seiner Bücher (v.a. *Vsa*, *Sb* und *PE*) in den 1970er- und 1980er-Jahren²⁶; vermehrt und intensiv in den 1990er-Jahren, besonders Hochschulschriften, oft im Vergleich mit einem oder mehreren anderen Philosophen, sowohl im Bereich der Ethik (die *PE* sind schon 1984 erschienen, *VE* 1993 und *DL* 1997)²⁷, als auch zu Tugendhats Formaler Semantik und zu Fragen der Subjektivität, Identität und des Selbstbezugs²⁸; und schließlich in den letzten Jahren wieder, anlässlich der jüngeren Bucherscheinungen von *Af*, *EuM*, *Über den Tod* und *AsM*, parallel dazu vermutlich auch aus Anlass der Jubiläen Tugendhats 2005 und 2010, sowie rückblickend auf wesentliche Teilbereiche von Tugendhats Schaffen: einerseits zu

25 So beispielsweise ein sehr umfangreicher interdisziplinärer und zweisprachiger Band, hg. v. Michael EINFALT, Ursula ERZGRÄBER, Ottmar ETTE und Franziska SICK, *Intellektuelle Redlichkeit – Intégrité intellectuelle. Literatur – Geschichte – Kultur. Festschrift für Joseph Jurt* (2005); oder auch Thomas SCHIENDORFER, *Intellektuelle Redlichkeit. Eine Annäherung* (2005).

26 Neben zahlreichen Rezensenten ist hier meines Erachtens nach vor allem Ursula WOLF zu nennen. Sie hat sich bereits in den frühen 1980er-Jahren mit Tugendhat beschäftigt und ausgetauscht: Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik* (1983); Ursula Wolf, *Das Problem des moralischen Sollens* (1984) (überarbeitete Version ihrer Habilitationsschrift von 1983 an der Freien Universität Berlin, *Über den Sinn moralischer Verpflichtung*); siehe beispielsweise auch Ernst Tugendhat, „Retraktationen. 1. Auseinandersetzung mit Ursula Wolf“, in: *PE* (1984), S. 132-145. WOLF wiederum hat diese Retraktionen in einem Nachtrag zu ihrem Buch von 1984 (*Das Problem des moralischen Sollens*, S. 200-225) berücksichtigt.

27 Siehe beispielsweise (in alphabetischer Reihung) Friedrich F. BREZINA, *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer* (1999) (basierend auf seiner Dissertation 1996). Brezina beschäftigt sich mit Tugendhat und der „achtbaren Leistung“, neben Wolf und Singer, im dritten Teil, „Achtung ohne Metaphysik“, bes. S. 238-264.

Werner RUMPF, *Von Schlick bis Tugendhat. Methoden und Probleme der empiristischen Ethik*. (Dissertation 1992). Rumpf geht jedoch, im Gegensatz zu Schlick oder Kraft beispielsweise, nur wenig auf Tugendhat ein, und da auch nur auf *PE* (die *VE* sind erst 1993 erschienen).

Ludwig SIEP, *Zwei Formen der Ethik* (1997). Siep unterscheidet gemäß der damaligen Ethik-Diskussion einerseits moderne und andererseits vorneuzeitliche bzw. vormoderne Ethiken als deren zwei grundlegende Formen und untersucht Tugendhats (wie auch Habermas) Versuch der „Erweiterung“ der modernen Form von Ethik durch Momente antiker „Glücks- und Tugendethik“ (Siep, *Zwei Formen*, S. 9). Siep kritisiert dabei Tugendhats „scharfe und fast karikaturhaft vereinfachte Gegenüberstellung von moderner und vormodern-traditionalistischer Ethik“ (ebd., S. 8) in den *VE* sowie sein unhinterfragtes Voraussetzen einer „normative[n] Theorie der menschlichen Natur“ bzw. seine „unbefangene[n] Inanspruchnahme menschlicher Bedürfnisse“ (ebd., S. 11), die Tugendhat selber an vormodernen Ethiken kritisieren würde.

seiner Moralphilosophie²⁹, andererseits zu seinem sprachanalytischen, formal-semantischen Ansatz³⁰. In diesem Problemzusammenhang geht es wesentlich auch um die Frage nach dem Anspruch und dessen Legitimität der Sprachanalytischen Philosophie bzw. Formalen Semantik als Fundamental-, Konkurrenz- oder Nachfolgedisziplin anderer philosophischer Disziplinen, v.a. der Metaphysik bzw. Ontologie, der Bewusstseins- bzw. Transzendentalphilosophie oder auch der Phänomenologie und der Hermeneutik. Verschiedene Autoren beziehen sich dabei in jeweils unterschiedlicher Bewertung auf Tugendhats eigene Aussagen, u.a. in *Vsa*, v.a. der 3. Vorlesung „Ontologie und Semantik“ bezüglich des Anspruchs als „legitime Nachfolgerin“ der Ontologie (*Vsa*, S. 47)³¹.

Marcus WILLASCHEK (Hg.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium in Münster 1997* (1997). Dieser Band sowie das vorangegangene Kolloquium zeichnen sich insofern aus, als Studierenden sowie jungen wissenschaftlichen Mitarbeitern des Philosophischen Seminars der WWU Münster damit die Möglichkeit geboten wurde, in Form von Kurzvorträgen und jeweils anschließender Diskussion ins Gespräch und in direkten Austausch mit Ernst Tugendhat zu kommen, sowie ihre überarbeiteten Beiträge (mit Tugendhats Erwidernungen darauf) zu publizieren.

28 Siehe beispielsweise (in alphabetischer Reihung): Barbara MAUERSBERG, *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache* (2000) (basierend auf ihrer Dissertation von 1999), bes. S. 21-49, S. 85-116 sowie 182ff.. Mauersberg beschäftigt sich darin neben Habermas Pragmatik mit Tugendhats Semantik und konkreter seiner semantischen Theorie der Subjektivität, des Selbstbewusstseins und der Identität, sowie mit den diesbezüglichen Debatten zwischen Tugendhat, Manfred Frank, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

Norbert MEUTER, *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur* (1995) (basierend auf seiner Dissertation 1994), bes. S. 14-25, „Die sprachliche Bezugnahme auf raumzeitliche Identitäten: Ernst Tugendhat“; und Teil 2 zu „Personale[r] Identität“.

Thomas PESCHL, *Transzendentalphilosophie – Sprachanalyse – Neoontologie. Zum Problem ihrer Vermittlung in exemplarischer Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert, Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel* (1992) (basierend auf seiner Dissertation 1990) – darin v.a. der zweite Teil, „Tugendhats Formale Semantik als Nachfolgedisziplin von Transzendentalphilosophie und Ontologie“ (S. 199-324).

²⁹ Hier ist v.a. der Band von Scarano und Suárez zu nennen (Angaben siehe Fußnote 18).

³⁰ Siehe vor allem Santiago ZABALA, *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy. A Study of Ernst Tugendhat* (2008). Auch dieser Band beinhaltet, so wie jener von Scarano und Suárez, ein umfassendes Werkverzeichnis Tugendhats sowie eine umfangreiche Sammlung an Hinweisen zu Literatur über Tugendhat. Zabala möchte damit Tugendhat vor allem einem englischsprachigen Publikum näher bringen, und zwar Tugendhat als „conversational philosopher“ (siehe ein Interview mit Zabala auf der Homepage der Columbia University Press: <http://cup.columbia.edu/static/Zabala-Santiago-interview>, zuletzt eingesehen am 15.02.2012; Zabala übernimmt diesen Ausdruck von Richard Rorty; siehe auch den Dialog zwischen Rorty, Gianni Vattimo und Zabala in RORTY, VATTIMO, *The Future of Religion* (2005), bes. S. 68); das heißt als Philosophen in kritischer und produktiver Auseinandersetzung mit und Bearbeitung von ausgewählten Problem- und Denkansätzen in der Philosophiegeschichte wie Heidegger und Husserl in ihrer Relevanz für zentrale Themenfelder und Fragestellungen, und damit als „Brückenbauer“ zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie. Zabala konzentriert sich dabei auf Tugendhats frühere Schriften bis inklusive *Sb* Ende der 1970er-Jahre, das heißt auf dessen „strikt philosophische Studien“ (siehe ebenfalls das Interview mit Zabala), und exkludiert damit bewusst Tugendhats spätere Beschäftigung mit Fragen der Ethik und der Philosophischen Anthropologie – auch wenn gerade seine großen ethischen Schriften bislang nicht auf englisch übersetzt worden sind und man hier eher Nachholbedarf vermuten könnte. Tugendhats Verdienst läge in seinem „linguistischen“ Übergang („linguistic turn“; Zabala, *Hermeneutic Nature*, S. 1) von phänomenologischer zu (nachmetaphysischer) analytischer Philosophie (ebd.) bzw. Methode, die einen „hermeneutischen Charakter“ habe (ebd., u.a. S. 16: „hermeneutic nature“; siehe auch Tugendhat, „Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht“ [1989], in: *PhA*, S. 272 mit dem Zusatz „latent“), sowie darin, zu zeigen, dass (v.a. Heideggers) wichtige ontologische Fragen in die formale Semantik übersetzt und dort neu bearbeitet werden können. Zabala fasst das unter das Stichwort „semantizing ontology“, so auch der Titel des dritten von vier Kapiteln.

³¹ Zu ZABALA siehe oben Fußnote 30. Thomas PESCHL (Angabe siehe Fußnote 28) hingegen sieht die

Methodisch halte ich mich nahe an Tugendhats Texten und versuche, die beiden späten anthropologischen Primärtexte „abzuarbeiten“ und damit Tugendhats „Gedanken-“ und „Schreibgängen“ nachzugehen³². Wo es mir aus Verständnisgründen sinnvoll erscheint, ziehe ich aber auch andere passende Textpassagen hinzu, bzw. „springe“ im Text.

Was die Gliederung der Arbeit betrifft, bin ich schließlich zu folgender Struktur gelangt: die große Einteilung ergibt sich aus den drei Primärquellen, die damit auch thematische Schwerpunkte nahelegen, sowie weiteren Nennungen. Aus didaktischen Gründen werde ich diese Primärtexte jedoch nicht „chronologisch“ nach ihrem Entstehungsdatum behandeln, sondern werde von den „mittleren“ Überlegungen in *EuM* und damit grundlegenden Begrifflichkeiten und Konzepten bei Tugendhat ausgehen, wie den anthropologischen Bestimmungen der propositionalen Sprache, der Rationalität und der Freiheit, dem Begriff des Guten und der Tugend. Danach werde ich – knapp – auf den früher entstandenen Habilitationstext *Wb* eingehen und mit ihm vor allem auf den Wahrheitsbegriff bzw. den Wahrheitsbezug von Menschen. Mit der Auseinandersetzung mit *AsM* werden schließlich einige zuvor erörterte Aspekte wiederholt und zusammengefasst, manche korrigiert werden, und es kommen auch neue Akzente „ins Spiel“, wie das Motiv des Selbstzwecks und -werts.

Inhaltlich und thematisch ergeben sich innerhalb der Behandlung der einzelnen Primärquellen also weitere Ausdifferenzierungen, die jeweils unterschiedlich ausfallen. Grundlegend kommt es dabei – auch – zur Trennung von zumindest zwei wesentlichen Aspekten (siehe dazu Tugendhats eigene Überlegungen in *AsM*, S. 95): einerseits der Darstellung der verschiedenen

Ontologie in Tugendhats Formaler Semantik nicht erweitert oder gar als „zu sich selbst gefunden“, sondern vielmehr aufgehoben bis verloren (Peschl, *Transzendentalphilosophie*, S. 293ff.). Er zieht Tugendhat als „Kontraposition“ (ebd., S. 24) heran in seiner Untersuchung des Versuchs und der Möglichkeit einer „Vermittlungskonzeption“ zwischen Transzendentalphilosophie, Sprachanalytischer Philosophie und (Neo-) Ontologie in der „philosophischen Grundlegungsdebatte“ (ebd., S. 17), die Peschl zumindest Anfang der 1990er-Jahre als notwendig angesehen hat für eine „neue – positive – Selbstorientierung“ der Philosophie (ebd., S. 18). Zur Möglichkeit dieser kritischen Vermittlung verweist Peschl u.a. auch auf Wilhelm Lütterfelds (ebd., S. 16; siehe unten, Fußnote 36).

Klaus SACHS-HOMBACH wiederum schreibt von der „sprachanalytischen Transformation der Metaphysik bei Ernst Tugendhat“ in seinem gleichnamigen Aufsatz von 2008. „Metaphysik ist im Sinne einer formalen Semantik somit die Reflexion auf die unterschiedlichen Formen und Verwendungsweisen der entsprechenden sprachlichen Ausdrücke, die Bezugnahme ermöglichen.“ (Sachs-Hombach, „Sprachanalytische Transformation“, S. 253). Interessant finde ich Sachs-Hombachs Ausblick der Erweiterung der Formalen Semantik durch den Aspekt der „Nicht-Propositionalität“ (ebd., S. 259) des Bildhaften und des „Bildverstehens“ (ebd., S. 260), und damit den Ausblick der Vermittlung „zwischen analytischen und phänomenologischen Positionen“ durch eine „Bildforschung“ (ebd., S. 261). Wesentlich dabei ist der „Gedanke, dass Bilder eine eigene Form der Bedeutungsbildung besitzen“ (ebd., S. 259). Der „*linguistic turn*“ wäre als ein Aspekt eines umfassenderen „*semiotic turn*“ zu verstehen, der durch einen „*visualistic turn*“ in Form der „angemessene[n] Formalisierung von Bildern“ ergänzt werden könne (ebd., S. 261). Mit einer „philosophischen Bildwissenschaft“ könnten so auch „die traditionellen metaphysischen Fragen in neuer Weise“ gestellt werden (ebd.).

Siehe u.a. auch Tugendhat, „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“ (1967); „Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht (1989); „Phänomenologie und Sprachanalyse“ (1970).

32 Weshalb mir dies bei *Wb* nicht als möglich bzw. sinnvoll erscheint, werde ich im entsprechenden Abschnitt meiner Arbeit herauszustellen versuchen, siehe unten ab S. 75.

Entwürfe und „Nuancierungen“ dessen, was Tugendhat unter intellektueller Redlichkeit versteht, wie sie zu fassen ist und was sie ausmacht; grob gesagt also eine Themenbeschreibung und -klärung, u.a. mit der Unterscheidung von engem und weitem Sinn in *EuM* bzw. der Unterscheidung von formalem (sozialem) und substantiellem Sinn in *AsM*; dem Verhältnis zum Guten und/oder der Wahrheit sowie dem Verhältnis der beiden zueinander; ihre Charakterisierung als Haltung bzw. Tugend; andererseits der Motiv-Frage: worin die intellektuelle Redlichkeit also motiviert ist oder sein könnte (Stichwort intersubjektiv, sozial bzw. moralisch, pragmatisch oder als eigenständiger Wert), sowie mögliche Gegenbegriffe und -motive wie Faulheit der Vernunft und das Interesse an Unwahrheit und am Schein.

Für das Verständnis sinnvoll und meines Erachtens nach notwendig werden, wie schon eingangs erwähnt, auch einige „Exkurse“ sein, v.a. innerhalb Tugendhats eigenem Schaffen, aber auch zu anderen, größtenteils von Tugendhat selbst genannten Philosophen (beispielsweise Aristoteles, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Georg Henrik von Wright, Iris Murdoch, John Rawls, Gabriele Taylor, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Stefan Gosepath, Bernard Williams, Immanuel Kant und Blaise Pascal). Hierbei werden sich ein gewisses „Hin-und-her-Gehen“ und damit auch Überschneidungen und Wiederholungen kaum vermeiden lassen³³. Ich halte es aber einerseits für notwendig, gewisse Begrifflichkeiten vorzuschicken, die in den Abschnitten über die intellektuelle Redlichkeit von Tugendhat teilweise vorausgesetzt werden. Daraus ergibt sich, dass der erste Hauptteil zu *EuM* besonders umfangreich ausfällt, da mir hier die meisten Begriffserklärungen notwendig erschienen, auf die ich im Zuge der Auseinandersetzung mit *Wb* und *AsM* zurückgreifen kann. Andererseits sollen Exkurse zu Konzeptionen anderer Philosophen erhellende Sichtweisen und Ergänzungen für unser Thema liefern und manche von Tugendhats Äußerungen untermauern, begründen oder auch relativieren.

Ein wesentlicher Exkurs – an unterschiedlichen Stellen meiner Arbeit – wird jener in Richtung der Einbettung in Tugendhats Ethik-Konzeption(en) und Schriften zur praktischen Philosophie sein, vor allem *PE* und *VE*: zu den verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs des Guten (adverbiell, moralisch, prudentiell, aber auch attributiv) und zum Begriff der Tugend, da Tugendhat die intellektuelle Redlichkeit in einem Anlauf als Tugend im Bereich des „adverbiell Guten“ ansiedelt – als „autonome Ausrichtung auf das Gute“ (*EuM* S. 79), in einem anderen als soziale Tugend bzw. als selbstbezogene Tugend (*AsM*). In diesem Zusammenhang lassen sich auch – von Tugendhat selbst genannte – Bezüge zu anderen Philosophen stellen: zur aristotelischen Tugendlehre; zu den Tugenden der „Aufrichtigkeit“ und „Genauigkeit“ bei Bernard Williams; zu Iris Murdoch und ihren Überlegungen in *The Sovereignty of Good*, sowie

³³ „Es ist schwierig, alles gleichzeitig zu problematisieren.“ (Tugendhat, „Heidegger und Bergson über die Zeit“ [1992], in: *Af*, S. 14).

zu G. H. von Wrights *The Varieties of Goodness* (interessanterweise bei den letzten beiden in zweifacher Weise – in Bezug auf das adverbial Gute und in Bezug auf Tugenden).

Aus der „Nuancierung“ der sozialen bzw. moralischen Motivation der intellektuellen Redlichkeit bzw. des intersubjektiven Bezugs heraus ergibt sich der Verweis auf einen anderen Aspekt der praktischen Philosophie, nämlich den des moralisch Guten (siehe John Rawls und die *Theorie der Gerechtigkeit*) und des Bereichs des Sozialen, des Miteinanders in Hinblick auf Phänomene wie Anerkennung, Lob und Tadel (Adam Smiths *Theorie der ethischen Gefühle*), Scham und Schuld (siehe Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt*), oder auch den Verantwortungsbegriff (Max Weber lässt sich in gewisser Weise hier einordnen). In diesem Umkreis legen sich unter Tugendhats Werken neben *VE* verschiedene kleinere Arbeiten nahe, u.a. „Wie sollen wir Moral verstehen?“ [im Folgenden „Wie sollen wir“], „Moral in evolutionstheoretischer Sicht“ [„Moral evolutionstheoretisch“], „Was heißt es, moralische Urteile zu begründen“ [„Was heißt es“] (alle drei aus dem Jahr 2001 und in *Af* publiziert), „Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral“ (1993 in Edelstein, Noam und Nunner-Winkler, *Moral und Person*, S. 33-47), sowie eine der jüngsten Arbeiten, „Das Problem einer autonomen Moral“ (2006).

Ein weiterer Exkurs sowie eine Einbettung, ausgehend eher von den frühen Überlegungen Tugendhats in *Wb* mit Blick auf Edmund Husserl und Martin Heidegger, seiner prinzipiellen sprachanalytischen Ausrichtung sowie dem mehrfachen Bezug auf Sokrates und Friedrich Nietzsche in *EuM* und v.a. *AsM*, ergibt sich – grob formuliert – zum Wahrheitsbegriff und zur Begründungsproblematik, mit Phänomenen wie Sein und Schein, der Verdeckungstendenz bzw. dem Interesse an Unwahrheit, vagen Meinungen und Ausblenden bis Verleugnen von Realität als Gegenmotiv (dazu siehe auch das von Tugendhat gebrachte Veranschaulichungsbeispiel, ein Gemälde von Francisco de Goya). Hierbei werde ich auch auf verschiedene kleinere Arbeiten Tugendhats aus mehreren Jahrzehnten Bezug nehmen, auf Textpassagen bei Friedrich Nietzsche und Immanuel Kant, oder auch auf Stefan Gosepath und seine „Theorie theoretischer und praktischer Rationalität“.

Schließlich wende ich mich mit Tugendhat einem „Spezialproblem“ zu, der Spannung zwischen intellektueller Redlichkeit und dem Glauben an die Existenz Gottes, mit Bezug auf Blaise Pascal und seine *Gedanken* sowie zwei weitere, späte Beiträge in *AsM*: „Über Mystik“ und „Über Religion“ (beide 2006).

Wie schon angedeutet, sind viele dieser Aspekte und Problemkreise nicht separat zu betrachten, sondern überschneiden oder ergänzen einander in vielfacher Weise.

HAUPTTEIL

„Worte in der Philosophie einfach draufloszuverwenden, auf ein vages Einverständnis vertrauend, das geht ganz und gar nicht.“

Ernst Tugendhat³⁴

1. Quelle: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie (2003)

Ich beginne, wie oben angedeutet, aus Verständnisgründen mit dem – was das Entstehungsdatum betrifft – „zweiten“ Haupttext, in dem sich Tugendhat explizit mit der intellektuellen Redlichkeit befasst: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie* [EuM]³⁵ von 2003. Gewissermaßen kann man ihn auch als ersten „richtigen“ Haupttext bezeichnen, da in *Wb* das Thema nicht so explizit, zugleich aber in spezifischem Kontext behandelt wurde, und ein früherer Vortrag Tugendhats nicht mehr erhalten ist. Zudem bezeichnet Tugendhat in *EuM* diese beiden früheren Versuche als missglückt (siehe *EuM*, S. 85).

Der für uns relevante Abschnitt macht in diesem Buch nur etwas mehr als sechs Seiten aus. Tugendhat komprimiert darin aber viele Begrifflichkeiten und Themen, auf die ich zum besseren Verständnis eingehen werde, auch weil sie eine gewisse Basis für die anderen Hauptquellen bilden werden. Es sei aber bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Tugendhat diese Arbeit wenige Jahre später in *AsM* als überarbeitungsbedürftig bzw. fehlerhaft einstufen wird (siehe *AsM*, Vorwort, S. 7). Manches wird er in diesem späteren Text ausführlicher erklären, manches aber auch revidieren und in ein anderes Licht rücken, und anderes wiederum neu ergänzen. Ich will zunächst aber den Gedankengang innerhalb von *EuM* verfolgen, um später auf manche Aspekte zurück zu kommen.

Der relevante Abschnitt befindet sich im ersten Teil des Buches, „Sich-Verhalten zu sich“³⁶ (der

34 Tugendhat, „Das Sein und das Nichts“ (1970), hier zitiert nach *PhA*, S. 56.

35 Hier zitiert nach der Taschenbuchausgabe in der Beck'schen Reihe, 1. Auflage 2006. Exemplarisch seien folgende Rezensionen und Auseinandersetzungen damit genannt: Hans-Martin BARTH, „Egozentrität, Mystik und christlicher Glaube. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat“ (2004); die schon in Fußnote 2 angeführte Buchkritik „Mystik ohne Subjektivität?“ von Dieter HENRICH (2006), sowie die bereits oben in Fußnote 9 genannte Rezension von Christian THIES. Eine gewissermaßen schwierige Rezension stellt jene von Ernst Michael LANGE dar, „Zwischen Aristoteles, Heidegger und Lao Tse – Tugendhats anthropologische Bekenntnisschrift“, ursprünglich 2004 veröffentlicht. Zur Veröffentlichungsproblematik siehe <http://www.emlange.de/inhalt/onlineOriginale/pdf/reztug3mystl.pdf> (zuletzt eingesehen am 15.02.2012).

36 Dieser Ausdruck dürfte – zumindest ursprünglich – in Nähe zu Heideggers Konzeption des Seinsverhältnisses und Seinsverständnisses in *Sein und Zeit* (1927) stehen mit seinem komplexen – und eigentümlichen – Begriffssystem von „Dasein“, „Sorge“, „Zu-Sein“, „Erschlossenheit“, „Jemeinigkeit“, „Eigentlichkeit“ und mehr, die einen wesentlichen Bezugspunkt – in Form kritischer Auseinandersetzung – in Tugendhats v.a. früher Philosophie bildete. Siehe dazu Tugendhat, *Wb* (ausführlich), etliche Artikel (siehe unten Fußnote 113) und *Sb*, v.a. Vorlesungen 8-10. Im Gegensatz zu den „fiktiven“ Vorträgen zur sprachanalytischen Philosophie und zur Ethik basiert dieses Buch auf 1974/1975 in Heidelberg gehaltenen Vorträgen. In Auseinandersetzung v.a. mit

zweite Teil lautet „Zurücktreten von sich“), und darin als vierter Teilabschnitt oder Einschub (*EuM*, S. 79-85) des vierten Kapitels, betitelt mit „Adverbiell, prudentiell und moralisch Gutes; intellektuelle Redlichkeit“. An meiner Unsicherheit der Formulierung „Teilabschnitt oder Einschub“, und wie man auch Tugendhats Kapitelbezeichnung und dem Strichpunkt darin unterstellen könnte, drückt sich – zumindest meinerseits – durchaus eine gewisse Unentschiedenheit und Unsicherheit aus, wie diese Positionierung des Abschnitts zu beurteilen ist. Zum einen schreibt Tugendhat selber, die „Anerkennungsthematik“ im vierten Kapitel gebe „Anlaß, ein bisher merkwürdig ungeklärtes Phänomen in ein neues Licht zu rücken, die intellektuelle Redlichkeit“ (ebd., S. 66). Die Thematik der intellektuellen Redlichkeit fügt sich durchaus schlüssig in die Ausführungen zuvor über verschiedene anthropologische Bestimmungen, über das Phänomen der Anerkennung sowie verschiedene Verwendungsweisen von „gut“ und dabei besonders die „adverbielle“ im vierten Kapitel, wie ich noch zu zeigen versuchen werde. Zum anderen stellt dieser Abschnitt aber gewissermaßen eine „Sackgasse“ oder zumindest ein mehr oder weniger abgeschlossenes Unterkapitel dar. Die weiteren Kapitel schließen eher an den fünften Abschnitt des vierten Kapitels an, in dem es um die „Gabelung zwischen Egoismus und Altruismus“ (ebd., S. 86) geht, und der wiederum zur intellektuellen Redlichkeit wenig Anbindung hat, dafür auf andere Aspekte in früheren Kapiteln Bezug nimmt. Das geht dann in Richtung der restlichen Abschnitte des Buches, in Richtung „Zurücktreten von sich“. Hier könnte man also einen gewissen Bruch sehen³⁷.

Bevor ich auf das eigentliche Thema eingehe, halte ich es für sinnvoll und notwendig, auch

Fichte, Hegel, Mead, Wittgenstein und Heidegger, aber auch der „selbstbewusstseinstheoretischen“ sog. Heidelberger Schule rund um Dieter Henrich, beleuchtet Tugendhat dort das (epistemische) „Selbstbewusstsein“ und das (praktische) „Sichzusehverhalten“ bzw. die „Selbstbestimmung“ (*Sb*, S. 28f.). Siehe dazu u.a. Manfred FRANK, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung* (1986), bes. S. 64-92; ders., „Subjekt, Person, Individuum“ (1988); ders., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität* (1991); Dieter HENRICH, „Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“ (1970); ders., „Identität, Begriffe, Probleme, Grenzen“ (1979); ders., „Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein“ (1989); ders., „Mystik ohne Subjektivität?“ (2006, siehe oben Fußnote 2); Wilhelm LÜTTERFELDS, *Bin ich nur öffentliche Person? E. Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) – ein Anstoß zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein)* (1982); Gianfranco SOLDATI, „Selbstbewußtsein und unmittelbares Wissen bei E. Tugendhat“ (1988) oder auch MAUERSBERG, *Lange Abschied* (Teil II) mit Bezug auf Henrichs und Franks Ansätze und Kritik, und MEUTER (Teil 2 von *Narrative Identität*), siehe beide Fußnote 28, sowie in letzter Zeit die Habilitationsschrift von Jindřich KARÁSEK, *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität* (2011; 2009 als Habilitationsschrift an der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg angenommen), darin v.a. der erste Teil, „Das Problem des Fremdpsychischen und seiner Zuschreibbarkeit“, sowohl zu Tugendhat, als auch zu Dieter Henrich und den diesbezüglichen Auseinandersetzungen, auch mit anderen Vertretern der sog. Heidelberger Schule wie Konrad Cramer und Ulrich Pothast.

³⁷ Es mag natürlich auch sein, dass Tugendhat das Thema bewusst und absichtlich an diese Stelle gesetzt hat. Indes, ein Thema auszulassen, nur weil es womöglich nicht in die große „Fließrichtung“ eines Textes passt, oder umgekehrt Übergänge künstlich zu erzwingen, wären – meines Erachtens nach – auch keine zufriedenstellenden Alternativen. Mit der Schwierigkeit der sinnvollen Strukturierung eines Werkes und der Herstellung eines Leseflusses sollen auch Diplomanden immer wieder konfrontiert sein.

ganz im Sinne des vorangestellten Zitats Tugendhats (siehe Fußnote 34), die Verortung und den Kontext des Abschnitts im Buch zu beleuchten und damit vor allem auch einige Begriffe einzuführen (um manche davon an späterer Stelle genauer zu erklären), die in dem für uns relevanten Abschnitt mehr oder weniger stark vorausgesetzt werden: in welchem Zusammenhang schreibt Tugendhat in diesem Buch und an dieser Stelle über die intellektuelle Redlichkeit; welches ist sozusagen das gedankliche und begriffliche „Milieu“.

Verortung und „Einbettung“ des Themas in *EuM*

Schon dem Untertitel des Buches, „Eine anthropologische Studie“, ist zu entnehmen, dass es Tugendhat um die Analyse wesentlicher anthropologischer Strukturen bzw. Phänomene geht, um es möglichst unverfänglich und neutral zu formulieren, die man mit den zentralen „Schlüsselwörtern“ „ich“³⁸, „gut“ und „wichtig“ schlagwortartig umreißen kann, und die auf komplexe Weise zusammenhängen. Die separate überblicksartige Darstellung hier soll daher nicht den Eindruck von isolierten Begriffen und Phänomenen erwecken. Es geht um Phänomene, die das Menschsein, (die) Menschen, wesentlich (mit-) ausmachen³⁹.

38 Tugendhat vermeidet bewusst die substantivische Rede von „dem Ich“ durch die Verwendung des – besonderen – deiktischen demonstrativen Ausdrucks, des Personalpronomens „ich“. Siehe auch Tugendhat, *Sb*, v.a. vierte Vorlesung („Abstieg vom Ich zum 'ich'“), bzw. MAUERSBERG's Referat und Zusammenfassung dieses Ansatzes eines „semantischen Selbstbewusstseins“ (so die Überschrift von Kapitel 2 im zweiten Teil ihrer Dissertation) sowie Kritikpunkte daran u.a. durch Frank und Henrich (siehe oben Fußnote 28). Hans-Martin BARTH (siehe Fußnote 35) kritisiert den Mangel an Berücksichtigung der „Geschichtlichkeit menschlichen 'ich'-Sagens“ sowie der „kulturellen Differenzen im 'ich'-Sagen“ (Barth, „Egozentrität“, S. 469), durchaus in Kenntnis Tugendhats „Anhang über Historisches und Unhistorisches“ am Ende von *EuM* (ebd.). Auch Norbert MEUTER (siehe ebenfalls Fußnote 28; Meuter, *Narrative Identität*, S. 179ff.) kritisiert das Fehlen eines Bewusstseins bzw. der Thematisierung des historischen Ausbildungsprozesses von Sprachelementen (ebd., S: 20f.) wie des deiktischen Ausdrucks „ich“ bei Tugendhat. Seine Kritik bezieht sich noch grundlegender auf Tugendhats bzw. verallgemeinernd „die sprachanalytische“ Konzeption (vgl. ebd., S. 11) der (numerischen) Identität (vgl. ebd., S. 18ff.; S. 178) – der personalen wie auch jener von Gegenständen und eben von sprachlichen Zeichen, hinter der „eine zu starre und unhistorische Auffassung von Sprache“ (Meuter, S. 181) sowie eine problematische Auffassung von Wirklichkeit stecke (ebd., S. 19). Auch ein unklares, zugleich unthematisiert eng an Absichtlichkeit geknüpftes Handlungsverständnis (ebd., S. 190), das auch mit einem Mangel an Reflexion „auf eingeschliffene Muster unserer Alltagssprache“ (ebd., S. 191) zu tun habe, sowie ein bestimmtes Rationalitätsmodell, das auf Heideggers „*Eigentlichkeit*“ basiere (ebd., S. 188) und bei Tugendhat in *Sb* die spezielle und verengte Form der „Selbstbestimmung“ in der praktischen „Frage nach einer sinnhaften Lebenskonzeption“ (ebd., S. 196) annimmt, tragen laut Meuter zu Schwierigkeiten in Tugendhats Auffassung von personaler Identität und Selbstverhältnis („Sichzusichverhalten“, siehe *Sb*) bei.

39 Ich formuliere dies, wie Tugendhat, bewusst allgemein, da es um anthropologische Bestimmungen bzw. Besonderheiten geht, die „den Menschen“ als Menschen zukommen dürften, und die Tugendhat biologisch bzw. evolutionstheoretisch fundiert sieht. Siehe dazu auch *AsM*, besonders die ersten drei Texte: „Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz“ [„Nietzsche und die philosophische Anthropologie“] (auf spanisch 2000 verfasst und 2002 erschienen, auf deutsch zunächst 2004 unter dem Titel „Immanente Transzendenz“ veröffentlicht); „Anthropologie als 'erste Philosophie'“ (2007) und „Willensfreiheit und Determinismus“, sowie den dazugehörigen „Nachtrag 2006“ (2007).

„ich“

Menschen befinden sich prinzipiell in einem Spannungsfeld von „Egozentrizität und Mystik“ (so der Titel des Buches); von „Sich-Verhalten zu sich“ und „Zurücktreten von sich“ (so die Überschriften der zwei Teile des Buches); von „Sichwichtignehmen“ (*EuM*, bspw. S. 40) und der „Sorge“ (*EuM*, bspw. S. 37) um sich⁴⁰, das Gesamtbefinden oder das Gute im Ganzen einerseits, und Formen der Selbstrelativierung, der „Schritte zurück“ (vgl. ebd., S. 40) – von sich und der eigenen Egozentrizität – bis hin zur „*Transformation des Selbstverständnisses*“ (ebd., S. 122) in der Mystik andererseits. Diese Spannung und „Unruhe“ (ebd., S. 7), die nur den Menschen eigen sein dürfte, gründet in anthropologischen Besonderheiten, die Tugendhat in der Struktur der prädikativen bzw., allgemeiner noch, der propositionalen Sprache verortet:

„[...] wie: Rationalität, Freiheit, die Vergegenständlichung von sich und der Umwelt, das Bewußtsein von Werten und Normen, das „ich“-Sagen“ (Tugendhat, *EuM*, S. 13)

In weiterer Folge schreibt Tugendhat von den Menschen als „'ich'-Sagern“ (*EuM*, bspw. S. 29)⁴¹ – wie ich meine in formelhafter, konzentrierter Weise, gewissermaßen als „Terminus Technicus“ –, wobei diese im Zitat anklingenden und in *EuM* weiter ausgeführten Bestimmungen meines Erachtens nach immer mitschwingen und mitzudenken sind, und bei der der „ich“-Begriff selber gar nicht unbedingt als im Zentrum stehend zu denken ist.

Tugendhat bezieht sich in Hinblick auf die propositionale Sprachstruktur⁴² als „Dreh- und

40 Diese Sorge um sich kann man, zunächst in einem allgemeinen Verständnis, ohne auf bestimmte Konzeptionen wie beispielsweise die Heideggersche einzugehen, als in sich schon vieldeutig sehen: einzelne Interessen, Ziele und Wünsche können im Widerstreit zueinander stehen und unterschiedlich gewertet und gewichtet werden (bspw. unmittelbare, kurzfristige und langfristige Interessen), aber auch im Verhältnis zum Gesamtbefinden bzw. dem Guten „im Ganzen“ in Diskrepanz stehen.

41 Im Folgenden lasse ich aus Gründen der Lesbarkeit die äußeren Anführungszeichen weg und werde von den „ich“-Sagern schreiben. Hans-Martin BARTH (siehe oben Fußnote 35) hält grundlegend Tugendhats Reduktion der propositionalen Sprachstruktur als „'differentia specifica' zwischen dem Menschen und den 'anderen Tieren“ (Barth, „Egozentrizität“, S. 468) auf diesen „aktiven erste Person Singular Aspekt“ (Leyrer) der „ich“-Sager für problematisch und nicht treffend. Menschen seien wesentlich immer auch „'du'-Sager“, „'ich'-Hörer“ (ebd., S. 470) und „'wir'-Sager“ (sinngemäß ebd.).

42 Zur propositionalen Sprache siehe ausführlich Tugendhats *Vsa* (1976) sowie die gemeinsam mit Ursula Wolf verfasste *Logisch-semantische Propädeutik* (1983). Allgemein einfürend oder auch erinnernd sei hier folgendes gesagt: ihre elementaren Zeicheneinheiten bzw. Verständigungseinheiten, (singuläre) prädikative Sätze, sind in einfacher Form zusammengesetzt aus zumindest einem singulären Terminus, also einem Eigennamen, einer Kennzeichnung oder einem deiktischen (kontextabhängigen) Ausdruck bzw. Pronomen, mit dem auf einen Gegenstand Bezug genommen wird, der „für einen Gegenstand steht“ (ihn „bezeichnet“) [diese Anführungszeichen sind von mir und sollen die teilweise Strittigkeit bzw. Erklärungsbedürftigkeit dieser Ausdrücke anzeigen], bzw. mit dem angegeben wird, „was (welches) gemeint ist“ (*Vsa*, S. 367) – umgangssprachlich bzw. grammatisch auch als „Satzsubjekt“ bekannt; und einem generellen Terminus (Klassifikationsausdruck, Prädikat), der „das, was durch den singulären Terminus spezifiziert wird, charakterisiert.“ (ebd., S. 369). Die „prädikative Äußerung“ setzt sich also aus den beiden „Teilhandlungen der Prädikation und der Nomination“ (Sachs-Hombach, „Sprachanalytische Transformation“, S. 252) zusammen. Das in bzw. mit einem solchen Satz Gesagte bzw. Behauptete ist eine Proposition, ein Sachverhalt bzw. der propositionale Gehalt, der auch in verschiedenen Satz-Modi („Grundmodi“) derselbe bleibt, also dem assertorischen (Aussagesätze, vom lateinischen „assertio“: Behauptung) und den nicht-assertorischen, „praktischen“ Modi (Befehlssätze, Fragesätze, Wunschsätze). Neben den singulären prädikativen Sätzen gibt es auch andere Satzformen von Aussagesätzen, die alle grundlegend dadurch charakterisiert sind, dass sie wahr

Angelpunkt“ (Leyrer) auf Aristoteles und dessen „geniale Intuition“ (*EuM*, S. 15) zu Beginn der *Politik* (Erstes Buch, Kapitel zwei), in der der Zusammenhang zwischen menschlichem Sprachvermögen⁴³ und dem Bezug auf Gutes genannt wird. Damit ist sozusagen eine wesentliche Schiene für *EuM* gelegt, oder, anders formuliert, hat diese Schiene damit einen Leitgedanken und Leitpatron:

„Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt. Die Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Sinneswesen verliehen, indem ihre Natur so weit gelangt ist, daß sie Schmerz und Lust empfinden und beides einander zu erkennen geben. Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht und was dem ähnlich ist.“ (Aristoteles, *Politik*, I, 2, 1253a9ff.)⁴⁴

Die aristotelische Rede von (menschlicher) Sprache ist in diesem Zusammenhang also konkreter als propositionale Sprachstruktur zu denken. Mit der propositionalen Sprache ergeben sich erst Situationsunabhängigkeit im Gegenstandsbezug (mittels singulärer Termini); die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit zu (Ja-/Nein-) Stellungnahmen; die Fähigkeit zum Überlegen als „Fragen nach Gründen“ (vgl. *EuM*, S. 17)⁴⁵ (lateinisch „ratio“, der Grund) – also Rationalität – mit der Ausrichtung auf „wahr“ im Theoretischen und auf „gut“ im Praktischen; und der Spielraum der menschlichen Freiheit als Spielraum von Optionen und Alternativen⁴⁶. Erst so „referieren“ (ebd., S. 19) Menschen, eingebettet in ein „Referenzsystem von Raum und Zeit“ (ebd., S. 20)⁴⁷ und in Sprechergemeinschaften (vgl. ebd., S. 21), auf Gegenstände (das ist

oder falsch sein können, also einen Wahrheitsanspruch haben (was mit dem Moment der Behauptung zu tun hat): generelle Sätze, Relationsaussagen und komplexe Sätze.

Siehe auch beispielsweise den jüngeren Artikel Tugendhats, „Moral evolutionstheoretisch“ in *Af*.

43 Es kommt dabei v.a. auf die „extrakommunikative Funktion der menschlichen Sprache“ an (Tugendhat, „Moral evolutionstheoretisch“, *Af*, S. 207).

44 In der hier verwendeten Meiner-Ausgabe der *Philosophischen Schriften in sechs Bänden* S. 4f.

45 Tugendhat bezieht sich mit dieser Auffassung von Gründen als das, „was für oder gegen etwas spricht, für oder gegen eine assertorische oder praktische Bejahung, eine Meinung oder einen Wunsch“ (Tugendhat, „Moral evolutionstheoretisch“, S. 208), auf Thomas M. SCANLON, *What we owe to each other* (1998), erstes Kapitel „Reasons“: „a consideration that counts in favor of it [something, Erg. Leyrer] [...] 'by providing a reason for it'“ (Scanlon, S. 17). Siehe auch den Hinweis in *EuM*, S. 17.

46 Tugendhat verwendet dafür auch die „Metapher, [...] daß Menschen nicht 'fest verdrahtet' sind (*hard wired*). Damit ist gemeint, daß auf der Ebene des Verhaltens keine kausale Determiniertheit besteht“ („Moral evolutionstheoretisch“, *Af*, S. 208). Mit der Fähigkeit und Möglichkeit zur Überlegung und damit zu Freiheit besteht „kein notwendiger Zusammenhang zwischen den äußeren und inneren Faktoren der Handlungssituation einerseits und der Handlung andererseits“, bzw. zwischen „Wahrnehmungs- und Absichtsfaktoren einerseits“ und „Handlung andererseits“ (Tugendhat, „Wir sind nicht fest verdrahtet“, (2000 bzw. 2001 in *Af*, S. 143).

47 Norbert MEUTER (siehe Fußnote 28) kritisiert, Tugendhat reduziere und stilisiere „die Gesamtheit unserer äußeren Wahrnehmungs- und Erfahrungswirklichkeit zu einem abstrakten Raum-Zeit-Koordinatensystem“ (Meuter, *Narrative Identität*, S. 23), anstatt dem fließenden Prozesscharakter der Wirklichkeit gerecht zu werden – Meuter favorisiert ein prozesshaftes Modell, besonders in systemtheoretischer Ausformung (vgl. ebd., S. 19). Dieses System – ein „vollständiges, umfassendes und lückenloses objektives“ (ebd., S. 17) System – basiere auf dem „Zusammenspiel von zwei Klassen deiktischer Ausdrücke“ (ebd., S. 16), also singulärer

die identifizierende Referenzfunktion⁴⁸ bzw. das „Verweisungssystem“⁴⁹ von singulären Termini), auf andere und auf sich (das ist die nicht-identifizierende Referenzfunktion von „ich“; siehe *EuM*, S. 27). Erst so kommt es zur Objektivierung von anderem, von anderen und von sich und den eigenen bewussten Zuständen („Meinungen, Wünsche, Absichten und Gefühle“; ebd., S. 28) – also zur Selbst-Objektivierung und zu Selbst-Bewusstsein⁵⁰.

„Selbstbewußtsein ist nicht ein innerer Reflexionsakt auf ein sog. Ich, sondern erfolgt, in dem ich meine bewußten Zustände – die Absichten, Gefühle usw. – mittels Prädikaten mir und damit einer Person zuspreche, die innerhalb des realen, objektiven Universums unterscheidbarer Gegenstände *einer unter allen* ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 28)

Einerseits „nehmen 'ich'-Sager sich“ wahr und – zunächst bzw. tendenziell „absolut“ – „wichtig“ (*EuM*, S. 29), jeweils als „Mittelpunkt der Welt“ (ebd., S. 30). Wir sind hier also beim „Pol“ (Leyrer) der Ego-Zentrität; andererseits sind sie sich bewusst eines ganzen Universums von anderen Objekten und „ich“-Sagern, die sich ebenfalls wichtig nehmen und anhand derer die eigene Wichtigkeit relativiert werden kann, oder auch muss (siehe ebd., S. 29f.).

Wir verfolgen in unserem Kontext und gemäß des ersten Teiles des Buches weiter den Zweig des „Sichwichtignehmens“ bzw. des „Sich-Verhaltens zu sich“ und die damit zusammenhängenden und thematisierten Phänomene, die immer auf der Basis der propositionalen Sprachstruktur zu denken sind.

„gut“

Menschen sind „deliberative Wesen“ (*EuM*, bspw. S. 40). Das heißt, dass ihr Wollen im Gegensatz zu dem „der übrigen Tiere“ (ebd., S. 32) überlegt (lateinisch „deliberare“: erwägen, nachdenken, überlegen) und reflexiv sein kann⁵¹. Dieses Wollen, das „sich bewußt auf Zwecke beziehen kann“ (*EuM*, S. 31), und zwar wesentlich situationsunabhängige Zwecke, ist so gesehen auf Zukunft bezogen (ebd.) und auf Vorsätze – man nimmt sich etwas vor (ebd., S. 32). Der Mensch ist geprägt von der Sorge um sich und von Zeit- und Zukunftsbewusstsein (ebd., S. 31) – und damit, wenn auch an dieser Stelle von Tugendhat nicht thematisiert, von

Termini, nämlich „den *subjektiv-lokalisierenden* und den *objektiv-lokalisierenden*“ (ebd., S. 16) Ausdrücken, und sei bei Tugendhat die eigentliche Basis für Identifizierung und damit für Identität (-sbildung). Meuter hält, wie bspw. Manfred Frank oder Oswald Schwemmer, Tugendhats Annahme von feststehenden, „*von uns unabhängigen zeitübergreifenden*“ (ebd., S. 19) Identitäten für problematisch. Auf diese Weise werden Gegenstände in eine „*methodisch erzeugte Fremdstruktur*“ (Oswald SCHWEMMER, *Handlung und Struktur* [1987], S. 27) eingepasst bzw. auf eine „Paßform“ von „formalen Überlegungen [...] zurechtgestutzt“ (ebd., S. 94). Siehe auch ders., *Die Philosophie und die Wissenschaften* (1990).

48 Ein wesentlicher Anknüpfungspunkt für Tugendhat ist dabei Peter STRAWSON, siehe v.a. *Einzelding und logisches Subjekt (Individials)*, auf englisch 1959, auf deutsch 1972 erschienen.

49 MAUERSBERG, *Lange Abschied*, S. 32.

50 Siehe auch oben Fußnote 36.

51 Siehe auch Tugendhat, „Willensfreiheit und Determinismus“ (*AsM*), S. 57-84.

Endlichkeits- und Sterblichkeitsbewusstsein.

Der Bezug auf Zwecke hat zugleich wesentlich zu tun mit der Ausrichtung auf Gutes, mit dem Streben danach. Es ist ein „Wollen, das etwas zum Gegenstand hat, das es für gut hält“ (ebd., S. 31). Wir haben es im Folgenden primär mit dem „Handlungsguten“ (ebd., S. 64) zu tun. Auf drei Verwendungsweisen von „gut“ (adverbiell, moralisch, prudentiell) geht Tugendhat im vierten Kapitel näher ein. Ich hebe diese Unterscheidungen für ein späteres Kapitel meiner Arbeit auf (ab S. 41) – wo ich sie für didaktisch und „taktisch“ sinnvoller platziert halte.

„Das Gute/Bessere ist also, allgemein gesprochen, das formale Objekt eines praktischen Überlegens“ (Tugendhat, *EuM*, S. 32)

Tugendhat meint, es sei einsichtig, dass „gut“ wesentlich auf den Komparativ und Superlativ bezogen sei (wobei der Superlativ im weiteren Verlauf von *EuM* keine große Rolle mehr spielt). Dies sei darin begründet, dass es hier um einen „Spielraum“ von „Möglichkeiten“ (*EuM*, S. 33) geht, um Alternativen, aus denen zu wählen ist, aus denen etwas „vorgezogen“ (ebd.) wird, aus denen man sich etwas vornimmt, einen Vorsatz fasst; man ist mit Alternativen konfrontiert, „von denen man überlegt, welche [...] die beste ist“ (ebd., S. 33). Das Gute bzw. Bessere ist demnach „das, was *begründet vorgezogen* wird.“ (ebd.) Statt „begründet“ kann man auch „überlegt“ sagen, da das Überlegen als das „Fragen nach Gründen“ (ebd., S. 17) definiert wurde⁵², siehe oben S. 27 sowie unten S. 42f.:

„Zum Aussein auf Gutes gehört die *Möglichkeit* des Überlegens, ob das Gewollte gut/besser ist, also das Fragen nach Gründen.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 34)

Aus diesem überlegten und überlegenden Aussein auf Gutes ergibt sich auch „Situationsunabhängigkeit“ (*EuM*, S. 34): das Wollen wird bestimmt durch eine „Vorstellung, daß es so gut oder besser ist“ (ebd., S. 33), es geht sozusagen über das bloß Situationsgerechte hinaus. Darauf werde ich an etwas späterer Stelle (S. 42f.) nochmals zurückkommen, wenn ich verschiedene Verwendungsweisen von „gut“ näher vorstelle.

Das Wollen und das dazugehörige „Tun, das von einem Vorsatz bestimmt ist“ (*EuM*, S. 49) und damit auf Gutes und auf Zwecke gerichtet ist, sowie insgesamt die Sorge – um sich und das eigene Wohl, aber auch um andere, um das „Wie des Lebens“ (*EuM*, S. 35) und um das Leben (das eigene oder das anderer Wesen) als „Endzweck“ (ebd.) – stehen in der Spannung von „Versuchen und Gelingen“ (ebd., S. 49), von „Erfolg und Mißerfolg“ (ebd., S. 121). Menschen können und müssen sich als Handelnde selbst (auf Zwecke und Gutes hin) aktivieren (siehe

⁵² Auch das ist nichts Neues bei Tugendhat, sondern findet sich in ähnlicher Formulierung beispielsweise schon in den *Vsa* (besonders 7. Vorlesung zur „praktischen Frage“, hier S. 113f.) von 1976. Siehe auch *Sb* (1979), 9. Vorlesung, zur „praktische[n] Frage“ – der Frage „nach dem Guten, Besseren, Besten“ (*Sb*, S. 193) – und zur Überlegung, hier mit besonderem Bezug zu Heidegger.

ebd., S. 62), bemühen und anstrengen. Tugendhat behandelt das im dritten Kapitel unter Begriffen wie „'ich'-Sagen im Praktischen“, „'ich'-haftigkeit des Handelns“, „'ich'-Handlungen“, „Selbstaktivierung“ und „Zurechnungsfähigkeit“⁵³. Zugleich trifft man dabei aber auf Widerstände verschiedenster Art, v.a. auch die eigene Passivität bzw. „Passives“ in sich (ebd., S. 50). Das Realisieren und Gelingen liegt auch an Faktoren, auf die man keinen Einfluss hat – nicht zuletzt am Faktor Glück (in der Bedeutung des englischen „luck“; siehe ebd., S. 37): „es liegt (auch) an mir, ob ich das erreiche“ (ebd., S. 49), aber eben nur teilweise. Weil es aber sehr wohl *auch* an einem selbst liegt (Tugendhat formuliert das auch als „'ich kann“; ebd., S. 48)⁵⁴, weil man mehr oder weniger gründlich, sozusagen besser und schlechter überlegen und damit begründen kann, weil man „schwächer oder stärker wollen kann“ (ebd., S. 52), befindet man sich hier wiederum in einem Spielraum von Optionen und Stellungnahmen – „'ich hätte auch anders [handeln] können“ (ebd., bspw. S. 50; 55). Damit öffnet sich ein „affektiv-wertende[r]“ (ebd., S. 59) Spielraum für Gefühle und Reaktionen wie Scham und Stolz, für Vorhaltungen, (Selbst-) Vorwürfe („'ich hätte mich mehr bemühen können“, ebd., S. 58; „'ich hätte anders (besser) wählen können“, ebd.), aber auch für Anerkennung. In dieser Fähigkeit zur „Selbstaktivierung“ (ebd., S. 62) – und gewissermaßen ist es eine Aufforderung oder gar Verpflichtung dazu – liegt also auch eine Quelle des Verdrusses, des Leidens und bestimmter „Emotionen über sich selbst“, die das Selbst(wert)-gefühl betreffen, wie eben Scham, aber auch Stolz (ebd., S. 64). Mit diesem „affektiv-wertende[n] Moment“ (ebd., S. 59), mit dieser „affektiven Ansprechbarkeit eines 'ich'-Sagers“ (ebd., S. 59) hängt zugleich einerseits die Motivationsfrage – der Motivation zu bestimmten Zielen und prinzipiell zur Selbstaktivierung – zusammen, andererseits ein intersubjektiver Bezug bzw. Anspruch. Beides wird für unser Thema noch eine Rolle spielen.

„wichtig“

Schließlich bin ich noch Hinweise zum dritten Schlüsselwort, „wichtig“, schuldig. Tugendhat beschäftigt sich mit mehreren Dimensionen und Bedeutungen von „Wichtigkeit“. Zu Beginn ging es ja darum, dass sich „ich“-Sager wichtig nehmen, dies aber auch relativieren können. Ein Sinn von „wichtig“ „im Praktischen“ (*EuM*, S. 41) zielt auf das oben erwähnte Phänomen der Anerkennung⁵⁵, und zwar das Anerkennen nicht in einer bestimmten Hinsicht, für oder als

53 Ich verweise abermals auf Tugendhat, „Willensfreiheit und Determinismus“ in *AsM*.

54 Siehe auch Tugendhat, *Sb*, 9. Vorlesung.

55 Zur Thematik der Anerkennung verweist Tugendhat hier in *EuM* auf den bulgarischen Autor Tzvetan TODOROV und sein interdisziplinäres Buch *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie* (1996; auf französisch 1995 erschienen); darin v.a. das dritte Kapitel „Die Anerkennung und ihr weiteres Geschick“. Todorov sieht das Bedürfnis nach Anerkennung durch andere als zentrale Bedingung sowohl für das eigene „Lebensgefühl“ (Todorov, *Abenteuer*, S. 70) wie auch für das soziale Miteinander, die

etwas, sondern das schlechthin Anerkennen und Anerkanntwerden, das Anerkennenswertsein, und damit die Vorstellung, wichtig zu sein, einen Wert zu haben. Das Bedürfnis nach dieser „prinzipiellen“ Bestätigung (im allgemeinen Wortsinn, nicht dem spezifischen bei Tzvetan Todorov, siehe Fußnote 55) ist wesentlich mit der menschlichen Egozentrität verbunden.

„Daneben“ (aber natürlich damit zusammenhängend bzw. darauf aufbauend und nicht als separat zu denken) gibt es ein sozusagen relationales „wichtig für“. Menschen sind ja auf (situationsunabhängige) Zwecke hin ausgerichtet, und insgesamt auf ein „Ganzes von Zwecken“ und Gewolltem, innerhalb dessen einzelne „Willensobjekte“ (*EuM*, S. 41) zu ordnen und gewichten sind angesichts ihrer Relevanz, ihrer Wichtigkeit für einen. Verschiedenes ist unterschiedlich wichtig für einen, und Menschen sind auch füreinander wichtig.

Wie schon angedeutet, gibt es zudem das „wichtig sein“ „als [guter] So-und-so“ (ebd., S. 43), also das Anerkanntwerden als etwas oder jemand, in einer bestimmten Hinsicht. Menschen haben ein Bedürfnis danach, anerkannt und (hoch-)geschätzt zu werden als gut bzw. für Dinge, die sie gut tun. Auf das „etwas gut Tun“ werde ich noch näher eingehen unter dem Stichwort „adverbiell gut“ (unten ab Seite 49). Mit diesem Geschätztwerden, mit diesem intersubjektiven Anerkanntwerden, mit dem Beifall ist ein „Zuwachs“ der eigenen Wichtigkeit verbunden – und umgekehrt gibt es natürlich auch das Schlechthalten, das Geringschätzen und Geringgeschätztwerden, und damit eine „Verringerung“ der eigenen Wichtigkeit (*EuM*, S. 74, das Gefühl von „Wertverlust“ (ebd., S. 75):

„Die Egozentrität der 'ich'-Sager verwickelt sich also nicht nur durch die Sorge vor Vorhaltungen, die man sich machen kann, sondern durch die Sorge um Wertverlust, die Sorge vor dem Tadel und der Entrüstung, die man von anderen erfahren kann und die ihrerseits internalisiert werden: die Angst vor Scham und Schuld.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 75)

Auf Scham und Schuld werde ich ebenfalls an späterer Stelle zurückkommen (S. 58f. und S. 69ff.).

Interessant sind nun die weiteren Differenzierungen, die Tugendhat in Bezug auf das Anerkennen macht. Neben dem „faktischen Anerkennen“ (*EuM*, S. 77), „Anerkanntwerdenwollen“ (ebd., S. 76) und Anerkanntwerden bzw. „Geschätztwerden“ (ebd., S. 77) gibt es nämlich auch noch den Aspekt des Anerkennenswertseins, des „Schätzenswertsein[s]“⁵⁶

„Koexistenz“ (ebd., S. 74). Er differenziert dabei mehrfach verschiedene Formen, „Modalitäten“ (ebd., S. 95) und „Spielarten“ (ebd., S. 97) der Anerkennung, u.a. die beiden Stufen, auf die sich Tugendhat bezieht: Anerkennung der Existenz eines Menschen, was Todorov „Anerkennung im engeren Sinn“ nennt, und „Bestätigung“ (ebd., S. 100) des Wertes eines Menschen; aber auch beispielsweise „Anerkennung durch Übereinstimmung“ und „Anerkennung durch Unterscheidung“ (ebd., S. 98).

56 Tugendhat bezieht sich hier bezüglich des Unterschieds von „Geschätztwerden“ und „Schätzenswertseinwollen“ auf Adam Smiths *Theorie der ethischen Gefühle* (1759 auf englisch unter *Theory of Moral Sentiments* erschienen, hier zitiert nach Meiner 1994) und den Beginn des dritten Teils, „Über die Grundlage der Urteile, die wir über unsere eigenen Gefühle und unser eigenes Verhalten fällen, und über das

(ebd.). Hier kommt es zu einer Unterscheidung zwischen Schein und Sein, zwischen „Meinung und Sein“ (ebd.), oder „Wirklichkeit“, und auch zu einer wichtigen, wenn auch noch klärungsbedürftigen, motivationalen Verschiebung, die meinem Empfinden nach allein schon in der Wortwahl („-wert sein wollen“) mitschwingt.

„[...] der Anerkennende *meint*, daß, was er anerkennt, gut ist, er meint also, daß es *anerkanntenswert* (schätzenswert) ist, genauso wie man bei jeder Meinung meint, daß sie wahr ist. Daraus folgt für denjenigen, der anerkannt wird, daß er, da er um diese Duplizität des Anerkennens weiß, da er weiß, daß der Anerkennende nur eine Meinung äußert und von deren eigenem Sinn her zwischen Geschätztwerden und Schätzenswertsein zu unterscheiden ist, vor einer Gabelung steht, ob er den Beifall, den er faktisch erfährt (oder die Geringschätzung), hinnehmen soll oder ob er sich nach seinem eigenen Urteil richten will, ob, was er tut, gut – schätzenswert – ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 77)

Tugendhat unterscheidet hier in einer „Gabelung“ (*EuM*, S. 77) zwei „Zinken“ (ebd., S. 78) der Motivation, sich nach dem Guten zu orientieren bzw. etwas gut tun zu wollen: man kann sich entweder vom Beifall und von den Meinungen anderer bestimmen lassen und auf das Geschätztwerden, Anerkanntwerden(-wollen) und „Gutscheinenwollen“ (*EuM*, S. 77) ausrichten, oder man kann sich eigenständig und „autonom“ (ebd.)⁵⁷ auf das Gute und das „Gerne-gut-Tun“ (ebd., S. 76) beziehen und auf das „Schätzenswertsein“ und „Gutseinwollen“ (ebd., S. 77) ausrichten. Für uns wird diese „zweite Zinke“ relevant werden. Wesentlich dabei ist die notwendige eigenständige Überlegung, wie man etwas gut (besser, am besten) tun kann. Man denke v.a. an künstlerische, „kreative[n]“ (*EuM*, S. 77)⁵⁸ Tätigkeiten wie die eines Malers, aber auch an Wissenschaft. Der intersubjektive Bezug, der unter anderem – aber nicht nur – am „objektiv-intersubjektiven Charakter“ (ebd., S. 78) des jeweils Guten liegt, fällt dabei aber nicht völlig weg, wie wir noch sehen werden.

Pflichtgefühl“. SMITH unterscheidet dort u.a. das – jeweils „naturgemäß[e]“ (Smith, *Theorie*, S. 171) – „Verlangen nach Lob“ von dem „Verlangen nach Lobenswürdigkeit“ (ebd., S. 172), sowie den Wunsch, „geliebt zu werden“ von jenem, „liebenswert zu sein“ (ebd., S. 171) und damit den „natürlichen und schicklichen Gegenstand“ (ebd.) des Lobes bzw. der Liebe zu bilden. „Wahrhafte Freude“ (ebd., S. 174) bereiten Lob und Bewunderung nur dann, wenn sie nicht „aus Unwissenheit oder Irrtum“ (ebd., S. 173) erfolgen, sondern auf Wahrheit basieren, begründet sind und man sie daher „verdient“ (sinngemäß ebd.). Sie müssen auch nicht unbedingt tatsächlich, faktisch erfolgen, siehe auch unten Fußnote 108:

„Wir freuen uns nicht nur über das Lob, sondern auch darüber, daß wir etwas getan haben, was des Lobes würdig ist. Wir freuen uns bei dem Gedanken, daß wir uns der Billigung wert gemacht haben, mag uns auch in Wirklichkeit niemals Billigung zuteil werden;“ (Smith, *Theorie*, S. 175).

57 An dieser Stelle auf *EuM*, S. 77 setzt Tugendhat „autonom“ noch – vielleicht vorsichtig, relativierend? – unter Anführungszeichen und in Klammern. Eine Seite später verwendet er das Wort ohne Anführungszeichen. Das Wort spielt bei Tugendhat v.a. im Zusammenhang mit dem Gewissensbegriff eine wichtige Rolle.

58 Ebenfalls von Tugendhat auf *EuM*, S. 77 unter Anführungszeichen gesetzt, auf S. 80 nicht.

Überleitung zur intellektuellen Redlichkeit

Schon zu Beginn des vierten Kapitels hatte Tugendhat ja gewissermaßen angekündigt, dass die „Anerkennungsthematik“ Anlass geben werde, ein „bisher merkwürdig ungeklärtes Phänomen“ (*EuM*, S. 66) zu beleuchten. Tugendhat leitet nun im letzten Absatz des dritten Abschnitts dieses Kapitels zu „unserem“ Thema über:

„Man könnte fragen: wenn doch der Beifall der anderen für den 'ich'-Sager einen Zuwachs an Selbstgefühl – an Wichtigkeit – darstellt und also lustvoll ist, woher kann er die Motivation nehmen, sich vom Beifall unabhängig zu machen und sich autonom nach dem Guten auszurichten? Darauf kann geantwortet werden, was ich schon erwähnte: daß gerade auch diese autonome Ausrichtung auf das Gute etwas wenigstens in abstracto allgemein Bewundertes ist. Die Erklärung dafür, daß jemand sich so auf das Gute seiner Tätigkeit ausrichten kann, daß er sich vom Beifall unabhängig macht, bestünde dann darin, daß er meinen kann, gerade so des höchsten Beifalls würdig zu sein. Aber daß es so ist, erscheint seinerseits aufklärungsbedürftig.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 79)

Tugendhat bezieht sich also nochmals auf die oben erwähnte „zweite Zinke“. Es geht um die autonome Ausrichtung auf das Gute, genauer gesagt das Gute einer Tätigkeit (adverbiell Gutes), und darum, sich von Beifall, Billigung und Bewunderung unabhängig zu machen. Für diese Haltung bedarf es einer eigenen Motivation, da der Beifall der anderen, ihre (faktische) Anerkennung und das Geschätztwerden das Gefühl der eigenen Wichtigkeit steigern, siehe oben S. 30ff.. Es legt sich also die Frage nahe, warum man darauf verzichten wollen könnte. Die mögliche Erklärung, dass die „autonome Ausrichtung auf das Gute“ (*EuM*, S. 79) selber als bewundernswert erachtet und intersubjektiv geschätzt wird – mit dem einschränkenden Zusatz „wenigstens in abstracto allgemein“ (ebd.) –, bedarf offensichtlich selber weiterer Erklärung.

„Es lohnt sich daher, auf diese eigentümliche Haltung eigens einzugehen, weil ich nicht glaube, daß sie gewöhnlich richtig eingeordnet worden ist. Wir stehen hier vor der durch Sokrates verkörperten Tugend der intellektuellen Redlichkeit.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 79)

Ich finde es interessant, dass Tugendhat hier im „Vorblick“ auf das Thema bzw. im überleitenden Passus Sokrates gewissermaßen als „Inbegriff“ der intellektuellen Redlichkeit nennt, im weiteren relevanten Abschnitt über das Thema aber nicht weiter auf ihn eingeht. Anders verhält es sich in *AsM*, wo sich Tugendhat mehrfach auf ihn bezieht. Ich werde daher auf Sokrates an späterer Stelle, im dritten Hauptkapitel meiner Arbeit, bei der Beschäftigung mit *AsM*, eingehen, siehe unten bes. S. 104ff..

Die intellektuelle Redlichkeit gemäß *EuM*: eine „Tugend des Adverbiellen“ – Einführung

Ich habe versucht, in das gedankliche und begriffliche Milieu und Umfeld einzuführen, in dem Tugendhat schließlich im vierten Abschnitt des vierten Kapitels von *EuM* die intellektuelle Redlichkeit thematisiert. Auf einige Aspekte und Begriffe werde ich noch vertiefend und nachholend eingehen, v.a. was „gut“ angeht, da sie mir für das Verständnis des Themas wesentlich erscheinen. Zunächst aber will ich endlich in unser eigentliches Thema einführen. Ein mehrfaches Hin- und Hergehen wird sich also nicht vermeiden lassen.

Nach dem überleitenden letzten Absatz des dritten Abschnitts im vierten Kapitel eröffnet Tugendhat den vierten, für uns relevanten Abschnitt, mit folgender Erklärung und Begriffsbestimmung:

„Von intellektueller Redlichkeit spricht man, wenn eine Person nicht vorgibt, mehr zu wissen als sie weiß, und wenn sie bemüht ist, ihre Meinungen nicht für begründeter zu halten als sie sind. Diese Haltung steht also, wie Nietzsche das vereinfachend formulierte, für den Willen zur Wahrheit.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 79)

Nach den bisherigen Erklärungen und auch der überleitenden Passage mag dieser Einstieg ins Thema etwas überraschen oder irritieren. Hier ist nun nicht vom Guten (einer Tätigkeit) die Rede, sondern von Wissen und Meinungen. Es geht um eine gewisse Anstrengung („bemüht“ sein), um eine „Haltung“, und auch darum, nicht zu täuschen (nicht vorgeben, „mehr zu wissen“ als man weiß), also um zu vermeidenden Schein, und um Begründung (*EuM*, S. 79). Wir hatten ja bereits zu tun mit Überlegung als Fragen nach Gründen bzw. damit, dass etwas begründet vorgezogen wird. Genau genommen war in *EuM* auch schon zuvor die Rede von der Wahrheit einer Meinung, wenn auch vielleicht beiläufig, siehe oben S. 32 (Zitat *EuM*, S. 77), nämlich im Zuge der Anerkennungsthematik. Wenn man also *EuM* aufmerksam gelesen hat oder zurückblättert, könnte man herauslesen, dass Tugendhat sehr wohl schon geschickt Schienen in die entsprechende Richtung gelegt hat.

Wie wir bald sehen werden, entspricht diese eröffnende Erklärung dem, was Tugendhat in *EuM* den „engen Sinn“ der intellektuellen Redlichkeit nennt. Im Laufe des Abschnittes scheint es Tugendhat aber mehr um einen erweiterten Sinn zu gehen. Es ist interessant, dass mit dem Verweis auf Nietzsches „Willen zur Wahrheit“ am Anfang der Passage über intellektuelle Redlichkeit (*EuM*, S. 79) also gewissermaßen ein etwas anderer Aspekt eingeführt wird, als jener, der im weiteren Verlauf des Kapitels betont wird; vielleicht mag das auch ein Grund für Tugendhat gewesen sein, den Verweis an dieser Stelle noch nicht zu vertiefen. So gibt er hier auch noch keine konkrete Textstelle bei Nietzsche an. Es ist aber jener Aspekt, der eher zum

„Kernkonzept“ von intellektueller Redlichkeit gehört („enger Sinn“ bei Tugendhat bzw. allgemeiner Wortsinn), sofern man überhaupt so etwas unterstellen möchte, und der in *AsM* auch mehr zum Tragen kommt. Tugendhat geht in *AsM* auch ausführlicher und differenzierter auf Nietzsche ein. Im Fall des vorliegenden Kapitels von *EuM* könnte man aber überspitzt formulieren, der Verweis auf ihn führe „auf eine falsche Fährte“ oder weg von der „Hauptstraße“ auf einen „Nebenpfad“, da Tugendhat im Laufe von *EuM* dem Guten den Primat vor der Wahrheit als Grundbegriff für die intellektuelle Redlichkeit zugesteht (siehe unten S. 63f.). Das stellt gewissermaßen einen „Ausreißer“ dar – in *AsM* wird er das nämlich wieder relativieren bzw. umdrehen, und auch in früheren Texten hat es Tugendhat anders gewichtet. Doch damit greife ich bereits vor (siehe unten S. 115f.).

Ich erlaube mir daher aus mehreren Gründen, auf Nietzsche und Tugendhats Bezug auf ihn erst an späterer Stelle einzugehen – auch wenn Nietzsche auf der letzten Seite des entsprechenden Abschnitts von *EuM* in einer abschließenden Fußnote abermals Erwähnung findet (*EuM*, S. 85). Der interessierte Leser kann auf Seite 97ff. vorblättern.

„Ich meine, daß diese Haltung als ein besonderer Fall der eben erwähnten zweiten Zinke zu verstehen ist, derzufolge der, der etwas gut tun will, sich nicht vom Beifall und den Meinungen bestimmen läßt, sondern sich eigenständig fragt, wie er, was er tut, am besten tun kann. Auch das Fragen nach der Wahrheit (oder nach der Begründetheit) der Meinungen ist ein Tun, so daß man sagen kann: der, der intellektuell redlich ist, richtet sich eigenständig nach dem, was in seinem Bereich das Gute ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 79f.)

Hier im zweiten Absatz kommen nun explizit die Elemente des Tuns und des Guten „wieder ins Spiel“, die im Absatz zuvor – zumindest auf den ersten Blick – gefehlt haben. Die „Bereiche“ des Guten und der Wahrheit werden ausdrücklich in einen Zusammenhang gestellt und damit der einleitende Absatz verständlicher. Das Fragen nach Wahrheit und Begründetheit der eigenen Meinungen, das „Nichtmehrwissenvorgeben“ wird also als eine Tätigkeit charakterisiert. Bei Tätigkeiten, so hatten wir gesehen, kann man überlegen, wie sie am besten ausgeübt werden können (wir bewegen uns damit also im Bereich des „adverbiell Guten“, wo es darum geht, etwas gut und besser zu tun bzw. tun zu wollen, siehe unten S. 49ff.). Diese eigenständige Ausrichtung auf das Gute einer Tätigkeit wurde oben zunächst als bewundernswert bezeichnet und wird hier nun als Haltung der intellektuellen Redlichkeit benannt. Der „Handlungscharakter“ der Frage nach Begründetheit der Meinungen wurde zudem an früherer Stelle in *EuM* bereits thematisiert und vorbereitet, und zwar im dritten Kapitel, wo es um „Selbstaktivierung“, „Ich-Aktivitäten“ und „Zurechnungsfähigkeit“ geht. Die Überlegung als „Klärung“, „was das begründeterweise Beste ist“ (*EuM*, S. 54), wurde dort als – besondere –

„'ich'-Tätigkeit“⁵⁹ charakterisiert, und zwar wenn sie als „eigene innere Handlung“ (ebd.) erfolgt, und nicht im Zuge anderer – damit als überlegt zu bezeichnende – Handlungen bezüglich der Wahl der besten Mittel und der besten Art der Ausführung.

Man könnte also folgende Reihe aufstellen: die Überlegung ist eine besondere „'ich'-Handlung“, und die intellektuelle Redlichkeit hat wiederum mit einer besonderen Art von Überlegung zu tun, die gewissermaßen zugleich „theoretische“ und „praktische“ Überlegung ist, also sowohl auf Wahrheit als auch auf Gutes ausgerichtet ist (siehe *EuM*, S. 17).

Enger Sinn und weiter Sinn der intellektuellen Redlichkeit

„In allem kreativen Tun gibt es eine analoge Haltung zu dem, was die intellektuelle Redlichkeit in Bezug auf das eigene Meinungssystem, also im Theoretischen ist, und auch das autonome Sich-Verhalten zur Moral gehört hierher. Da ich keinen Terminus kenne, der für diese Haltung im allgemeinen Fall verwendet wird, will ich den Terminus 'intellektuelle Redlichkeit' so erweitert verwenden.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 80)

Nachdem wir die Haltung der intellektuellen Redlichkeit in den ersten beiden Absätzen also im Bereich des Theoretischen, der Meinungen, der aber ebenso als Tun zu fassen ist, kennengelernt haben, öffnet Tugendhat den Begriff nun auf (andere) Bereiche des Tuns, des Praktischen hin, die im vierten Kapitel von Tugendhat bei der Behandlung der verschiedenen Verwendungsweisen von „gut“ bereits Erwähnung fanden: auf den künstlerisch-kreativen Bereich, und „irgendwie“ (Leyrer) „gehört“ auch jener der Moral „hierher“ (*EuM*, S. 80), genauer „das autonome Sich-Verhalten“ dazu (ebd.). Ausgehend vom engen Sinn der intellektuellen Redlichkeit mag das erstaunen, doch das hatte sich in gewissem Maße ebenfalls bereits angekündigt im Zuge der Anerkennungsproblematik, der beiden Zinken der Orientierung am Gutsein oder Gutscheinen sowie des intersubjektiven Aspekts. Die bereits angekündigte Erklärung der verschiedenen Verwendungsweisen von „gut“ (siehe unten ab S. 41) soll den Zusammenhang verständlicher machen.

„Wo erforderlich, werde ich zwischen intellektueller Redlichkeit im engen und im weiten Sinn unterscheiden. Man kann dann also z.B. von Malern wie van Gogh und Cézanne, die sich nicht nach Mode und Beifall richteten, sondern eigenständig danach suchten, wie sie, was sie tun, am besten tun können, sagen, daß sie Beispiele für die Haltung der intellektuellen Redlichkeit sind.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 80)

⁵⁹ Charakteristisch für „'ich'-Handlungen“ sind, wie oben auf S. 28ff. schon in allgemeiner Weise angedeutet, ein auf ein Ziel (etwas Gutes) gerichteter Vorsatz oder eine auf das begründeterweise Beste bzw. Vorzuziehende bezogene Überlegung; die Spannung von Versuchen und Gelingen sowie von Aktiv und Passiv und damit die Notwendigkeit von Selbstkontrolle; das unterschiedlich stark ausgeprägte Wollen; und der Aufruf an sich selbst zur „Selbstaktivierung“. In gewisser Weise ist die Überlegung also für alle „'ich'-Handlungen“ konstitutiv.

Tugendhat unterscheidet in der Folge also in *EuM* die Haltung der intellektuellen Redlichkeit in einem („üblichen“, *EuM* S. 80) engen, gewissermaßen theoretischen Sinn und in einem erweiterten, allgemeinen, gewissermaßen praktischen Sinn⁶⁰. Dabei schwingt durchaus eine gewisse Unsicherheit mit, ob dies wirklich der passende Terminus für das erweiterte Feld sei, was sich meines Erachtens nach in dem Hinweis auf eine „Analogie“ ausdrückt („analoge Haltung“, *EuM*, S. 80) sowie darauf, dass offenbar auch in der Philosophiegeschichte bislang kein passender Name dafür gefunden worden ist (ebd.). In *AsM* wird Tugendhat den Begriff jedenfalls wieder mehr begrenzen, wie ich noch zu zeigen versuchen werde.

Zum Tugendbegriff

Während Tugendhat in den ersten Passagen die intellektuelle Redlichkeit noch eher allgemein als Haltung einführt – abgesehen von der Überleitung auf *EuM* S. 79, wo er von „der durch Sokrates verkörperten Tugend“ schreibt –, verwendet er ab dem zweiten Absatz S. 80 vermehrt den – wie ich meine spezifischeren, aber auch komplexeren und historisch mit verschiedenen Bedeutungen aufgeladenen – Begriff der Tugend (in jenem Sinn, in dem das Wort im Plural vorkommt, also wonach man von verschiedenen Tugenden spricht). Tugendhat bezieht sich damit durchaus auf die Begriffsgeschichte der intellektuellen Redlichkeit – sie werde „allgemein als eine Tugend angesehen, aber warum?“ (*EuM*, S. 80). Ein ähnliches „allmähliches“ Einführen des Tugendbegriffs meine ich auch in *AsM* zu beobachten – das Wort „Tugend“ taucht dort ebenfalls erst im Laufe des Textes auf (ab *AsM* S. 89). Mir *scheint* Tugendhat dort sogar noch „vorsichtiger“ vorzugehen und in den ersten Passagen überhaupt auch noch das Wort „Haltung“ zurückzuhalten (dieses kommt, abgesehen vom ersten „methodischen“ Absatz, erstmals auf *AsM*, S. 87 vor). Im Detail unterscheiden sich die Auffassungen in den beiden Werken (*EuM*, *AsM*) durchaus voneinander. Daher will ich hier zunächst eine gemeinsame Kernbedeutung darlegen, als Einführung in den Begriff der Tugend für unsere Zwecke. Dafür werde ich auch weitere Texte heranziehen, v.a. Tugendhats *VE* sowie Passagen der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles. Danach wird ein ausführlicherer Exkurs und Nachtrag folgen zu den verschiedenen Verwendungsweisen von „gut“ bzw. den drei wesentlichen Arten des Handlungsguten in *EuM*. Erst mit diesen, wie ich meine notwendigen, Hinweisen kann ich zur intellektuellen Redlichkeit als Tugend zurückkehren und diese schließlich gemäß *EuM* näher bestimmen – als Tugend im Bereich des adverbialen Guten. Hier werde ich auf die von Tugendhat selbst gemachten Verweise auf G.H. von Wright eingehen. Des weiteren kann ich dann dem möglichen Motiv sowie Gegenmotiv auf den Grund gehen. All

⁶⁰ Tugendhat schreibt in *EuM* einmal von der „theoretische[n] Tugend der intellektuellen Redlichkeit“ (*EuM*, S. 84). Der Ausdruck „praktische Tugend“ kommt jedoch nicht vor.

diese Exkurse werden uns auch für das Verständnis der weiteren Texte zur intellektuellen Redlichkeit dienlich sein. Das heißt, dort wird ein zügigeres Fortschreiten möglich sein.

Ich greife einleitend auf die *VE* zurück, wo sich einige – mehr oder weniger gängige – Beschreibungen bzw. Formulierungen für den Begriff der Tugend finden: „vorzügliche[r] Eigenschaft“ (*VE*, S. 228), „feste[n] Willensdisposition [...] das Gute zu wollen“ (ebd., S. 229), „gute Willensdisposition“ (ebd., S. 233), „billigenswerte[n] (lobenswerte[n]) Charaktereigenschaften“ (ebd., S. 229), „gute[r] Charaktereigenschaft“ (ebd., S. 234) oder auch „positive[n] Pflichten“ (ebd., S. 230).

In *EuM*, S. 80 hält Tugendhat eingangs der Passage über Tugend fest, dass die intellektuelle Redlichkeit nicht verkürzt und eingeengt als moralische Tugend zu fassen sei, was jedoch dem „gewöhnliche[n] Verständnis“ (ebd.) von Tugenden entspreche. Tugendhat will von einem „klaren Begriff von Tugend ausgehen“ (*EuM*, S. 81) und damit zeigen, dass „das Moralische“ nicht prinzipiell zu Tugenden gehören muss. Tugenden wurden demnach oft grundlegend in zwei Gruppen eingeteilt, nämlich moralische einerseits und „andere“, nicht-moralische andererseits.

„[...] eine Charaktereigenschaft ist moralisch gut, wenn sie (aus der Perspektive derer, die sie so beurteilen) lobenswert ist. Von Tugend in diesem eindeutig moralischen Sinn können wir dann die anderen guten Charaktereigenschaften als diejenigen unterscheiden, die (wiederum natürlich aus der Perspektive derer, die sie so einschätzen) zuträglich für die Person sind, die sie hat.“ (Tugendhat, *VE*, S. 234)

Hier ist von „zuträglich“ die Rede, und zwar für einen selber bzw. für den, der eine Tugend „hat“, aber auch von intersubjektiver Beurteilung und Einschätzung (*VE*, S. 234). Ich konzentriere mich an dieser Stelle auf den Aspekt der Zuträglichkeit. Der Aspekt der Intersubjektivität wird uns später noch beschäftigen. Ich ziehe eine Formulierung in *EuM*, S. 82 vor, um sie danach näher zu erklären, auch mithilfe eines kleinen Exkurses auf Aristoteles, den Tugendhat auch selber vornimmt. Demnach sind Tugenden

„die Dispositionen [...], die ein 'ich'-Sager braucht, um sich gegen die seien es Widerstände seien es Ablenkungen des gefühlsmäßig Passivischen in sich an dem orientieren zu können, was das für ihn maßgebende Gute ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 82)

Tugendhat knüpft damit explizit an frühere Passagen von *EuM* an, die ich bereits unter dem Stichwort „gut“ umrissen habe, und wo es um „Selbstaktivierung“ ging, aber auch um Widerstände, wie vor allem „Passivisches in sich“, und die Spannung von Versuchen und Gelingen. Während im Zitat von *VE* das Wort „zuträglich“ vorkommt (*VE*, S. 234), schreibt Tugendhat hier in *EuM* von dem für den 'ich'-Sager „maßgebende[n] Guten“ (*EuM*, S. 82). Das

heißt, noch sehr vage und salopp formuliert, geht es bei den Tugenden, bei den Dispositionen um eine irgendwie hilfreiche, zuträgliche, förderliche „Sache“ „in uns“, über die wir Menschen verfügen können, um die wir uns aber vielleicht auch erst irgendwie bemühen müssen, und die uns dabei helfen kann oder soll, ein Ziel zu erreichen und uns am Guten zu orientieren, indem sie abträglichen Motiven oder „Elementen“ „in uns“ bzw. „von uns“ entgegenwirkt.

Bevor wir endgültig die Begrifflichkeiten der verschiedenen Arten des Guten benötigen, um diese spezifische Tugend näher zu charakterisieren, soll uns also ein Blick auf Aristoteles (in der Lesart Tugendhats) hilfreiche Hinweise geben.

Ein kleiner Exkurs zur aristotelischen Tugendlehre

Vorne weg halte ich einen Hinweis auf die Komplexität und Schwierigkeiten der aristotelischen Tugendlehre bzw. der *Nikomachischen Ethik* für angebracht, siehe v.a. die zwölfte und dreizehnte Vorlesung der *VE* und darin der Hinweis auf den „Neuansatz“ (*VE*, u.a. S. 241) und die entscheidende „Schnittstelle“⁶¹ im Ersten Buch, sechstes Kapitel (I,6) der *Nikomachischen Ethik*: mit ihrer Frage nach dem guten Leben, nach dem erstrebten bzw. zu erstrebenden höchsten bzw. besten Gut(-en) und damit nach dem Glück (griechisch „eudaimonia“) „schillert“ (*VE*, S. 248) sie, wie Tugendhat meint, zwischen „Glückstheorie“ und „Moraltheorie“ (ebd., S. 239f.), und damit auch die Tugenden zwischen „Glückstugenden“ und „moralische[n] Tugenden“ (ebd., S. 248) und der Glücksbegriff zwischen subjektivem und objektivem Verständnis (vgl. ebd., S. 245ff.). Damit verbunden ist im Übrigen auch das Problem der Deutung des teleologischen Aspekts der Tugenden bei Aristoteles. Erwähnt seien hier – für Interessierte – nur das Stichwort der Funktion bzw. der „eigentümlichen Leistung“⁶² (griechisch „ergon“) und auch wieder die soeben genannte Stelle I,6.

Bei Aristoteles findet sich, in der Formulierung Tugendhats, das Konzept der Tugend als „Haltung der Beherrschung der entsprechenden Affekte“ (*VE*, S. 233). Nach dem oben Geäußerten wären demnach Affekte das in uns, das unseren Zielen als „abträgliche Motive“ (vgl. *AsM*, S. 95) entgegenwirkt. Auf Aristoteles geht – in heute gängiger Terminologie – die Einteilung der Tugenden (griechisch „aretē“, plural „aretai“) in ethische Tugenden, Charaktertugenden⁶³ bzw. „charakterliche Gutheit“⁶⁴ (griechisch „aretē ēthikē“) wie

61 Ursula WOLF in der Einleitung zu ihrer Neuübersetzung der *Nikomachischen Ethik* im Rowohlt-Verlag, nach der ich hier zitiere, S. 13.

62 Übersetzungsvorschlag von Ursula Wolf, siehe Glossar in *Nikomachische Ethik*, S. 383.

63 Tugendhat schreibt in *VE* von „psychischen areté“ (*VE*, u.a. S. 246).

64 *Nikomachische Ethik*, siehe bspw. S. 73. Siehe dazu auch die Anmerkung 44 zu Buch 1 (S. 348f.) sowie Anmerkung 1 zu Buch 2 (S. 352) in der *Nikomachischen Ethik*: WOLF verwendet da, wo es um einzelne Tugenden geht, eben das Wort „Tugend“; wo es um die „gute Verfassung des Menschen oder eines seiner Seelenbestandteile insgesamt“ (*Nikomachische Ethik*, S. 352) geht hingegen das Wort „Gutheit“.

beispielsweise Tapferkeit und Gerechtigkeit einerseits, und dianoetische Tugenden, Verstandestugenden⁶⁵ bzw. „Gutheit des Denkens“⁶⁶ („aretē dianoētikē“) wie beispielsweise Weisheit und Klugheit andererseits zurück (siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, u.a. I, 1103a und VI, 1139 a).

Die charakterlichen Tugenden (für das Folgende ebd., II,1-6) sind Dispositionen (griechisch „hexis“), mit denen wir uns gegenüber Affekten („pathos“; das sind „Gefühle, die von Lust und Unlust begleitet werden“⁶⁷) verhalten bzw. „gut oder schlecht disponiert sind“⁶⁸; diese Dispositionen „entstehen aus den entsprechenden Tätigkeiten“⁶⁹ (griechisch „energeia“, plural „energeiai“), äußern sich in Vorsätzen („prohairesis“) bzw. einer Wahl („prohairesis“)⁷⁰ und liegen in einer Mitte („mesotēs“) zwischen Übermaß und Mangel, die durch (richtige) Überlegung („[orthos] logos“) bestimmt wird. Tugenden sind damit (mit dem Bezug auf Affekte und Handlungen) also auch auf Lust („hedonē“) und Unlust („lypē“) bezogen.

„Die Tugend ist also eine Disposition (*hexis*), die sich in Vorsätzen äußert (*prohairesis*), wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung (*logos*), das heißt so, wie der Kluge (*phronimos*) sie bestimmen würde. Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, von denen das eine auf Übermaß, das andere auf Mangel beruht.“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II, 1106 b 36 ff.)⁷¹

Tugendhat formuliert in *EuM* diese Mitte, dieses nicht funktional zu verstehende Mittlere u.a. als „innere Ausgeglichenheit der Emotionen“ (*EuM*, S. 81). Das heißt, die Dispositionen umfassen sowohl die „positiven“ Tugenden, als auch die „negativen“ Laster. Es geht dabei um eine Haltung bzw. ein „Sichverhalten“ (ebd.) zu den eigenen Affekten, und in weiterer Folge um deren „Beherrschung“ (*VE*, S. 233). Das ist für uns an dieser Stelle von Interesse. Es sei jedoch nochmals erwähnt, dass Tugendhat auf den unausgesprochenen doppelten Sinn von Tugend bei Aristoteles hinweist, nämlich „gute Willensdisposition“ im Sinn von „gut an sich, moralisch gut“⁷² (*VE*, S. 233) – als moralische Tugend – einerseits und „gut für einen Zweck, insbesondere für die eigenen Zwecke“ (ebd.) – als „Glückstugend“ andererseits.

Diese Nennung von zwei Verwendungsweisen des Wortes „gut“ möchte ich als Gelegenheit nutzen, nun – endlich – den Exkurs zu den drei Arten des Handlungsguten nachzureichen, die in

65 WOLF übersetzt auch mit „Vernunfttugenden“ (*Nikomachische Ethik*, S. 193ff.). Tugendhat schreibt in *VE* von „intellektuellen Tugenden“ (*VE*, u.a. S. 251).

66 *Nikomachische Ethik*, bspw. S. 72.

67 Ebd., S. 81.

68 Ebd.; Tugendhat verwendet in *EuM* folgende Formulierung bzw. Übersetzung ohne Quellenangabe: „die *hexis* [...] sind das, demzufolge wir (!) uns gut oder schlecht zu den Affekten verhalten.“ (*EuM*, S. 82).

69 *Nikomachische Ethik*, S. 75.

70 Vgl. *VE*, S. 246.

71 *Nikomachische Ethik*, S. 85.

72 In weiterer Folge sind diese beiden Formulierungen jedoch keineswegs als synonym zu verstehen. Tugendhat vermeidet die Rede von „gut an sich“.

EuM näher beschrieben werden.

Nachtrag: verschiedene Verwendungsweisen von „gut“ – drei Arten des Handlungsguten

Tugendhat befasst sich im vierten Kapitel von *EuM* genauer mit drei wesentlichen Arten des Handlungsguten, da, wie er meint, besonders die Ausrichtung auf Gutes (siehe v.a. zweites Kapitel von *EuM*) und die „vielen Anwendungen dieses Wortes“ (*EuM*, S. 65f.) – wie sie zusammenhängen und zueinander stehen – weiterer Aufklärung bedürfen. Tugendhat selber verweist an dieser Stelle auf das dritte Kapitel seiner *VE*, „'gut' und 'schlecht'“ (*VE*, S. 49ff.) sowie auf Georg Henrik von Wrights Buch *The Varieties of Goodness [Varieties]* (1963)⁷³, auf das er wiederholt in verschiedenen Texten Bezug genommen hat (siehe unten, S. 51). Auch im Zuge der spezifischeren Beschreibung der intellektuellen Redlichkeit als Tugend werden wir nochmals auf von Wright stoßen (siehe unten, S. 60ff.).

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Guten im Allgemeinen würde einer eigenen Abhandlung bedürfen, so vielfältig sind die Ansätze dazu, so vielfältig waren und sind die Verwendungsweisen, so weit zurück reicht er⁷⁴. Auch im Schaffen Tugendhats nimmt er eine zentrale und komplexe Stellung ein, wie ich noch exemplarisch und in unterschiedlichem Zusammenhang zu zeigen versuchen werde. Die Konzentration auf die hier genannten drei „Arten“ ist keineswegs als „kanonisch“ anzusehen. In jüngerer Zeit nennt Tugendhat beispielsweise – zugleich interessanter-, wenn nicht sogar irritierenderweise in Hinblick auf *EuM* – nur das prudentiell und das moralisch Gute („Erwiderung“ zum Beitrag von Stefan Gosepath, in: Scarano, Suárez, *Ethik*, S. 298).

Einen ersten wesentlichen Punkt, den man sich mit Tugendhat vor Augen halten sollte, ist der, dass es hier in diesem Zusammenhang um „gut“ als Handlungsziel bzw. Handlungsgutes geht, beispielsweise im Gegensatz zur ästhetischen Beurteilung oder dem Geschmacksurteil („etwas gefällt mir gut“). Tugendhat konzentriert sich dabei auf drei Verwendungsweisen von „gut“, nachdem er die instrumentelle Verwendungsweise (als Handlungszweck) in den Abschnitten davor nur kurz erwähnt: prudentiell, moralisch und adverbial gut. Vorne weg und grob gesagt,

⁷³ Von Wright unterscheidet in seiner „conceptual investigation“ (von Wright, *Varieties*, S. 4f), auf die näher einzugehen lohnenswert wäre, fünf Hauptformen („basic forms; ebd., S. 1) bzw. grundlegende Verwendungsweisen („uses“; ebd., u.a. S. 8) des Wortes „gut“: instrumentell („instrumental“), technisch („technical“), utilitaristisch („utilitarian“), medizinisch („medical“) und hedonistisch („hedonic“). Für Tugendhat und uns wird dabei die technische Verwendungsweise relevant sein. Es fällt zudem vielleicht auf, dass von Wright den moralischen Sinn von „gut“ nicht als eigene Grundform ansieht, sondern als abgeleitet, sekundär (ebd., S. 1). Ähnliches werden wir auch bei Tugendhat in *EuM* finden, siehe S. 47.

⁷⁴ Siehe beispielsweise als erste Orientierungen den Artikel „gut“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (hg. von Joachim Ritter); Artikel „gut/böse“ in der *Enzyklopädie Philosophie* (hg. von Hans Jörg Sandkühler, Meiner-Verlag); oder die Einträge in einem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, bei Meiner oder Eisler (online) zum Beispiel.

ist das prudentiell Gute das jeweils für einen selber Gute (im Ganzen); das moralisch Gute bezieht sich auf das, was Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft wechselseitig und unbedingt voneinander fordern; das adverbial Gute hat mit dem Ausüben bzw. Erlernen einer Tätigkeit zu tun. Besonders die beiden ersten Begriffe (prudentiell und moralisch gut) sind „in der philosophischen Tradition als für das Handeln maßgebendes Gutes unterschieden worden“ (*EuM*, S. 66); das adverbial Gute meint Tugendhat erst näher vorstellen zu müssen.

Bevor ich auf die einzelnen Verwendungsweisen näher eingehe, erinnere ich als „Kern“ und „Leitgedanken“ gewissermaßen nochmals an das zweite Kapitel von *EuM*, „'gut' und 'wichtig'“, wo Tugendhat darauf hinweist,

„daß man in der Tat vermeiden muß, vom Guten als von etwas unabhängig von einem Wollen Vorgegebenen zu sprechen, so als gäbe es Werte an und für sich. Man muß 'gut' in der Tat subjektiv definieren, bezogen auf Wollen“ (Tugendhat, *EuM*, S. 32)

Das Wort „gut“ stehe „für das [...], was jeweils einer will“ (*EuM*, S. 32), in Anlehnung an Thomas Hobbes⁷⁵. Ich habe eingangs versucht, anzudeuten, welche Bestimmungen an diesem Wollen, das als deliberatives bestimmt wird, hängen, und wie das Gute damit charakterisiert wird: das Gute als „Objekt eines praktischen Überlegens“ (ebd.); als „das, was begründet vorgezogen wird“ (ebd., S. 33), bzw. umgekehrt die Überlegung als Klärung, „was das begründeterweise Beste ist“ (ebd., S. 54). Die obige Formulierung „subjektiv definieren“ (ebd., S. 32) birgt vielleicht die Gefahr eines Missverständnisses. Natürlich geht es nicht um „bloß subjektiv“ im Sinn von subjektiv-willkürlich oder subjektiv-launenhaft. Mit der Überlegung und dem Begründen bzw. begründet Vorziehen ist hier sehr wohl ein „objektiver“, „rationaler“ Aspekt enthalten. Was Tugendhat meines Erachtens damit betonen will, ist der Gegensatz zu „Werten an und für sich“, zu einer etwaigen absoluten Verwendungsweise oder gar einer Art Entität oder platonischen Idee⁷⁶. Dieser „Kern“ des voluntativen Bezugs und des begründeten

75 Ich bin mir nicht sicher, welche Formulierung im sechsten Kapitel des *Leviathan* (1651, hier zitiert nach Suhrkamp 1966) von Thomas HOBBS („Von den inneren Anfängen der willentlichen Bewegungen, die man gewöhnlich Leidenschaften nennt, und den Ausdrücken, womit sie bezeichnet werden“) Tugendhat genau meint. Mir scheint diese Stelle passend:

„Aber was auch immer das Objekt des Triebes oder Verlangens [das ein Streben ist, Erg. Leyrer] eines Menschen ist: Dieses Objekt nennt er für seinen Teil *gut*, das Objekt seines Hasses und seiner Abneigung *böse* und das seiner Verachtung *verächtlich* und *belanglos*. Denn die Wörter gut, böse und verächtlich werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist.“ (Hobbes, *Leviathan*, S. 41).

Demnach ist das als gut zu bezeichnen, das „Objekt“ eines „Triebes oder Verlangens“ (Hobbes, *Leviathan*, S. 41) ist, oder mit Tugendhats Worten, eines „Wollens“.

76 Daran möchte ich auch meine Beobachtung anschließen, wonach Tugendhat eher von „Anwendungen“ bzw. „Bedeutung“ (*EuM*, S. 65f.) des Wortes „gut“ schreibt, also bezogen auf den Sprachausdruck, als von „Arten des Guten“, was ich zusätzlich auch darin begründet sehe, dass es Tugendhat ja wesentlich um die propositionale Sprachstruktur geht und um Bestimmungen, die aus dieser Sprachlichkeit her zu verstehen sind. Siehe beispielsweise auch die „Vielfalt von Bedeutungen des Wortes“ in „Sprache und Ethik“ (1981 auf französisch publiziert, 1992 auf deutsch in *PhA*), S. 280, oder „Verwendungsweise“ in *VE* (1993), S. 36.

Vorziehens zieht sich durch zahlreiche Texte Tugendhats, in jeweils ähnlichen Formulierungen⁷⁷. Exemplarisch möchte ich das mit zwei Zitaten andeuten:

„1) das Wort 'besser' wird gebraucht, um einen Vorzug zum Ausdruck zu bringen, und 'vorziehen' heißt: mit Bezug auf eine Mehrzahl von Möglichkeiten sich für eine entscheiden, sie wählen; das Wort 'gut' gehört also als Vorzugswort in den Zusammenhang von Wahl und Freiheit [...]; 2) im Unterschied zu anderen Vorzugswörtern wie 'lieber', 'angenehmer', die zum Ausdruck bringen, daß etwas von jemandem bloß faktisch, subjektiv vorgezogen wird, wird mit dem Wort 'besser' zum Ausdruck gebracht, daß der Vorzug ein objektiv begründeter ist.“ (Tugendhat, *Vsa*, S. 113)

Hier in *Vsa* (1976) wird „gut“ bzw. der Komparativ „besser“ als „Vorzugswort“ bezeichnet (*Vsa*, S. 113). Man könnte aufgrund der objektiven Begründung vielleicht auch von einem objektiven Vorzugswort sprechen – auch wenn der Vorzug kein absoluter ist, sondern immer der einer Person.

„Die verschiedenen Bedeutungen [des Wortes „gut“, Erg. Leyrer] haben einen gemeinsamen Nenner. Wenn wir uns überlegen, was wir meinen, wenn wir von etwas sagen, es sei gut, so geht es offenbar nicht um eine deskriptive Eigenschaft, die der Gegenstand an und für sich hat, sondern um eine Eigenschaft, die der Gegenstand dank unseres Wollens und Wünschens hat. [...] Mit allen diesen Erläuterung, daß, was gut ist, das ist, was zu wählen *ratsam* ist, was gewählt werden *soll*, was *vernünftigerweise* gewählt wird, was aus *objektiven Gründen* gewählt wird, drehe ich mich natürlich im Kreise: diese verschiedenen Beschreibungen beleuchten nur ein und dasselbe von verschiedenen Seiten.“ (Tugendhat, „Sprache und Ethik“, *PhA*, S. 280f.)

In „Sprache und Ethik“ (1981/1992) fasst Tugendhat verschiedene Formulierungen und „Nuancen“ zusammen, die den verschiedenen Verwendungsweisen, Bedeutungen oder Arten des Wortes „gut“ bzw. des Guten gemein sind. In diesem Text nennt er das den „gemeinsamen Nenner“ („Sprache und Ethik“, *PhA*, S. 280), in der ersten der „Drei Vorlesungen“ in *PE* schreibt er beispielsweise von „Kernbedeutung“ („Drei Vorlesungen“, *PE*, S. 68).

Im Folgenden möchte ich die drei Verwendungsweisen separat knapp vorstellen, dabei in Erinnerung rufend, dass für unser Thema der intellektuellen Redlichkeit gemäß *EuM* die adverbelle die wesentliche ist.

„Prudentiell gut“

Die Formulierung, die in unserem Zusammenhang und in Abhebung zu den beiden anderen Arten vermutlich die eingängigste ist, ist jene „was gut für mich ist“ (*EuM*, S. 69), also für das

⁷⁷ So beispielsweise in den *Vsa* (1976); in „Sprache und Ethik“ (1981/1992); in der ersten der „Drei Vorlesungen“ in *PE* (1984); oder in der dritten Vorlesung aus *VE* (1993).

eigene „Wohl“ (ebd., S. 56). Im Gesamtkontext von *EuM* hat das prudentiell Gute seine Relevanz im „Sich-Verhalten zu sich“ bzw. zum eigenen Leben (und Tod), das heißt der zentralen „praktischen Frage“ nach der grundsätzlichen Lebensgestaltung, dem „Wie des Lebens“ (ebd., S. 94) und dessen Bewertung. Das kündigt sich schon in einer ersten Erklärung im zweiten Kapitel an: das, was begründet vorgezogen wird, ist

„das für den 'ich'-Sager Zuträgliche, das sogenannte prudentiell Gute, und das schließt natürlich auch das künftige Wohlergehen ein, daher sich der Kontrast zwischen dem gegenwärtig Angenehmen und dem aufs Künftige bezogenen Guten ergibt“ (Tugendhat, *EuM*, S. 33).

Ich erinnere auch nochmals an den Begriff der Sorge und das „Ganze“ von Zwecken, das sich aus einer „Vielzahl von Selbst- und Endzwecken“ (*EuM*, S. 89) zusammensetzt, siehe oben (S. 28f.; S. 31).

„Die Rede vom 'prudentiell Guten' ist zunächst einfach eine Formel für dieses Gute, sofern es als ein Ganzes gedacht wird, also für alles, um das ein Mensch im ganzen besorgt ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 89)

Gemäß dieser sowie der oben oben genannten ersten Formulierung auf *EuM*, S. 33 könnte man meinen, dass alles Gute darunter fällt, denn geht es einem in gewisser Weise oder letzter Konsequenz nicht immer, oder meistens, um das eigene „Wohlergehen“? Dies bedarf weiterer Erklärung, denn wie steht es dann um die anderen von Tugendhat genannten Verwendungsweisen, v.a. das moralisch und adverbial Gute? Dazu eine erste – zentrale – Andeutung von Tugendhat:

„Man kann sich vorweg klarmachen, daß das adverbial Gute und auch das moralisch Gute einen Ort, wie ich zunächst vorsichtig sagen will, im prudentiell Guten haben müssen, weil sie sonst nicht motivieren könnten.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 72)

Diese motivationale Fundierung v.a. des Moralischen „im rechtverstandenen prudentiell Guten“ (*EuM*, S. 69) stand in der Antike, besonders bei Platon außer Frage, so Tugendhat⁷⁸. Die Frage nach der Motivation spielt auch für das Verständnis der intellektuellen Redlichkeit eine wichtige Rolle, wie ich oben (S. 33) schon angedeutet habe (warum sich vom Beifall unabhängig machen, sich eigenständig nach dem Guten richten) und wie ich noch genauer ausführen werde (S. 64ff.).

78 Vgl. auch Tugendhat, „Antike und moderne Ethik“ (basierend auf einem Vortrag 1980, zuerst 1981 publiziert, 1984 auch in *PE*:

„Die antike Frage nach dem ἀγαθόν [griechisch „agathon“, Erg. Leyrer], dem *bonum* betraf das, was jeweils für den einzelnen gut ist, sein Wohl, das, worin sein Wollen sich wahrhaft erfüllen kann, die εὐδαιμονία [griechisch „eudaimonia“, Erg. Leyrer].“ (Tugendhat, „Antike und moderne Ethik“, *PE*, S. 43f.).

„Moralisch gut“

Beim „moralisch Guten“ tauchen wir ein in einen komplexen Bereich der jahrzehntelangen Auseinandersetzungen Tugendhats mit Moral und v.a. ihrer Begründungsproblematik, die durchaus kritisch und kontroversiell beurteilt werden. In diesem Rahmen kann ich nur schlaglichtartig darauf eingehen, und zwar in so weit es hilfreich ist für das Verständnis meines Themas, der intellektuellen Redlichkeit. Ich erinnere hierbei nochmals an die Schwierigkeit der vielen Revisionen und Überarbeitungen Tugendhats, die besondere Aufmerksamkeit bei der Lektüre erfordern.

Für einen Überblick zu wichtigen Themenfeldern Tugendhats in seiner Auseinandersetzung mit Moral und Ethik, zu seiner – vermutlich – aktuellen Sichtweise, aber auch zu Einwänden und Kritikpunkten daran siehe den bereits genannten Band *Ernst Tugendhats Ethik*. von Scarano und Suárez.

Der (für uns bzw. *EuM*) wesentliche Kern, der sich in zahlreichen Werken Tugendhats durchzieht, ist jener, dass es beim moralisch Guten um wechselseitige Forderungen geht. Tugendhat bezieht sich dabei vielfach in verschiedenen Werken auf John Rawls und § 66 seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (auf englisch erstmals 1971).⁷⁹

„In Anlehnung an die Erklärung, die John Rawls in *Theory of Justice* § 66 gibt, läßt sich die Rede vom moralisch Guten so definieren, daß moralisch gut ist, wer sich so verhält, wie wir es wechselseitig voneinander fordern. Bei Rawls steht dieses 'wir' für uns heute oder für uns überhaupt, aber wenn man die Definition anthropologisch allgemein verstehen will, steht das 'wir' für eine beliebige moralische Gemeinschaft.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 70)

Auf ein Problem dabei, nämlich wer aller zu dieser moralischen Gemeinschaft gehört und daher dem normativem System von wechselseitigen Forderungen untersteht oder vielmehr sich unterstellt⁸⁰, sowie auf etwaige Erweiterungsmöglichkeiten, die Tugendhat v.a. in seinen jüngeren Werken mitbedenkt – in Richtung einer Mitleidsethik – kann ich hier nicht eingehen. Aufgrund der häufigen Bezugnahme Tugendhats auf Rawls halte ich es für sinnvoll, diese Textstelle zumindest knapp zu umreißen.

⁷⁹ Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung von Hermann Vetter bei Suhrkamp 1979 sowie nach der 5. Auflage der englischen Ausgabe von 1973 (um auszugsweise die englischen Original-Termini nachzuschlagen). Zur Auseinandersetzung Tugendhats mit Rawls Monumentalwerk siehe u.a. verschiedene Passagen in *VE*; „Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*“ in *PE*, S. 10-32 (basierend auf einem Vortrag 1976 und zuerst 1979 in englischer Fassung erschienen); die Kritik „Zu John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*“ (1983); Passagen in *DL*; „Was heißt es“ in *Af*, und in jüngerer Vergangenheit: „Problem autonomer Moral“ (2006).

⁸⁰ Uneingeschränkt „alle“ (universalistische Auffassung) oder „alle Angehörigen einer Gemeinschaft“ aufgrund eines bestimmten Zugehörigkeitsmerkmals (partikularistische Auffassung); siehe beispielsweise Tugendhat, „Was heißt es“, S. 91ff.; „Wer sind alle?“, in: A. Krebs (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion* (1997), S. 100-110.

Eine Andeutung zu John Rawls und § 66 der Theorie der Gerechtigkeit

Ich war mir ehrlich gesagt lange nicht sicher, welche Formulierung von John Rawls in Bezug auf das moralisch Gute Tugendhat genau meint, da dieser immer wieder von „wechselseitig fordern“ schreibt, ich davon aber in Rawls vielzitiertem Paragraphen in der *Theorie der Gerechtigkeit* [Theorie] nichts finden konnte. Erst durch einen „späten“ Hinweis (im Sinn von spät verfasst sowie spät von mir entdeckt) Tugendhats in den „Erwiderungen“ (in Scarano, Suárez, *Ethik*, S. 284f.) auf *DL*, S. 37, wo er nach eigener Auskunft erstmals Rawls Definition von „moralisch gut“ bzw. einer moralisch guten Person übernommen habe, habe ich eine Erklärung und ihren Ort gefunden: Tugendhat hat Rawls „schwache“ Formulierung von „wünschen“ umformuliert in die „stärkere“ und für seine eigene Konzeption daher auch brauchbarere der „Forderung“ (*DL*, S. 37), nur diese Umformulierung später, meines Wissens nach, nicht oder wenig thematisiert.

Um es zumindest anzudeuten: in § 66⁸¹ geht es Rawls um „die Definition des guten Menschen“ (im englischen Original eigentlich „The Definition of Good Applied to Persons“) und um die Erweiterung seiner Definition des Guten als des Vernünftigen auf den Bereich des moralisch Guten bzw. „auf das Problem des moralischen Wertes“ (Rawls, *Theorie*, S. 474). Rawls geht also zunächst von Eigenschaften aus, die sich Menschen „vernünftigerweise aneinander wünschen“ (ebd.) in Hinblick auf bestimmte Funktionen, auf soziale Rollen, beispielsweise als guter Arzt oder Bauer. Mithilfe der Grundidee „der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß und der Annahme einer wohlgeordneten Gesellschaft dehnt er die „Definition des Guten“ dann aus „auf die umfassenderen Fragen des moralisch Guten“ (ebd., S. 477).

„Ein guter oder moralisch wertvoller Mensch ist also jemand, der in überdurchschnittlichem Maße die grundlegenden Eigenschaften einer moralischen Persönlichkeit aufweist, die die Menschen im Urzustand [„original position“, Erg. Leyrer] vernünftigerweise aneinander wünschen.“ (Rawls, *Theorie*, S. 476)

Zu diesen „grundlegenden Eigenschaften“ (Rawls, *Theorie*, S. 467) zählen vor allem grundlegende moralische Tugenden, die bei Rawls auf die „ersten Grundsätze[n] des Rechten“ (ebd., S. 475) bezogen sind, aber auch auch weitere Eigenschaften wie „beispielsweise Intelligenz und Einbildungskraft, Stärke und Ausdauer“ (ebd.). Wesentlich für Tugendhat sind an Rawls Definition weniger diese spezifischen grundlegenden Eigenschaften, als vielmehr der Aspekt, dass Menschen einer (autonomen) moralischen Gemeinschaft – bei Rawls in Form der „wohlgeordneten Gesellschaft“ [„well-ordered society“] – etwas „vernünftigerweise“ – also begründeterweise – „aneinander“ – also wechselseitig – „wünschen“ (ebd.).

81 Im dritten Teil, „Ziele“, darin in Kapitel 7, „Das Gute als das Vernünftige“ („goodness as rationality“).

Zurück zum Moralischen bei Tugendhat

Den Kern der Moral nach Tugendhat bildet das „System wechselseitiger Forderungen“ (beispielsweise „Problem autonomer Moral“, S. 23⁸², oder „Wie sollen wir“, *Af*, S. 164) von Mitgliedern einer moralischen Gemeinschaft. „Moralisch gut ist, wer sich so verhält, wie wir (die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft) es wechselseitig fordern“ (Vorrede zu *Af*, S. 7) bzw. „wie wir wechselseitig voneinander wollen, daß wir sind“ („Moral evolutionstheoretisch“, *Af*, S. 202)⁸³. Interessant ist nun der dem obigen Zitat aus *EuM* S. 70 vorangestellte Satz, den ich zuvor ausgelassen habe:

„Ich meine, daß das moralisch Gute ein – freilich besonderer – Fall des adverbialen Guten ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 70)

Das mag aus üblichem Blickwinkel vielleicht überraschen. Immerhin wurde vielfach in der Philosophiegeschichte „gut“ grundlegend in moralischer von „außermoralischer Bedeutung“ unterschieden⁸⁴. Wie oben in Fußnote 73 schon angedeutet, findet sich ähnliches auch bei von Wright, für den das moralisch Gute keine eigene, sondern abgeleitete Form des Guten darstellt:

„moral goodness is not a form of the good on a level with certain other basic forms of it [...]. The so-called *moral* sense of 'good' is a derivative or secondary sense.“ (von Wright, *Varieties*, S. 1)

Freilich, für von Wright gehört das moralisch Gute in den Bereich des Zutraglichen („beneficial“), das er wiederum zur „utilitarian goodness“ zählt, also zur utilitaristischen Güte, Vorzüglichkeit bzw. Tugend (von Wright, *Varieties*, S. 18), und er fasst es attributiv auf⁸⁵. Für Tugendhat ist die moralische Verwendungsweise von „gut“ ein besonderer Fall der adverbialen. Das heißt, es muss sowohl Verbindendes, wie auch Unterscheidendes geben.

„Das moralisch Gute unterscheidet sich vom sonstigen adverbialen Guten dadurch, daß die Forderungen wechselseitig sind und daß sie unbedingt sind. [...] Beim sonstigen adverbialen Guten sind die Forderungen bedingt und nicht wechselseitig.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 70f.)

Sofern sich jemand nicht explizit aus jedweder Art von moralischer Gemeinschaft ausschließt – was freilich ein radikaler, aber möglicher Schritt wäre – stehen die Forderungen beim „moralisch gut sein“ nicht zur Wahl; man entscheidet nicht, „ob man diese Tätigkeit ausüben will“ (*EuM*, S. 70). Das meint „unbedingt“, das ist der (selbst auferlegte) Verpflichtungscharakter daran, worin Tugendhat auch wesentlich die Begründungsbedürftigkeit

82 *AsM*, S. 126.

83 In einem anderen Text aus *Af*, „Wie sollen wir“, betont Tugendhat, wie auch an zahlreichen anderen Stellen, dass es „nur ein Müssen relativ auf ein Wollen“ geben kann („Wie sollen wir“, *Af*, S. 182).

84 Siehe beispielsweise die *Enzyklopädie Philosophie* im Meiner-Verlag, hier 1999 (siehe oben Fußnote 74).

85 Zur attributiven Verwendungsweise von „gut“ bei Tugendhat siehe unten, S. 50 sowie 54.

von Moral – sobald sie nicht mehr heteronom-autoritär bzw. religiös oder traditionalistisch begründet und vorgegeben wird –, sowie die Frage nach der Motivation sieht. Es handelt sich ja um eine gewisse „Freiheitsbeschränkung“ („Was heißt es“, *Af*, S. 98). Die Begründung der Normen muss also, nachdem Normen und Imperative „nicht an und für sich begründbar“ sind („Moral evolutionstheoretisch“, *Af*, S. 213) gegenüber denjenigen erfolgen, die sie eingehen wollen bzw. an die sie ergehen, und das heißt in diesem Fall wechselseitig. Zweitens ist die Forderung also eine wechselseitige, reziproke, die man an die anderen Mitglieder heranträgt, die aber genauso an einen selber herangetragen wird. Tugendhat schreibt in Bezug auf diese wechselseitige Begründung auch von „kollektive[r] Autonomie“ – „jeder ist Quelle der Norm und Adressat.“ („Was heißt es“, *Af*, S. 98) –, von „wechselseitige[r] Autonomie“ („Wie sollen wir“, *Af*, S. 172), oder von „gemeinsamer Autonomie“ (ebd., S. 177) bzw. einer „gemeinsamen Autonomie“ („Problem autonomer Moral“, S. 25⁸⁶). Eine zentrale, wenn auch zugleich oft kritisierte Rolle bei der Begründungs- sowie Motivationsproblematik spielt bei Tugendhat das Affektive, also intersubjektive Bewertungen und emotionale Reaktionen, bzw. ein Sanktionssystem aus den komplementären moralischen Gefühlen von Empörung und Entsetzen einerseits und Schuld, Scham oder „Schuldangst“ („Wie sollen wir“, *Af*, S. 99) andererseits, von Lob und Tadel⁸⁷. Ich habe das oben (S. 31) schon kurz erwähnt, und ich komme bei der intellektuellen Redlichkeit sowie beim adverbial Guten auch nochmals darauf zurück (S. 58f. und S. 69ff.).

Der Forderungscharakter ist beim adverbial Guten also von anderer Art, wie wir noch sehen werden: bedingt und nicht wechselseitig. Aus dem bislang Geschriebenen wissen wir ja im Grunde nur, dass es darum geht, etwas gut zu tun und tun zu wollen, beispielsweise im künstlerischen Bereich. Es ist wohl intuitiv einsehbar, dass nicht alle voneinander erwarten und fordern, beispielsweise gut singen zu können oder ein Maler wie Cézanne (oben S. 36 bzw. *EuM*, S. 80) zu sein.

Bevor ich also auf das gemeinsame Element eingehe, möchte ich das adverbial Gute endlich vorstellen, mit dem wir dann schließlich auch wieder zur Haltung der intellektuellen Redlichkeit zurückkehren können und zu ihrer näheren Bestimmung als – besondere – Tugend.

86 *AsM*, S. 129.

87 Tugendhat ist sich dieser Kritikpunkte natürlich bewusst. So schreibt er in den „Erwiderungen“ (in: Scarano, Suárez, *Ethik*) von der „Aversion [...], die so viele meiner Kritiker verständlicherweise gegen meine Vorstellung haben, daß es ein praktisches Müssen nicht ohne Sanktion geben könne, und gegen meine Auffassung, daß sich das moralische Normative im Zusammenspiel der moralischen Gefühle konstituiert.“ (Scarano, Suárez, *Ethik*, S. 273). Siehe besonders folgende Beiträge in diesem jüngeren Band: Gertrud Nunner-Winkler, „Moralbezogene Emotionen und Motive moralischen Sollens“, und Nico Scarano, „Die Sanktionstheorie der Moral. Überlegungen zum formalen Begriff der Moral bei Ernst Tugendhat“. Vgl. beispielsweise auch Ursula Wolf, *Das Problem des moralischen Sollens*, besonders Kapitel I-III sowie der „Nachtrag: Zu Ernst Tugendhats 'Retraktationen'“. Siehe dazu auch oben Fußnote 26.

„Adverbiell gut“

Der Begriff des „adverbiell Guten“ scheint mir kein fester „Terminus Technicus“ und insgesamt in der Philosophiegeschichte eher wenig gebräuchlich zu sein. Tugendhat selber meint, er habe „keine befriedigende Theorie des adverbiell Guten“ (*EuM*, S. 68). Sofern ich nichts übersehen habe, dürfte Tugendhat bis in die 1990er-Jahre auch nicht von „adverbiell gut“ – zumindest nicht in der hier relevanten Bedeutung⁸⁸ – , sondern von „technisch gut“ oder auch dem „technischen Sollen“ geschrieben haben (dazu komme ich gleich noch). Von der Sache her hat sich Tugendhat jedoch damit schon lange beschäftigt, teilweise im Zuge der „attributiven Verwendung von gut“. Man bekommt den Eindruck, Tugendhat habe erst spät ein passendes „Etikett“ dafür gefunden, wenn überhaupt⁸⁹. Und auch bei anderen Philosophen geht es sachlich um ähnliche Dinge, auch wenn sie dafür andere Begrifflichkeiten verwenden, wie wir bei von Wright, Rawls oder auch Sennett exemplarisch sehen werden.

Zu einem ersten und zugleich schon grundlegenden und zentralen Verständnis dient die Heranziehung des lateinischen Wortstammes „adverbium“: das zum Verb (Zeitwort, Tätigkeitswort) Gehörende. Das adverbiell Gute ist im Kontext des Erlernens und der Ausübung von Tätigkeiten angesiedelt, nämlich Tätigkeiten gut bzw. besser auszuüben oder dies zu erlernen (*EuM*, S. 67). Damit haben wir es mit etwas spezifisch Menschlichem zu tun angesichts der Loslösung von der unmittelbaren Handlungssituation, also Situationsunabhängigkeit.

„Ein Tier lernt, [...] Tätigkeiten situationsgerecht auszuüben; ein Mensch lernt, sie gut und besser zu machen. Die jeweiligen Tätigkeiten stehen für etwas Situationsunabhängiges, und anstelle des situationsbezogenen Richtigen tritt eine situationsunabhängige Skala des Besseren.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 67)

Die im Zitat genannte „Skala“ wird uns noch beschäftigen (unten S. 52ff.). Als Beispiele nennt Tugendhat hier „Sprechen, Rechnen, Tanzen, die Ausübung handwerklicher Fähigkeiten, schließlich auch [...] Rollen wie Lehrer oder Anwalt.“ (*EuM*, S. 67), und etwas später den guten „Uhrmacher“ (ebd., S. 68).

Ich bin mir ehrlich gesagt nicht sicher, welche Tätigkeiten Tugendhat im Sinn hat, von denen er meint, „auch Tiere anderer Spezies“ würden sie „lernen“, aber im Gegensatz zum Menschen eben nur situationsbezogen, „situationsgerecht“ (*EuM*, S. 67), wobei mir fundierte Kenntnisse

⁸⁸ Der Ausdruck „adverbiell gut“ bzw. die „adverbielle Verwendung von 'gut“ kommt in den „Drei Vorlesungen“ in *PE* zwar vor, aber in einer anderen Bedeutung, „derzufolge wir von einem Wesen sagen, daß es *ihm gut geht*.“ („Drei Vorlesungen“, *PE*, S. 67).

⁸⁹ In seiner „Erwiderung“ zum Beitrag von Stefan Gosepath nennt Tugendhat das adverbiell Gute beispielsweise gar nicht, sondern dass man „zwischen dem prudentiell Guten und dem moralisch Guten unterscheiden“ müsse und dass es „das Gute“ nicht gebe (Scarano, Suárez, *Ethik*, S. 298).

der Verhaltens- und Kognitionsbiologie fehlen⁹⁰. Die oben genannten Tätigkeiten haben jedenfalls „kein Äquivalent bei den anderen Tieren“ (ebd.). Ähnliche Beispiele für Tätigkeiten, bei denen es im Lernprozess wesentlich darum geht, sie nicht überhaupt auszuüben, sondern gut auszuüben, hat Tugendhat jedenfalls bereits in früheren Texten angeführt, etwa in „Wir sind nicht fest verdrahtet“ (zuerst 2000; 2001 in *Af*), jedoch, wie schon angedeutet, unter einer anderen Begrifflichkeit:

„Ich verstehe das 'technische' Sollen wie v. Wright (Wright 1963, 2. Kap., §§ 9-12) im Sinn einer Kunst (*techne*), z.B. die des Tanzens, des Malens, des Richtens, des Anwalts.“ (Tugendhat, „Wir sind nicht fest verdrahtet“, *Af*, S. 150)

Auch in *VE* finden sich ähnliche Beispiele und der Verweis auf von Wright, ebenfalls unter diesem „anderen Etikett“ des Technischen:

„v. Wright hat hier [Erg. Leyrer: bei der attributiven Verwendungsweise von „gut“] insbesondere zwei Verwendungsweisen unterschieden, die in der aristotelischen Tradition weitgehend unter dem Stichwort 'Vorzüglichkeit' (*areté*) ununterschieden gesehen wurden: erstens die instrumentelle, wo wir die Vorzüglichkeit eines Gegenstandes beurteilen, der für etwas tauglich ist, d.h. eine Funktion hat, wie eine Uhr, und zweitens, was v. Wright als technische Vorzüglichkeit bezeichnet, wobei der alte griechische Sinn von 'technisch' gemeint ist, also Technik im Sinn einer Kunst, und hier handelt es sich um menschliche Vorzüglichkeiten wie die eines Skiläufers oder Musikers, eine Vorzüglichkeit, die durch einen Wettbewerb festgestellt wird.“ (Tugendhat, *VE*, S. 52)

Um es zwischendurch festzuhalten: als Beispiele sind uns bislang folgende Tätigkeiten, Berufe und Rollen bei Tugendhat und indirekt von Wright untergekommen: Sprechen, Rechnen, Tanzen, Malen, Richten, Skiläufer, Musiker, Anwälte und Uhrmacher. Dass manche der Tätigkeiten, besonders in der Ausübung als Beruf, auch einen instrumentellen bzw. funktionalen Aspekt beinhalten, bestreitet Tugendhat nicht. Sie gehen jedoch nicht darin auf. Es bleibt sozusagen eine Erklärungslücke offen, weshalb es Menschen wichtig ist – in einem prinzipiellen Sinn, nicht unbedingt jeweils auch faktisch – Tätigkeiten gut auszuführen.

Auf die in der Ergänzung des Zitats genannte attributive Verwendungsweise von „gut“ werde ich noch zurückkommen. Zu den anderen von von Wright unterschiedenen Verwendungsweisen siehe oben, Fußnote 73. Wie schon erwähnt, ist die Arbeit von von Wright besonders

⁹⁰ Auch wenn ich als langjährige und aufmerksame Zuseherin diverser Tier- und Naturdokumentationen („Universum“) im Fernsehen sowie als „Hundeschwester“ (die Rolle des „Frauchens“ obliegt meiner Mutter) große Faszination, Sympathie und Wertschätzung für die Tierwelt hege und durchaus dazu neige, Tieren so manche Fähigkeit zu unterstellen bzw. Beobachtetes als Ausdruck gewisser kognitiver Begabungen zu deuten. Ich könnte mir vorstellen, Tugendhat denkt beispielsweise an Aktivitäten wie den Gebrauch von Hölzern und Steinen als „Werkzeug“ zur Futterbeschaffung bei Primaten, an „Angriffstaktik“ einer Raubtiergruppe oder an den mitunter sogar als „kunstvoll“ zu bezeichnenden Nestbau von Vögeln, die alle auf einen bestimmten Zweck ausgerichtet bzw. an eine konkrete Situation gebunden sind.

interessant, da sich dort unter dem Namen „technisch gut“ („technical good“ bzw. „technical goodness“) Entsprechungen und Parallelen zu jener Form des Guten finden, die Tugendhat hier in *EuM* das „adverbiell Gute“ nennt. Tugendhat hat in Werken zuvor bereits auf von Wright Bezug genommen⁹¹ und bezieht sich auf ihn ebenfalls im Zusammenhang mit dem Begriff der „Tugend“. Auch mit der eben zitierten Textstelle aus *VE* tasten wir uns weiter in Richtung der Tugenden vor, nämlich mit dem Begriff der „Vorzüglichkeit“, der griechischen „areté“, worin wiederum das Wort „Vorzug“ steckt, auf das wir ja bereits gestoßen sind (S. 43) und auf das ich nochmals zurück kommen werde (S. 53f.).

Ein kleiner Exkurs zu „technisch gut“ bei Georg Henrik von Wright

Georg Henrik von Wright (1916-2003) geht auf „technical goodness“ (technische Güte, Tugend bzw. Vorzüglichkeit) im Detail im Kapitel II von *The Varieties of Goodness* ein, zusammen mit dem in mancherlei Hinsicht verwandten „instrumental good“. Das Charakteristische beim technisch Guten bzw. bei der technischen Vorzüglichkeit ist das „gut in etwas sein“, in einer Tätigkeit bzw. Kunst im Sinn der griechischen „techné“ – „to be good at something“ (sinngemäß von Wright, *Varieties*, bspw. S. 9; 19): „somebody, we say, is good at (doing) this or that“ (ebd., S. 19). Das technisch Gute bezieht sich also auf eine Fähigkeit bzw. Fertigkeit („relates to ability or skill“; ebd., S. 19). Man könne alternativ daher auch von „goodness of ability or capacity or skill“ sprechen (ebd., S. 32f.).

„The goodness called technical relates to ability or skill. Somebody, we say, is good at (doing) this or that. The thing, at which a being is good, can often be called an art in the broad sense of *techné* in Greek. Hence my choice of the attribute 'technical' for this form of goodness.“ (von Wright, *Varieties*, S. 19)

Auch von Aktivität („activity“; von Wright, *Varieties*, S. 33) ist die Rede – und zwar eine Aktivität auszuüben, zu vollziehen („perform“, ebd.) oder gar zu meistern, zu beherrschen („master“, ebd.) – bzw. eine ordentliche, angemessene, einwandfreie Aktivität („proper“, ebd.) auszuüben. Jemand ist ein „technisch guter So-und-so“ („a technically good so-and-so“, ebd.); ein fähiger, geeigneter, tauglicher („able“ bzw. „capable“, ebd.) oder geschickter, kundiger, kunstfertiger („skilful“) „So und so“ (ebd.).

„[...] the man who is a technically good so-and-so, is commonly also said to be an able or capable or skilful so-and-so.“ (von Wright, *Varieties*, S. 33)

Von Wright führt folgende Beispiele an: besonders häufig den Schachspieler („chess-player“)

91 Siehe zumindest den Aufsatz „Sprache und Ethik“ (*PhA*); in der ersten der „Drei Vorlesungen“ in *PE* (1984); *VE* 1993 sowie der Aufsatz „Wir sind nicht fest verdrahtet“ in *Af*.

und Läufer („runner“), aber auch den Redner („orator“), Autofahrer („car-driver“), General („general“), Zimmermann („carpenter“), Wissenschaftler („scientist“), Lehrer („teacher“), Manager („business-manager“), Künstler („artist“), Sänger („sänger“), Komponist („composer“), Athlet („athlete“), Handwerker („craftsman“) oder Soldat („soldier“) (von Wright, *Varieties*, siehe v.a. S. 9 und 33ff.).

Er differenziert das technisch Gute in sich noch weiter, nach drei Gruppen bzw. Typen von Aktivitäten bzw. von Vorzüglichkeit, hervorragender Leistung („excellence“, ebd., S. 39), die wiederum ineinander verwoben sind: spiel-artige Aktivitäten („game-like activity“; ebd.), professionelle Aktivitäten (als Beruf) („professions“; ebd., S. 37) und kreative Künste („creative arts“; ebd., S. 39). So kann „technisch“ eine sekundäre Bestimmung sein gegenüber „instrumentell“, beispielsweise bei Berufen und professionell ausgeübten Tätigkeiten, die einem bestimmten Zweck („purpose“; ebd., u.a. S. 37-40) dienen wie Arzt, Lehrer oder Soldat. Ähnliches klingt ja auch durchaus bei Tugendhat an. Bei einem guten Schachspieler oder Athlet fehlt laut von Wright diese wesentliche Verbindung von Aktivität und Zweck („essential tie between activity and purpose“, ebd., S. 38), hier kann von „*pure technical goodness*“ (ebd.) gesprochen werden wie auch sonst überall, wo die Feststellung nicht durch andere Formen von „goodness“ stattfindet. Menschen können nach von Wright sogar eine Sehnsucht oder Begierde nach Perfektion („desire for perfection“) entwickeln und sozusagen „scharf auf eine Aktivität“ sein im Bereich der „technical goodness“ („being keen on the activity“, ebd., S. 40). Tugendhat formuliert es ähnlich, dass Menschen gewisse Dinge gerne tun und gerne gut tun.

Zurück zum adverbialen Guten: Skala der Vorzüglichkeit, Präferenzordnung

Ich kehre also wieder zurück zu Tugendhats Erläuterungen von Tätigkeiten, die gut oder besser ausgeübt werden können, und knüpfe an den schon erwähnten Aspekt der Situationsunabhängigkeit an. Was von der Handlungssituation abgekoppelt wird, ist das „Kriterium der Richtigkeit des Tun“ (*EuM*, S. 67). Das Handeln zerfällt „in eine Vielzahl von für sich abgehobenen Tätigkeiten“ (*EuM*, S. 67) – abgehoben also von der Situation, situationsunabhängig. So gesehen ist die Rede vom „Richtigen“ bzw. von „Richtigkeit“ auch gar nicht mehr unbedingt so passend angesichts der Konnotation, dass es hier nur *ein* Richtiges gäbe. Statt *bloß* das Situationsgerechte, das situationsangemessene Reagieren, gibt es nun einen Spielraum, eine Bandbreite an Graden und Weisen, etwas zu tun, nämlich gut oder sogar besser zu tun.

Damit ergibt sich, dass Tätigkeiten, und zwar besonders die „spezifisch menschlichen“ geordnet werden können in einer „Präferenzordnung“ (*EuM*, S. 68) bzw. auf einer „situations-

unabhängige[n] Skala des Besseren“ (ebd., S. 67), die „anstelle des situationsbezogenen Richtigen tritt“ (ebd.). So bekommen die oben bereits genannten Begriffe der „Vorzüglichkeit“ und des objektiven, begründeten „Vorzugs“ und „Vorziehens“ eine weitere Bedeutung. Tugendhat bezieht sich hier in *EuM* bezüglich der „Skala, die von 'schlechter' zu 'besser' zu 'vorzüglich' reicht und oben immer offen ist“ (ebd.) auf die Philosophin und Schriftstellerin Iris Murdoch und ihren Begriff der „degrees of excellence“ bzw. der „scale of excellence“, also der „Grade“ bzw. der „Skala von Vorzüglichkeit“, in ihrem Band *The Sovereignty of Good* (1970). Auch an späterer Stelle in Bezug auf den – spezifischen – Tugendbegriff, sowie in *AsM* nennt Tugendhat Murdoch, weshalb ich in einem weiteren Exkurs auf sie eingehen werde. Dieser fällt letztendlich doch etwas ausführlicher als ursprünglich geplant. Murdochs Werk ist sehr komplex und viel-facettig, und ich bin mir nicht sicher, ob ich ihm in der Kürze auch gerecht werde. Es beinhaltet aber einige Facetten und Themen, die Tugendhat ebenfalls wichtig sind⁹². Tugendhat hat jedoch auch schon in früheren Texten, ohne (expliziten) Bezug auf Murdoch, den Begriff der „Skala“ mehrfach verwendet – in ähnlichen Zusammenhängen, aber teilweise doch in anderen Nuancen, wie ich im Folgenden zeigen möchte⁹³.

„Der Komparativ 'besser' scheint gegenüber dem positiven Adjektiv 'gut' Priorität zu haben. Das ist ähnlich wie bei solchen Adjektiven wie 'lang' und 'warm'. Immer handelt es sich darum, daß wir Dinge auf einer Skala anordnen. Etwas ist länger als etwas anderes, wenn es auf der Skala der Länge höher oben ist, und etwas ist besser als etwas anderes, wenn es auf der Skala des Vorziehens höher ist, und es ist gut, wenn es ziemlich hoch oben auf dieser Skala ist oder höher als der Durchschnitt.“ (Tugendhat, „Drei Vorlesungen“, *PE*, S. 67)

Ich bin mir nicht sicher, wie weit der Vergleich des Wortes „gut“ mit Adjektiven wie „lang“ oder „warm“ trägt und ob er glücklich gewählt ist. Eine ganz ähnliche Formulierung, eine „Längenskala“ findet sich auch in *VE*, S. 50 – aber ebenso eine „Skala von 'besser und 'schlechter'“, eine „Skala des Vorziehens“, eine „Präferenzskala“ (ebd.) und eine „Skala der Vorzüglichkeit“ (ebd., S. 51). Man mag das Gefühl bekommen, dass beim Guten bzw. bei Dingen, die nach diesem Kriterium geordnet und vorgezogen werden, „irgendwie mehr auf dem Spiel steht“ (Leyrer) als bei anderen Kriterien der Anordnung, der Reihung – zumindest bei

92 Soweit ich informiert bin, nimmt eine geschätzte Kollegin, die auch das oben in Fußnote 1 erwähnte Seminar von Prof. Elisabeth Nemeth zu Tugendhat besucht hatte, in ihrer ebenfalls derzeit entstehenden Diplomarbeit zu Tugendhats später Ethikkonzeption näher Bezug auf Iris Murdoch.

93 U.a. in *Sb* (1979) die „Skala Angenehm-Unangenehm“ „für das unmittelbare Wollen“ (*Sb*, S. 150) bzw. eine „Skala zwischen erfüllt-sinnvoll und leer-sinnlos“ (ebd., S. 208) für das menschliche Leben; in der ersten Vorlesung über Probleme der Ethik, „Der semantische Zugang zur Moral“ in *PE* (1984), siehe Zitat oben, sowie in der dritten Vorlesung „'gut' und 'böse'“ der *VE* 1993 in mehrfachen Varianten (*VE*, S. 50f.). In *VE* nennt er in einer Fußnote interessanterweise als „klassischen Aufsatz“ zur Skala „On Grading“ von James Opie Urmson (1950), auf den er, meines Wissens nach, später nicht mehr Bezug genommen hat (*VE*, S. 50). Von Iris Murdoch ist an der Stelle dafür keine Rede. Es legt sich die Vermutung nahe, dass Tugendhat erst nach 1993 auf Murdoch aufmerksam geworden ist.

nicht-funktionalen, nicht-instrumentellen Arten von Gutem. Ich erinnere auch daran, dass Tugendhat in *EuM*, S. 68 die attributive Rede⁹⁴ von „gut“ als „sekundär“ ansieht gegenüber der adverbialen. Interessanterweise scheint das in einigen älteren Texten wie eben auch „Drei Vorlesungen“ in *PE*, *VE* oder *DL* aber anders gelagert zu sein oder in gewisser Weise auch zu verschwimmen. Tugendhat schreibt beispielsweise in „Drei Vorlesungen“ einerseits bei der funktionalen Verwendungsweise, „wo es sich um den Grad des Geeignetseins von etwas handelt in der Ausführung seiner charakteristischen Funktion“ („Drei Vorlesungen“, *PE*, S. 67), von „attributiv“, wie beispielsweise einem „guten Messer“ oder einem „guten Musikstück“ (vgl. die „gute Uhr“ in *VE*, S. 50 oder auch *EuM*, S. 68). Andererseits nennt er aber auch den „guten Fußballspieler“ („Drei Vorlesungen“, *PE*, S. 67) und den „guten Geiger“ (*VE*, S. 50) als Beispiele für die attributive Verwendungsweise, „wo man von einem 'guten X' spricht“ (ebd.). Die beiden zuletzt genannten wären gemäß *EuM* und von Wright ja vielmehr unter der „Flagge“ „adverbiell gut“ bzw. „technical good“ einzuordnen. Dabei liegt das Augenmerk auf der entsprechenden Tätigkeit (Fußball spielen, Geige spielen) oder dem Handelnden, der die Tätigkeit gut ausüben will, und nicht auf einem „Träger“ einer etwaigen Eigenschaft (Attribut). Abgesehen von den übergreifenden Beispielen ist die attributive Rede von „gut“ für uns aber auch deswegen als Anknüpfungspunkt interessant, da Tugendhat daran die Idee der Skala in diesen älteren Texten anschließt – wenn auch nicht darauf beschränkt:

„Bei der attributiven Verwendungsweise handelt es sich immer darum, Gegenstände, auf die ein Prädikat zutrifft, auf einer Skala von 'besser' und 'schlechter' zu ordnen, derart, daß wenn jemand ein X zu wählen hat, er das bessere X gegenüber dem schlechteren aus objektiven Gründen vorziehen würde.“ (Tugendhat, *VE*, S. 52)

Wir finden bei Tugendhat also, um es zusammenzufassen, Formulierungen wie „Skala des Vorziehens“ („Drei Vorlesungen“, *PE*, S. 67; oder auch *VE*, S. 50), „Präferenzordnung“ (*EuM*, S. 68), „Präferenzskala“ (*VE*, S. 50), „Skala der Vorzüglichkeit“ (ebd., S. 51 sowie *Sb*, S. 274), „Skala von 'besser' und 'schlechter'“ (*VE*, S. 50 sowie *Sb*, S. 276), „Skala des Besseren“ (*EuM*, S. 67), oder auch „Skala Gut-Schlecht“ (*Sb*, S. 151). Der Vorzug ist dabei, wie schon erwähnt, ein objektiver. Ob das beispielsweise im künstlerischen Bereich immer so leicht feststellbar ist oder eine passende Kategorie ist, ist eine andere Frage, die auch Tugendhat durchaus plagt (siehe *EuM*, S. 68). Ein Aspekt zieht sich aber jedenfalls durch, der auch die oben schon in Aussicht gestellte Gemeinsamkeit zwischen adverbial und moralisch Gutem ausmacht. Es geht dabei immer um einen intersubjektiven Anspruch, um eine intersubjektive Bewertung bzw. Anerkennung (siehe unten, u.a. S. 58f., S. 62f., S. 67ff.).

94 Attributiv im allgemein sprachlich-grammatikalischen Sinn als nähere Bestimmung eines Substantivs bzw. im spezifischer philosophischen Sinn als Eigenschaft eines Gegenstandes.

Die Vorstellung der Skala passt vielleicht nicht auf alle Tätigkeiten im Bereich des adverbialen Guten, zumindest solange man an dem – möglicherweise aufkommenden – Gedanken einer Leistung oder eines Wettbewerbs festhält. Bei Iris Murdoch ist diese Konnotation jedenfalls fehl am Platz, wie ich im Folgenden anzudeuten versuche.

Ein – doch nicht so kleiner – Exkurs: Iris Murdoch und die „scale of excellence“

Tugendhat verweist also selber sowohl in *EuM* als auch in *AsM*⁹⁵ auf Iris Murdoch (1919-1999), ihr Buch *The Sovereignty of Good [Sovereignty]* (1970)⁹⁶ und ihre Idee der „scale of excellence“⁹⁷ („Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 30) bzw. der „degrees of excellence“ (*EuM*, S. 67; Murdoch, „Sovereignty“, S. 61). Bei ihr geht die Idee der Skala bzw. Grade oder Schritte der „Vorzüglichkeit“ („excellence“) über das Lernen einzelner Tätigkeiten, wie man diese gut und besser machen kann, hinaus – auch wenn Murdoch das Malen (ebd., S. 61) oder auch konkret ihr eigenes Erlernen der russischen Sprache als Beispiele nennt („On 'God'“, S. 89). Sie betrifft vielmehr eine prinzipielle – moralische – Haltung der Realität gegenüber. Eine zentrale Rolle in Murdochs Ansatz, in ihrer „Skizze einer metaphysischen Theorie“ („sketch of a metaphysical theory“; „Idea“, S. 44) spielen nämlich die Konzepte der „Aufmerksamkeit“ („attention“; ebd., u.a. S. 34ff.), der an die Philosophin und Mystikerin Simone Weil anknüpft, und der „Liebe“ („love“; ebd., u.a. S. 1).

„I have used the word 'attention', which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the active moral agent.“ (Murdoch, „Idea“, S. 34)

Es geht um einen aufmerksamen, gerechten („just“), ehrlichen („honest“), geduldigen („patient“), liebenden („loving“), selbstlosen („selfless“) und klaren („clear“) Blick („gaze“, „vision“, „looking“) von Menschen, und zwar als moralisch Handelnde („moral agents“) (Murdoch, „Idea“, bes. S. 34-41); um eine aufmerksame Wahrnehmung („perception“, „apprehension“), Erkundung („exploration“) (ebd., bes. S. 38 sowie „On 'God'“, S. 90) und Hinwendung gegenüber dem Einzelnen („individual“; „Idea“, bes. S. 28ff.), der Realität und damit auch dem Guten⁹⁸. Anders ausgedrückt, plädiert Murdoch für eine unvoreingenommene

95 Wenn auch nicht in dem für unser Thema relevanten Text, sondern im ersten, „Nietzsche und die philosophische Anthropologie“.

96 Der Band umfasst drei Texte, die jeweils in den 1960er-Jahren entstanden und bereits zuvor publiziert worden sind: „The Idea of perfection“ [„Idea“] (1964; S. 1-45), „The Sovereignty of Good over other Concepts“ [„Sovereignty“] (1967; S. 46-76) – beide basierend auf Vorlesungen – sowie „On 'God' and 'Good'“ [„On 'God'“] (1969; S. 77-104). Ich ziehe alle drei Texte heran, da sich grundlegende Gedanken Murdochs durchziehen.

97 Ich weiß leider nicht, in welchem Text von Murdoch Tugendhat den Ausdruck der „scale of excellence“ gefunden hat – in dem oben genannten Band kommt er, sofern ich nichts übersehen habe, nicht vor.

98 „I have spoken of efforts of attention directed upon individuals and of obedience to reality as an exercise

und vorurteilsfreie Begegnung mit einem Jeweiligen in der jeweiligen konkreten Situation. Tugendhat deutet Murdochs Begriff von Realität als „Wahrheit einer Sache“ („Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 28). Diese Haltung, diese Hinwendung ist ein stetiger „vertiefender Prozess“ („deepening process“; Murdoch, „Idea“, S. 29) des Lernens, und ist mit (moralischer) Disziplin („[moral] discipline“; ebd., S. 38) und Anstrengung („effort“; ebd., S. 37) verbunden. Die Idee der Perfektion als Idee der Entwicklung („progress“; ebd., S. 33) dient dabei gewissermaßen als Richtungsanzeige und Antrieb⁹⁹ – die Skala ist nach oben offen. Der Aspekt der Anstrengung und der „Gegenmotive“ bzw. Widerstände ist bereits angeklungen bei der Einführung des Tugendbegriffs und wird bei dessen „Spezifikation“ nochmals zurückkehren (unten S. 59ff.). Ich erlaube mir abermals einen „Ausflug“ zu *AsM*:

„Alles, was wir gut machen, können wir besser machen, und jede Bemühung, die auf das Gute und d.h. Besseres ausgerichtet ist, verlangt eine Anstrengung gegen die egoistische Faulheit.“ (Tugendhat, „Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 29)

Diese Anstrengung findet sich bei Murdoch sowohl im künstlerisch-ästhetischen Bereich, als auch im Moralischen. Kunst („art“) und Moral bzw. Sittlichkeit („morals“) seien zwei Aspekte ein und desselben Kampfes („single struggle“; Murdoch, „Idea“, S. 41). Um es mit Tugendhats Begrifflichkeit zu beschreiben, sind also auch hier das Adverbielle und das Moralische miteinander verwoben, wenn auch bei Murdoch vielleicht in einer anderen „Hierarchie“¹⁰⁰ und Weise als bei Tugendhat in *EuM*, siehe beispielsweise Murdoch, „Idea“, S. 41 (siehe auch oben, Fußnote 98) oder ebd., S. 59:

„The chief enemy of excellence in morality (and also in art) is personal fantasy: the tissue of self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is there outside one. Rilke said of Cézanne [¹⁰¹] that he did not paint 'I like it', he

of love, and have suggested that 'reality' and 'individual' present themselves to us in moral contexts as ideal end-points or Ideas of Reason. This surely is the place where the concept of good lives. 'Good': 'Real': 'Love'. These words are closely connected. [...] If apprehension of good is apprehension of the individual and the real, then good partakes of the infinite elusive character of reality.“ (Murdoch, „Idea“, S. 42)

Das Gute hat bei Murdoch gewissermaßen Gewicht als „Tiefendimension“, die keinen Grund benötigt und damit jenseits von Begründungen liegt. Tugendhats Interesse an ihr liegt wohl daran, dass er in ihr einen wichtigen Beitrag zur „immanenten Transzendenz“ sieht (siehe „Nietzsche und die philosophische Anthropologie“ in *AsM*, besonders S. 28ff.).

99 „The idea of perfection moves, and possibly changes, us (as artist, worker, agent)“ (Murdoch, „Sovereignty“, S. 62).

100 Murdoch würde jedoch vielleicht dieses macht-suggestierende Wort nicht wählen.

101 Die Nennung Cézannes finde ich aus zweierlei Gründen interessant. Zum einen bezieht sich ja auch Tugendhat auf ihn (siehe oben S. 36, bzw. *EuM*, S. 80). Das mag Zufall sein. Vielleicht zeigt es aber auch, dass verschiedene Denker an ihm ähnliches aufgefallen ist. Das führt mich zu meinem zweiten, teilweise persönlichen Grund: während meines Kunstgeschichte-Nebenfachstudiums bin ich unter den bildenden Künstlern besonders oft mit Paul Cézanne konfrontiert worden, v.a. in den erhellenden Vorlesungen zur Europäischen Malerei im 20. Jh. von Friedrich Teja BACH, der neben Kunstgeschichte und weiteren Fächern

painted 'There it is.' This is not easy, and requires, in art or morals, a discipline. One might say here that art is an excellent analogy of morals, or indeed that it is in this respect a case of morals.“ (Murdoch, „Sovereignty“, S. 59)

Der „Vorzüglichkeit“ („excellence“) stehen also (egoistisch-egozentrische) Selbstverherrlichung und das Verfolgen von eigenen Wünschen (und Interessen) entgegen. Für die „selbstlose Aufmerksamkeit“ („selfless attention“; Murdoch, „Idea“, S. 41)¹⁰² bzw. den klaren aufmerksamen Blick auf die Realität bedarf es, wie schon angeführt, einer gewissen Anstrengung, Disziplin und Tugenden („virtues“; ebd., bes. S. 41 und „Sovereignty“, S. 57f.).

„Das Charakteristische des Schönen ist für sie [Murdoch], daß es der einzige Fall sei, in dem die Tiefe der Dinge von selbst erscheint [...] Wir erleben das eigenständige Sein von etwas. Es ist eine Erfahrung der Tiefe der Realität. So gewinnt das Wort 'Realität' einen komparativischen Sinn.“ (Tugendhat, „Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 29)

Tugendhat knüpft damit an seinen Begriff der „Tiefendimension“ sowie der „immanenten Transzendenz“ an, bei der es sich um ein „Übersichhinausgehen innerhalb des Seins des Menschen“ („Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 15) handelt. Er schreibt im obigen Zitat zwar von dem Schönen, und der Begriff kommt ja – auch – bei Murdoch vor. Ich glaube aber, dass man diese Einschätzung durchaus auf das Gute eben in Tugendhats adverbiallem Sinn übertragen kann, ähnlich wie Tugendhat es wenige Passagen später in *AsM* auch macht. Auch in Murdochs Text scheint mir der Übergang vom Schönen zum Guten und damit vom Bereich der Kunst zu jenem der Moral immer wieder fließend.

„[...] the greatest art is 'impersonal' because it shows us the world, our world and not another one, with a clarity which startles and delights us simply because we are not used to looking at the real world at all.“ (Murdoch, „Sovereignty“, S. 65)

Großartige Kunst habe die Rolle eines Erziehers („educator“) und Aufdeckers („revealer“) (Murdoch, „Sovereignty“, S. 65). Das Schöne, worunter auch das Naturschöne fällt, als der

auch Philosophie studiert hat. Er hat die „Störungen“ und das „Unvollendete“ (Bach, „Der Pfahl im Gewebe. Störungen im Werk Cézannes“, im Ausstellungskatalog *Cézanne. Vollendet – unvollendet* [2000], S. 63) in Cézannes Bildern betont als Mittel zur „Unabschließbarkeit des Prozesses der Differenzierungen“ (ebd., S. 65) und zur Offenhaltung des Bildes, der dem „Prozeßcharakter der Natur“ (ebd., S. 64) entsprechen solle. Er verweist dabei auch auf den „Sprachcharakter seiner Malerei“ und die „konstitutive Interdependenz“ der einzelnen Elemente – inklusive Differenzen und Auslassungen – in Anschluss an die Sprachtheorie von Ferdinand de Saussure (ebd.). Cézanne ging es in seinen Bildern wesentlich um „Wirklichkeitsdarstellung“ (ebd.), und speziell auch um das Individuelle – um die Darstellung *dieses* Baumes, nicht eines Baumes. Das mag ein Aspekt sein, der Murdoch an Cézanne interessierte.

102 „[...] we must come back to what we know about great art and about the moral insight which it contains and the moral achievement which it represents. [...] So that aesthetic situations are not so much analogies of morals as cases of morals. Virtue is *au fond* the same in the artist as in the good man in that it is a selfless attention to nature: something which is easy to name but very hard to achieve.“ (Murdoch, „Idea“, S. 41).

sichtbare und zugängliche Aspekt des Guten, aber auch verschiedene „technai“, also Fertigkeiten lehren („teach“) (ebd.) uns Menschen die aufmerksame Haltung gegenüber der Welt und damit, etwas selbstloser („unselfish“, ebd.), weniger selbstbezogen zu sein. Das betrifft sowohl den „Rezipienten“, als auch den Kunstschaffenden oder Lernenden oder den, der sich einer techné hingibt, der neben Talent über gewisse Tugenden verfügen muss, „die den moralischen Tugenden verwandt seien“ („Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 29f.): er sei mutig („brave“), wahrhaftig („truthful“), geduldig („patient“), bescheiden („humble“) (Murdoch, „On 'God““, S. 86).

„Art then is [...] the most educational of all human activities and a place in which the nature of morality can be *seen*. Art gives a clear sense to many ideas which seem more puzzling when we meet with them elsewhere, and it is a clue to what happens elsewhere.“
(Murdoch, „On 'God““, S. 87f.)

Anhand von Kunst oder „technischen“ Fertigkeiten oder auch „intellektuellen Disziplinen“ („intellectual disciplines“, Murdoch, „On 'God““, S. 88) können wir in gewisser Weise einfacher und zugänglicher etwas über Moral, Tugenden und das Gute lernen.

Zurück zur Skala bei Tugendhat. Intersubjektiver Maßstab als Gemeinsamkeit von adverbial Gutem und moralisch Gutem

Nachdem auch beim Exkurs zu Murdoch die Nähe und Verwandtschaft von adverbial und moralisch Gutem angeklungen ist, möchte ich als Überleitung zum bereits angekündigten gemeinsamen Aspekt von moralisch Gutem und „dem übrigen adverbial Guten“ (*EuM*, S. 72) auf eine etwas andere Rede von „Skala“ bei Tugendhat hinweisen, und zwar einer „Skala von Geringschätzung bis Achtung“ („Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral“) in Bezug auf das „Gut-“ oder „Schlechtun“ (Leyrer) eines Menschen. Hier geht es sichtlich um Bewertungen und Reaktionen im menschlichen Miteinander. Dieses intersubjektive Element ist nun nicht nur – naheliegenderweise – beim moralisch Guten, also bei der Verletzung (und natürlich auch der Einhaltung) der wechselseitigen Forderungen, vorhanden, sondern auch beim „sonstigen“ adverbial Guten, und damit deren gemeinsames Element. Die Bewertung einer Tätigkeit erfolgt positiv in Form von Lob und Anerkennung im Sinn der (Hoch-) Schätzung und des Beifalls, oder negativ als Tadel und Geringschätzung. Die korrespondierenden Gefühle bei dem, der etwas gut oder schlecht macht, sind Stolz bzw. das Gefühl der Steigerung des Selbstwertgefühls und der Selbstachtung einerseits und das Gefühl des Wertverlusts, der Scham andererseits.

„Scham ist im allgemeinen das Gefühl von (wirklichem oder vorgestelltem) Verlust an Wert in den Augen (oder den möglichen Augen) der anderen.“ (Tugendhat, „Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral“, S. 36)

Das heißt, die intersubjektive Bewertung muss gar nicht faktisch passieren. Auch wenn der eigene „Fehler“, das eigene Fehlverhalten oder im adverbialen Bereich das eigene Misslingen oder „Schlecht tun“ unbemerkt bleiben, wird die Reaktion der Anderen antizipiert. Beim prudentiell Guten fehlt hingegen dieses intersubjektive Element. Während es beim adverbial Guten „nur“ Bewunderung und Beifall bzw. Tadel und Geringschätzung sind, fallen beim Moralischen die Bewertung und die Gefühle gravierender aus, da es in gewisser Hinsicht um mehr geht – nämlich um das Funktionieren und den Fortbestand der moralischen Gemeinschaft (ich erinnere an die Wechselseitigkeit der Forderungen). Und es geht um den Menschen an sich bzw. als Mitglied der moralischen Gemeinschaft, und nicht „nur“ um den Menschen in einer speziellen Hinsicht (als so-und-so) (Stichwort „Unbedingtheit der Forderungen“). Hier hat die Geringschätzung die Form der Empörung oder Entrüstung, und die Scham ist eine spezifisch moralische, verbunden mit dem Gefühl von Schuld. Daraus ergibt sich für Tugendhat für „die“ Moral als Normensystem wechselseitiger Forderungen ein System affektiver Sanktionen, das den (Selbst-) Verpflichtungscharakter motivational erklären soll. Ich erinnere an die oben genannte Antizipation der affektiv-wertenden Reaktion, mit der der für Tugendhats Moralbegriff ebenfalls zentrale Begriff des Gewissens zusammen hängt, nämlich als Internalisierung dieser Wertungen und Reaktionen. Auf diese Angst vor Scham werde ich abermals in Bezug auf die intellektuelle Redlichkeit zurückkommen (siehe unten, S. 69ff.).

„Spezifizierung“ der intellektuellen Redlichkeit als „Tugend des Adverbialen“

Nach und mit all den Exkursen und Erläuterungen zu den verschiedenen Verwendungsweisen von „gut“, vor allem der adverbialen, dem intersubjektiven Anspruch dabei sowie der Idee der Skala der Vorzüglichkeit kann ich nun wieder auf die intellektuelle Redlichkeit zurückkommen und diese Haltung näher charakterisieren als „Tugend des Adverbialen“ (*EuM*, S. 82) bzw. als „adverbial Tugend“ (Leyrer). Ich erinnere:

„[...] der, der intellektuell redlich ist, richtet sich eigenständig nach dem, was in seinem Bereich das Gute ist.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 79f.)

Ich hatte oben (S. 36f.) einleitend schon darauf hingewiesen, dass dieser „Bereich“, dieses „Gute“ (*EuM*, S. 80), auf das sich jemand ausrichtet, von zweierlei „Art“ sein kann, je nachdem, ob intellektuelle Redlichkeit im engen oder im weiten Sinn gemeint ist. Gemäß des engen

Sinnes ist der Bereich jener des eigenen Meinungssystems und es geht um die Frage nach Wahrheit bzw. Begründetheit dieser Meinungen. Tugendhat nennt sie daher auch eine „theoretische Tugend“ (ebd., S. 84). Gemäß des weiten Sinnes umfasst der Bereich alle Tätigkeiten, bei denen es wesentlich darum geht, eigenständig zu fragen, wie man sie gut machen kann, bzw. diese gerne gut machen zu wollen, beispielsweise handwerkliche, kreativ-künstlerische Tätigkeiten. Das nennt Tugendhat hier in *EuM* das „adverbiell Gute“ bzw. „das Adverbielle[n]“ (*EuM*, S. 82). Nachdem Tugenden allgemein nun jene „Dispositionen sind, die ein 'ich'-Sager braucht, um sich [...] an dem orientieren zu können, was das für ihn maßgebende Gute ist“ (ebd.), und Tugendhat dieses „Gute“ auf das adverbiell Gute überträgt oder eingrenzt (ebd.), gelangt er zu folgender Begriffsbestimmung:

„Die Tugend der intellektuellen Redlichkeit (im weiten Sinn) ist also eine eigenständige Tugend, die auf ein Gutes ausgerichtet ist, das weder das eigene Wohl noch das Wohl anderer ist, sondern das Gute der betreffenden Tätigkeit.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 83)

Damit greife ich gewissermaßen Tugendhats – für uns zentrales – Zwischenresümee vor. Seinen – oben bereits angedeuteten – Weg in *EuM* dahin, nämlich die Negativabgrenzung vom verengten moralischen Tugendbegriff, habe ich erst angedeutet. Für den „klaren Begriff von Tugend“ (*EuM*, S. 81) beruft sich Tugendhat erneut auf von Wright, diesmal das siebente Kapitel von *Varieties of Goodness*. Ich hatte oben ja schon angedeutet, dass dieser Autor nicht nur wegen des „technisch Guten“, sondern eben auch wegen seiner Tugendkonzeption ein wichtiger Referenzautor für Tugendhat ist, was sich allein schon im Begriff der „goodness“ andeutet, der u.a. mit „Tugend“ übersetzbar ist (siehe oben, S. 47 und S. 51f.).

Erneut ein Exkurs zu von Wright: „gegen die 'verdunkelnden Auswirkungen'“

Von Wright geht, ähnlich wie Aristoteles, ebenfalls von der Bestimmung von Tugend als „Haltung der Beherrschung der entsprechenden Affekte“ (*VE*, S. 233) aus. Er warnt aber vor einem falschen Verständnis des Wortes „Disposition“ („disposition“; von Wright, *Varieties*, S. 142): es sei weder im Sinn einer latenten gesundheitlichen Anlage oder Gemütsstimmung („dispositions both of health and of temper can be called *latent traits*“; ebd.), noch als Angewohnheit („habit“; ebd., S. 143) zu verstehen. Von Wright erinnert an die traditionelle Einteilung der Tugenden in zwei Gruppen (ebd.): in moralische („moral“) und intellektuelle („intellectual“; ebd.) – siehe oben S. 39f. die „aristotelische“ Einteilung –, wobei er letztere bzw. die Vorzüglichkeit („excellence“) darin in Nähe der „technical goodness“ sieht (von Wright, *Varieties*, S. 143f.). Auf seine nähere Auseinandersetzung mit Aristoteles und v.a. die – auch von Tugendhat angeschnittene – Teleologie-Problematik gehe ich hier nicht weiter ein.

Von Wright bezieht sich aber auch auf David Hume und verfolgt im Weiteren verstärkt eine andere Unterscheidung, die für Tugendhat von Interesse ist, nämlich die in „selbstbezogene[n]“ (VE, S. 236) Tugenden („self-regarding“; von Wright, *Varieties*, S. 153), „die sich auf das eigene Wohl beziehen“ (VE, S. 233), wie „Mut und Mäßigung“ (ebd.), und „solche, die sich auf das Wohl der anderen beziehen“ (ebd.) („other-regarding virtues“; von Wright, *Varieties*, S. 153), wie „Wohllollen und Gerechtigkeit“ (VE, S. 233):

„Virtues are often also divided into self-regarding and other-regarding virtues. *One* way of marking the distinction between them is to say that self-regarding virtues essentially serve the welfare of the agent himself, who possesses and practises them, whereas other-regarding virtues essentially serve the good of other beings.“ (von Wright, *Varieties*, S. 153)

Gemäß der oben (S. 38) angeführten groben Unterscheidung von moralischen und „anderen“ Tugenden können dann auch manche der – universellen – selbstbezogenen bzw. zuträglichen Tugenden als moralisch gefasst werden, abhängig von Lob und Tadel (siehe VE, S. 234ff.). Ich erwähne das hier, weil die affektiv-wertende Sphäre ja auch bei unserem Thema eine Rolle spielt. Das heißt, diese beiden Einteilungslinien (moralisch – nicht moralisch, sowie selbstbezogen – bezogen auf andere) können einander überschneiden.

Von Wright schreibt im obigen Zitat zudem von „dienen“ bzw. „nützen“ („serve“; von Wright, *Varieties*, S. 153). Er deutet Tugenden also nach einem funktionellen, utilitaristischen Prinzip, als „nützliche[n] Willensdispositionen“ (VE, S. 233).

„Virtues, like faculties, are needed in the service of the good of man. This usefulness of theirs is their meaning and purpose, I would say.“ (von Wright, *Varieties*, S. 140)

In der Nützlichkeit bzw. dem Nutzen („usefulness“) für das Wohl eines Menschen („the good of“; von Wright, *Varieties*, S. 140; oder auch „welfare“; ebd., S. 153) – das eigene oder das anderer – sieht von Wright auch die Funktion bzw. den Zweck („purpose“; ebd., S. 140) der Tugenden, die als „Instrumente“ bzw. Mittel“ („instruments“, ebd., S. 151) gebraucht werden.

„The rôle of a virtue, to put it briefly, is to counteract, eliminate, rule out the obscuring effects which emotion may have on our practical judgment“ (von Wright, *Varieties*, S. 147)

Die Rolle und Funktion der Tugenden ist also, den „verdunkelnden Einflüssen“ der Gefühle bzw. der Leidenschaft („obscuring' influence of passion“; von Wright, *Varieties*, S. 147) entgegenzuwirken („counteract“) und sie zu beseitigen („eliminate“) (ebd.), und zwar im Feld von praktischen Urteilen in Handlungssituationen („judgment relating to the beneficial and harmful nature of a chosen course of action“; ebd.). Von Wright sieht ihre Funktion daher vor allem im Schutz („protecting“; ebd., S. 152) vor etwas Abträglichen für uns bzw. vor falschen,

schlechten Entscheidungen. Das Wort „entgegenwirken“ („counteract“) zeigt an, dass Tugend gewissermaßen mit Anstrengung und Mühe zu tun hat, auch mit Bemühen, mit einer Art Disziplin und Selbstkontrolle. Ähnliches hatten wir ja auch schon bei Tugendhat (siehe Zitat von *EuM*, S. 82, oben S. 38) gesehen, sowie bei Iris Murdoch (oben S. 55ff.).

Zurück zur intellektuellen Redlichkeit als „Tugend des Adverbiellen“

Wie oben schon angemerkt, knüpft Tugendhat also durchaus an von Wrights Tugend-Konzept an, was das „Entgegenwirken“ (sinngemäß *EuM*, S. 81)¹⁰³ gegen „Widerstände“ und „Ablenkungen des gefühlsmäßig Passivischen in uns“ (ebd., S. 82) betrifft, mit der Adaption, das Gute der Ausrichtung – das bei von Wright ja das eigene Wohl oder das anderer ist – auf das Adverbielle zu erweitern bzw. als dieses zu spezifizieren:

„Das Gute [...] besteht darin, die jeweilige Tätigkeit möglichst gut auszuführen.“
(Tugendhat, *EuM*, S. 82)

Tugendhat hat aber eine gewisse Schwierigkeit, etwaige „adverbielle Tugenden“ – er verwendet den Begriff daher auch gar nicht – im Allgemeinen, oder „eine einheitliche Tugend des Adverbiellen“ (*EuM*, S. 82) zu benennen. Für den Bereich des Adverbiellen, wie auch prinzipiell für die Erreichung von längerfristigen oder anspruchsvolleren, auch egoistischen, Zielen, seien sehr wohl gewisse prudentielle Tugenden erforderlich, wie „Tapferkeit und Mäßigung“, „Geduld“ oder „Ausdauer“ (ebd.). Tugendhat hatte ja das prudentiell Gute als motivationalen Ort oder Kern fürs adverbiell Gute (und damit auch das moralisch Gute) bezeichnet. Aber das macht sie eben nicht zu adverbiellen Tugenden. Zugleich ist das adverbiell Gute sehr wohl von anderen Arten des Guten zu unterscheiden. Tugendhat geht es nun aber auch nicht mehr nur um das Adverbielle im Allgemeinen, sondern eben um spezielle Situationen bzw. Tätigkeiten, bei denen es zu einer Spannung kommt, zu zwei „Zinken“ (siehe oben, S. 32) der Motivation, sich nach Gutem zu orientieren, und wo sich jemand dezidiert für die eine Seite, die eine Zinke entscheidet: sich autonom auf das Gute auszurichten, also „wirklich“ gut sein (oder tun) zu wollen, und sich damit zugleich von Anerkennung unabhängig zu machen, also „aktiv den Verlockungen des Beifalls“ zu widerstehen (*EuM*, S. 83). Diese eigenständige Orientierung auf das Gute (einer Tätigkeit) ist ja die Haltung und Tugend der intellektuellen Redlichkeit im weiten Sinn, und in der konkreteren Frage nach der Begründetheit der eigenen Meinungen jene im engen Sinn. Und das, dem zu widerstehen ist,

¹⁰³ Tugendhat verwendet das Wort „entgegenzuwirken“ auch in *AsM*, S. 95, mit Bezug auf die Textpassagen in *EuM* zur Tugend.

also die „Widerstände“, „Ablenkungen“ (ebd., S. 82) und „passiv-emotionale Gegenkräfte der üblichen Art“ (ebd., S. 83) ist in diesem Fall speziell „die Lust am Beifall und der eigenen Wichtigkeit“ (ebd., S. 84) bzw. das unselbständige, unreflektierte und vielleicht oft bequeme Orientieren an dem, was allgemein für gut gehalten wird, wobei Tugendhat darauf erst in *AsM* eingehen wird.

Für Tugendhat passt die Bestimmung als moralische Tugend also aus mehrfachen Gründen nicht: zum einen handelt es sich eben um eine besondere Art des Guten, das adverbialle; damit hängt zusammen, dass „nicht wechselseitige Forderungen, die auf das Wohl der anderen bezogen wären“ (*EuM*, S. 84) dazu motivieren – beim Adverbialen gibt es diese Wechselseitigkeit nicht; bei der intellektuellen Redlichkeit geht es zudem nicht um „Rücksichtnahme auf andere“ (*EuM*, S. 80), was für moralische Tugenden charakteristisch sei; auch das Faktum des Kaum-Vorhandenseins in Moralsystemen sei ein Indiz oder Beleg dafür; und schließlich sei „die Maxime der intellektuellen Redlichkeit gerade ihrerseits auf die Moral anwendbar“ (ebd.). Hier „rutscht“ also zudem ein weiterer Begriff unerklärt hinein – jener der „Maxime“. Da er in *EuM* nicht weiter vorkommt, in *AsM* aber zumindest dreimal, werde ich ihn an späterer Stelle (S. 93) kurz thematisieren – auch wenn er für Tugendhat selber nicht wirklich „Thema“ zu sein scheint.

Das (adverbialle) Gute als Grundbegriff und Ziel dieser Tugend

Nachdem die intellektuelle Redlichkeit zunächst als Haltung, dann genauer als Tugend und schließlich als eigenständige Tugend des Adverbialen bestimmt wurde, in Abgrenzung zu moralischen und prudentiellen Tugenden, also mit dem Bezug auf eine eigenständige Art des Guten, überrascht es wohl kaum, dass Tugendhat gegen Ende des Abschnitts als ihren „Grundbegriff“ (*EuM*, S. 84) jenen des Guten nennt¹⁰⁴. Für die intellektuelle Redlichkeit im weiten Sinn, als „umfassendere Klasse“ (*EuM*, S. 84) dürfte das auch nicht weiter strittig sein, und es fügt sich auch in den größeren Kontext, also die Bestimmungen der „ich“-Sager, wo von „gut“ und „wichtig“ die Rede war, nicht aber von „wahr“. Das eigene Ziele dieser besonderen Tugend ist also „das Gute der betreffenden Tätigkeit“ (*EuM*, S. 83).

Etwas schwieriger, oder zumindest unklarer, verhält es sich bei der intellektuellen Redlichkeit im engen Sinn, als „theoretische Tugend“ (*EuM*, S. 84) – „wenn eine Person nicht vorgibt, mehr zu wissen, als sie weiß, und wenn sie bemüht ist, ihre Meinungen nicht für begründeter zu halten als sie sind.“ (*EuM*, S. 79). So hatte Tugendhat diese Haltung ja auch eingangs eingeführt, u.a. mit dem Hinweis auf Nietzsches „Willen zur Wahrheit“ (siehe oben S. 34), auch

¹⁰⁴ Ich bin mir nicht sicher, ob „der Tugendhat von *EuM*“ (Leyrer) demnach das Gute nicht als Grundbegriff für alle Tugenden bezeichnen müsste bzw. würde.

wenn der enge Sinn auf den folgenden Seiten in den Hintergrund gerückt ist.

„Die Wahrheit als das spezifische Ziel der intellektuellen Redlichkeit im engeren Sinn gehört unter den Begriff des Guten, andererseits kann man von jeder Tätigkeit, bei der von intellektueller Redlichkeit im weiten Sinn gesprochen werden kann, das Gute, um das es geht, als das wahrhaft oder wirklich Gute im Gegensatz zum nur scheinbar Guten bezeichnen.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 84)

Dieses „Primat“ (Leyrer) des Guten – nämlich auch im Assertorischen, im Meinungssystem – oder, anders formuliert, „die Subsumption [...] des Wahren unter das Gute“ (*EuM*, S. 85), ist einer jener Punkte, die Tugendhat in *AsM* korrigiert und anders bewertet. Ich werde also nochmals darauf zurückkommen (siehe unten S. 115f.).

Die Suche nach dem Motiv für die intellektuelle Redlichkeit

Abschließend komme ich in diesem Kapitel über *EuM* zu der – wie ich meine, auch für Tugendhat schwierigen – Frage nach der Motivation zu bzw. dem Motiv für die intellektuelle Redlichkeit. Dabei greife ich einerseits bereits genannte Aspekte auf, möchte aber zudem auf einen Aspekt hinweisen, der bislang kaum zur Sprache kam. Ich möchte an dieser Stelle bereits vorausschicken, dass Tugendhat in *AsM* diese Frage umfassender behandeln, mehrere mögliche Antworten vorstellen und anders bewerten wird.

In den letzten Abschnitten war zum Einen vor allem die Rede von Anstrengung, Bemühen und Selbstdisziplin sowie von Widerstehen in Bezug auf den Begriff der Tugend. Zum Anderen ging es um intersubjektive Bewertung und etwaige daraus resultierende – auch negative – Gefühle bezüglich des eigenen Selbstwerts. Das bezog sich primär auf das Adverbielle im Allgemeinen.

„Es geht jedesmal um eine Präferenzordnung, die sich inhaltlich auf verschiedene Gründe stützen kann, aber immer einen intersubjektiven Anspruch erhebt: das Handeln wird, je nachdem, welches Niveau von 'gut' es erreicht, intersubjektiv anerkannt im Sinn von 'geschätzt' als gut oder schlecht.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 68)

Das Bedürfnis nach Anerkennung „als“ bzw. „für“ etwas, das heißt das Bedürfnis nach Beifall wurde als ein – wesentlicher – Aspekt des Adverbiellen genannt. Das spezifische Problem bei der Tugend der intellektuellen Redlichkeit in Bezug auf deren Motivation besteht nun in dem komplexen Bezug auf – besonderes – Gutes und dem gewissermaßen in sich widersprüchlichen Bezug auf Anerkennung – Tugendhat schreibt von „Duplizität“ (*EuM*, S. 77; 85). Denn einerseits soll sie ja, mit der Ausrichtung auf das Gute einer Tätigkeit, im Bereich des Adverbiellen angesiedelt sein, wofür dann auch der intersubjektive Anspruch gelten müsste.

Zugleich aber ist nur der intellektuell redlich, der sich autonom nach dem Guten orientiert und sich damit von Beifall und von Anerkennung bzw. der Lust daran unabhängig macht. Ich erinnere abermals an Tugendhats „zwei Zinken“ (siehe oben S. 32; S. 35f.; S. 62).

Dabei geriet vielleicht ein Aspekt in den Hintergrund, der bei der Erklärung des adverbialen Guten schon angeklungen ist, in Bezug auf die intellektuelle Redlichkeit dann aber vernachlässigt wurde – sowohl von mir, als auch von Tugendhat, wie mir scheint. Dieser Aspekt kann aber zur Beantwortung der Motivationsfrage zumindest mit beitragen: weshalb sich vom Beifall und der Zunahme an Wichtigkeit unabhängig machen und trotzdem eigenständig auf ein Gutes einer Tätigkeit ausrichten? Es ist jenes interessante Phänomen und „selbstverständliche Faktum“ (sinngemäß *EuM*, S. 68), dass Menschen offensichtlich in verschiedenen Bereichen immer wieder Dinge gerne (gut) tun, und zwar um ihrer – der Dinge – selbst willen. Tugendhat erwähnt das in *EuM* im ersten Unterabschnitt des vierten Kapitels über die verschiedenen Arten des Guten:

„Es ist eindrucksvoll, wie sehr nicht nur der Großteil des menschlichen Lernens ein Erlernen von adverbialen Gutes ist, sondern wie wichtig es für Menschen lebenslang bleibt, Tätigkeiten gut auszuführen, und einen wie großen Anteil das an dem hat, was Kinder wie Erwachsene um seiner selbst willen tun.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 68)

Das betrifft primär die (aktive) Ausübung gewisser Tätigkeiten, aber auch das „passive[s] Vergnügen [...], verfolgen zu können, wie andere das, was sie tun, gut tun.“ (*EuM*, S. 69). Für unser Thema ist der „aktive Zweig“ (Leyrer) von größerer Relevanz, auch wenn der „verfolgende Zweig“ (Leyrer) in gewisser Weise ebenfalls hineinspielt. Ich möchte daher zunächst noch knapp auf diese „Erprobung der Selbstaktivierung“ (sinngemäß *EuM*, S. 69) und das Phänomen, etwas um seiner selbst willen zu tun, eingehen, und zwar mit Blick auf zwei andere Autoren, bevor ich zum widersprüchlichen Bezug auf Anerkennung zurück komme.

Exkurs 1 zu „etwas um seiner selbst willen tun“: Rawls und das „Aristotelische Grundprinzip“

In einer Fußnote verweist Tugendhat abermals auf John Rawls (1921-2002) und seine *Theorie der Gerechtigkeit* [*Theorie*], und zwar auf § 65, also einen Paragraphen vor dem vielzitierten § 66. Rawls behandelt das Phänomen des „etwas um seiner selbst willen tun“ dort „unter dem (merkwürdigen) Titel 'the Aristotelian principle'“ (*EuM*, S. 68), also „das Aristotelische (Grund-) prinzip“ (Leyrer) bzw. „der Aristotelische Grundsatz“ (Rawls, *Theorie*, S. 463). Den Namen begründet Rawls in einer ausführlichen Fußnote mit dem Hinweis auf verwandte Überlegungen Aristoteles „über die Beziehungen zwischen Glück, Tätigkeit und Genuß in der

Nikomachischen Ethik, Buch 7, Kap. 11-14 und Buch 10, Kap. 1-5“ (Rawls, *Theorie*, S. 464f.). Rawls thematisiert dieses Grundprinzip im Zusammenhang der Theorie des „Gute[n] als das Vernünftige“ („goodness as rationality“) bzw. der Definition des Guten. Er fasst es als „Motivationsprinzip“ (ebd., S. 466) und als „Tendenz“ (ebd., S. 467) und formuliert es folgendermaßen:

„Unter sonst gleichen Umständen möchten die Menschen gern ihre (angeborenen oder erlernten) Fähigkeiten einsetzen, und ihre Befriedigung ist desto größer, je besser entwickelt oder je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist. [...] Der intuitive Gedanke ist hier der, daß Menschen etwas lieber tun, wenn sie es besser können“ (Rawls, *Theorie*, S. 464f.)

Der Begriff der „Befriedigung“ (Rawls, *Theorie*, S. 464) ist mitunter noch missverständlich. Damit könnte es sich um etwas handeln, das den Zweck und Nutzen hat, das eigene Wohl zu fördern. Vielleicht lässt sich dieser Aspekt auch nie völlig ausblenden. Wichtiger für uns ist an der Stelle der Hinweis auf das „Besser-Tun“. Wenige Seiten später formuliert es Rawls etwas anders und für unseren bzw. Tugendhats Zusammenhang treffender:

„Nach dem aristotelischen Grundsatz sind also die wesentlichen Antriebskräfte der Menschen nicht nur körperliche Bedürfnisse, sondern auch der Wunsch, Dinge zu tun, an denen man einfach um ihrer selbst willen Freude hat, jedenfalls wenn die unabweislichen Bedürfnisse befriedigt sind. [...] Man gibt sich ihnen [„derlei angenehmen Tätigkeiten“, Erg. Leyrer] ohne den Anreiz einer eindeutigen Belohnung hin; [...] Da der Aristotelische Grundsatz die jetzt bestehenden menschlichen Bedürfnisse kennzeichnet, müssen ihn vernünftige Pläne berücksichtigen“ (Rawls, *Theorie*, S. 470)

Wenn man die erste Zitatstelle miteinbezieht, heißt das, dass Menschen besonders an solchen Tätigkeiten um ihrer selbst willen Freude haben, die sie besonders gut können. Ohne auf Rawls umfassende Theorie genauer eingehen zu können, sei zumindest soviel genannt: bei den „vernünftigen Plänen“ („rational plans“) geht es um den jeweils vernünftigen, das heißt „mit abwägender Vernunft“ (Rawls, *Theorie*, S. 462) („deliberative rationality“, so die Überschrift von Paragraph 64 bei Rawls) gewählten langfristigen Lebensplan („long-term plan of life“) eines Menschen, der sein „Wohl“ („a person's good“) bestimmt (ebd., S. 463; siehe u.a. auch §§15; 60; 63), und zwar „unter einigermaßen günstigen Bedingungen“ (ebd., S. 433) („given reasonably favorable circumstances“). Das erinnert mich an die Bedeutung der Überlegung bei Tugendhat. „Der vernünftige Lebensplan eines Menschen bestimmt, was für ihn gut ist.“ (ebd., S. 446). Das heißt, auch wenn man manche Dinge um ihrer selbst willen und gerne tut, fördern diese Tätigkeiten im Endeffekt sehr wohl das eigene Wohl bzw. das prudentiell Gute.

Exkurs 2 zu „etwas um seiner selbst willen tun“: Sennett und Handwerk

Als zweiter „artverwandter“ Hinweis, der jedoch diesmal nicht bei Tugendhat zu finden ist, sondern den ich Prof. Nemeth und ihrem Seminar (siehe Fußnote 1) verdanke, seien die kulturwissenschaftlichen Betrachtungen von Richard Sennett (geboren 1943) in seinem umfassenden Buch *Handwerk*¹⁰⁵ von 2008 erwähnt, einer „Untersuchung der materiellen Kultur“ (Sennett, *Handwerk*, S. 27) – auch wenn der Begriff des „adverbiell Guten“ darin explizit nicht vorkommt. Thematisch geht Sennett sehr wohl in diese Richtung. Er schreibt in einem sehr umfassenden Sinn über den „Handwerker“, „Handwerk“ und „Handwerkliches Können“ bzw. Denken (so die Überschriften der drei großen Teile des Buches):

„Der Schreiner, die Laborantin, der Dirigent – sie alle sind 'Handwerker', weil sie ihrer Arbeit mit Hingabe nachgehen und sie um ihrer selbst willen gut machen wollen. [...] Der Handwerker steht für die besondere menschliche Möglichkeit *engagierten Tuns*.“ (Sennett, *Handwerk*, S. 32)

Es geht v.a. darum, „was das Herstellen konkreter Dinge über uns selbst verrät“ (Sennett, *Handwerk*, S. 17), oder allgemeiner noch, was es für die menschliche Kultur bedeutet, den Anspruch zu stellen und den Wunsch zu haben, „eine Arbeit“ bzw. „etwas um seiner selbst willen gut zu machen“ (ebd., S. 19). Sennett sieht dies als ein „dauerhaftes menschliches Grundbestreben“ (ebd.). Er thematisiert dabei in zahlreichen konkreten Beispielen u.a. den Stolz auf die eigene Arbeit und die Bedeutung für das Selbstwertgefühl, aber auch Widerstände, Kehrseiten und Gefahren dieses menschlichen Grundbestrebens – für den einzelnen wie für Natur und Gesellschaft – und wie es mit der „Verbindung“ von „Hand und Kopf“ (ebd., S. 20), von Theorie bzw. Wissen und Praxis steht. Als ein Anknüpfungspunkt dienen ihm die Konzepte des „Animal laborans“ und des „Homo faber“, die er im Gegensatz zu seiner Lehrerin Hannah Arendt in gewisser Weise versöhnen und einander näher bringen will (ebd., S. 15ff.).

Weiter auf der Suche nach dem Motiv: das – oder zumindest ein – Gegenmotiv

Nach und mit diesem Nachtrag zum Phänomen des „etwas um seiner selbst willen Tuns“ kehre ich zurück zur Frage nach dem Motiv für die intellektuelle Redlichkeit. Tugendhat weist zwar in *EuM* auf das Phänomen der intellektuellen Redlichkeit als Wert als solchem, als Selbstwert hin, und zu einem gewissen Teil hat es auch mit der Motivation zu tun, aber offenbar reicht es für ihn als motivationale Erklärung nicht aus. In *AsM* wird das Motiv des Selbstzwecks eine wichtigere bzw. „eigenständigere“ Rolle spielen.

105 Richard Sennett, *Handwerk* bzw. *The Craftsman* (2008).

„Die Motivation zur intellektuellen Redlichkeit gründet also schon darin, daß 'ich'-Sager Tätigkeiten gerne ausüben und gerne gut ausüben; darin ist impliziert, daß sie auch überlegen können müssen, wie sie sie am besten ausüben können. Damit verbindet sich aber ein bestimmter Aspekt des als gut Anerkanntwerdens.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 84)

Auf die Anerkennung werde ich gleich noch – erneut und abschließend – kommen. Mir scheint, Tugendhat tut sich leichter mit einer Art Negativbestimmung und Kontrastierung zu dem – für ihn offenbar klareren und leichter zu fassenden – Gegenmotiv. Schon die erste Formulierung auf *EuM*, S. 79, was intellektuelle Redlichkeit sei, war ja eine „negative“: nicht vorgeben, mehr zu wissen, und die eigenen Meinungen nicht für begründeter halten, als sie sind. Und auch bei der Konkretisierung als Tugend des Adverbiellen fiel die Rede bereits auf den speziellen „Gegner im passiven Bereich der Emotionen, die Lust am Gut-Scheinen“ (*EuM*, S. 83), „die Lust am Beifall und der eigenen Wichtigkeit“ (*EuM*, S. 84). Damit wäre also das Gegenmotiv benannt: „die Lust am gut Scheinen, an der Zunahme von Wichtigkeit“ (ebd.) bzw. am Anerkanntwerden. Wir sind hier wieder bei der intersubjektiven Bewertung und den daraus folgenden Gefühlen, auf die ich gleich noch einmal zurück komme.

Geradezu „en passant“ nennt Tugendhat für die intellektuelle Redlichkeit im engen Sinn ein weiteres Gegenmotiv:

„[...] daß man sich von seinen eigenen – individuellen und kollektiven – Meinungen besonders dann nicht gerne trennt, wenn an ihnen eigene oder kollektive Interessen hängen“ (Tugendhat, *EuM*, S. 83)

Während Tugendhat das in *AsM* weiter thematisiert und als „das normale Gegenmotiv“ (*AsM*, S. 94) nennt, geht er hier in *EuM* nicht weiter darauf ein – bis vielleicht auf den letzten Satz der abschließende Fußnote und damit überhaupt des Abschnitts über intellektuelle Redlichkeit auf *EuM*, S. 85, der ebenfalls in diesem Zusammenhang zu deuten ist.

„Die Wahrheit oder, modern gesprochen, die Rationalität können von sich allein her nicht motivieren, und wenn es nicht einerseits die pragmatischen Motive wären und andererseits das Motiv, sich schätzenswert zu verhalten, bliebe man dem Wunschdenken hilflos ausgeliefert.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 85)

An sich geht es an der Stelle um das „Primat“ (Leyrer) des Guten als Grundbegriff für die intellektuelle Redlichkeit (im engen Sinn), sowie um eine abermalige, oben bereits erwähnte Bezugnahme auf Nietzsche (S. 35), womit gewissermaßen der Bogen zur eröffnenden Passage auf *EuM*, S. 79 geschlossen wird und weshalb hier doch noch einmal der Begriff der Wahrheit herangezogen wird. Die „Motivation zur Frage nach Wahrheit“ sei demnach „eine Wertfrage“ (*EuM*, S. 85). Wie schon erwähnt, werde ich Tugendhats Nietzsche-Bezug erst in Auseinander-

setzung mit *AsM* genauer thematisieren. Erwähnenswert an diesem obigen Zitat erscheint mir vielmehr das Wort „Wunschdenken“. Es begegnet uns im Zusammenhang mit intellektueller Redlichkeit, zudem auch mit dem Zusatz „individuelle oder kollektive“, zumindest noch an einer weiteren Stelle: in „Wir sind nicht fest verdrahtet“, S. 146 (siehe unten S. 159ff.).

Tugendhats Hauptaugenmerk liegt in *EuM* jedenfalls vielmehr auf dem komplexen, wenn nicht sogar in sich widersprüchlichen Bezug zur Anerkennung (Stichwort „schätzenswert“) – einem intersubjektiven Phänomen.

Das Motiv: die Furcht vor Scham

Damit schließe ich die Frage nach der Motivation, die ja schon eingangs auf *EuM*, S. 79 gestellt wurde (siehe oben S. 33), ab – auch wenn die Antwort meines Erachtens nach nicht allzu befriedigend oder überzeugend ausfällt. Einerseits wird die Lust am Gut-Scheinen bzw. am Beifall – und das heißt damit am Anerkanntwerden – als das Gegenmotiv für die intellektuelle Redlichkeit genannt. Andererseits ist der, der intellektuell redlich ist, sehr wohl auf bestimmte Weise auf einen bestimmten Aspekt der Anerkennung bezogen. Es steht wohl außer Frage, dass es sich nicht um das faktische Anerkanntwerden handeln kann, denn das könnte auch „erschwindelt“ sein – man könnte bloß gut scheinen wollen – oder zumindest unbegründeterweise erfolgen: der Anerkennende kann sich in seiner Meinung und Einschätzung ja auch irren (siehe oben S. 30ff.). Das Bewusstsein und Wissen um diese Möglichkeit, um den Gegensatz zum – „wirklich“ bzw. „wahrhaft“ bzw. begründeterweise – Anerkennenswertsein und Schätzenswertsein aufgrund des „wirklich Gutseins“ bzw. „Guttuns“ (Leyrer) kann „zu einem motivierenden Stachel“ (*EuM*, S. 85) werden, sich – tatsächlich und ernsthaft – eigenständig nach dem Guten einer Tätigkeit auszurichten.

„Dieses Doppelte der Meinung und des in der Meinung Beanspruchten muß für den Betroffenen in zwei Zinken auseinandertreten, denn für ihn ist das Anerkanntwerden nur eine Meinung, und ob sie wahr ist, ist offen. Soweit er daher die Lust am Anerkanntwerden genießt, weiß er, daß er die Ausrichtung auf das wirklich Gute fahren läßt.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 85)

Damit komme ich gewissermaßen zurück zu dem, was Tugendhat eingangs, in der überleitenden Passage zu unserem Thema, bereits in den Raum gestellt hatte: die „autonome Ausrichtung auf das Gute“ sei „etwas wenigstens in abstracto allgemein Bewundertes“ (*EuM*, S. 79); und der, der intellektuell redlich ist, könne demnach meinen, „gerade so des höchsten Beifalls würdig zu sein“ (ebd.). Man wird als des Beifalls würdig erachtet, weil man sich

autonom auf Gutes ausgerichtet und nicht nach Beifall hascht, sondern („wirklich“) gut ist oder etwas gut macht und dies auch sein oder tun möchte. Die Meinung bzw. Beurteilung, jemand sei anerkennenswert, verweise ihrem „eigenen Sinn nach auf das wirklich Gute“ (*EuM*, S. 85). Meines Erachtens nach lässt sich hier auch durchaus jener Aspekt einbauen, dass Menschen auch passives Vergnügen daran haben können, wenn andere etwas gerne und gut tun, noch dazu um seiner selbst willen (siehe oben S. 65ff. sowie *EuM*, S. 68f.). Das passive Vergnügen könnte demnach im Anerkennen oder zumindest für anerkennenswert Halten Ausdruck finden.

Im letzten Satz benennt Tugendhat – „endlich“, könnte man schon meinen – konkret und explizit das Motiv¹⁰⁶ und bringt damit einen weiteren Aspekt und Begriff mit ein, der der ganzen Motivationsfrage eine weitere affektive und damit meines Erachtens nach gewissermaßen subjektive bzw. „persönliche“ und damit „greifbare“ (Leyrer) und unmittelbare Komponente gibt.

„Das Motiv zur intellektuellen Redlichkeit ist die Furcht vor der Scham angesichts einer bestimmten Schlechtigkeit und daher Verächtlichkeit des eigenen Tuns.“ (Tugendhat, *EuM*, S. 85)

Scham wurde als das „Gefühl des Wertverlustes in den Augen (oder den möglichen Augen) der anderen“ (*EuM*, S. 71) gefasst. Auch dieses Motiv ist im Grund negativ formuliert – es ist kein Antrieb zu und für, sondern eine Furcht vor – der Antrieb, etwas zu vermeiden. Mit „greifbar“, „unmittelbar“, „subjektiv“ oder auch „persönlich“ meine ich, dass das Gefühl der Scham für den Betroffenen ein unangenehmes ist, das ihn als (ganze) Person trifft und betrifft, das sich „anfühlt“ (Leyrer) und das sich sogar körperlich manifestieren kann. Es liegt daher nahe, dass Menschen dieses Gefühl vermeiden wollen – in verschiedensten Bereichen des Lebens, aber besonders im Bereich des Adverbiellen, das heißt bei Tätigkeiten, die man gerne gut machen möchte, und die einem daher wichtig sind.

„Mich als Koch oder Violinspieler (oder auch als das) zu verstehen, heißt, daß das ein Teil meiner Identität ist. Ich identifiziere mich mit Qualitäten dieser Art, wenn es mir wichtig ist, ein so-und-so zu sein. Daß es mir wichtig ist, heißt, daß ich einen Teil meines Selbstwertgefühls vom Gutsein in dieser Fähigkeit abhängig mache.“ (Tugendhat, *VE*, S. 57)

Auch wenn in *VE*, worauf ich gleich noch einmal zurückkommen werde, ja nicht die Rede von der adverbiellen, sondern von der attributiven Verwendungsweise von „gut“ war, oder wie hier von „Qualitäten“ (*VE*, S. 57), verweist diese Stelle doch treffend auf die Wichtigkeit gewisser Tätigkeiten für das eigene Selbstwertgefühl, und weshalb das Versagen dabei unangenehm oder

¹⁰⁶ Zuvor ist zwar die Rede von „Motivation“, „motivierendem Stachel“ und „Gegenmotiv“, aber nicht explizit von einem „Motiv“.

gar schmerzlich ist und zum Gefühl der Scham führt. Das hat mit den anfangs genannten Phänomenen der Selbstaktivierung und Vorwerfbarkeit – des Selbstvorwurfs – zu tun. Ich erinnere an Tugendhats Formulierung, „ich hätte anders können“, das auch die Form von „ich hätte mich mehr bemühen können“ annehmen kann. Nachdem das Phänomen der Scham bereits mehrfach genannt, aber bislang nicht näher erläutert wurde, möchte ich in einem – für *EuM* – letzten Exkurs knapp auf Gabriele Taylor eingehen, deren Begriffs- und Phänomenbestimmung Tugendhat – einmal mehr in mehreren Werken – aufgreift.

„Erweist man sich nun als schlecht in einer Fähigkeit, die einem wichtig ist, ist die Reaktion Scham. Das entspricht der Definition von Scham, die G. Taylor in ihrem Buch *Pride, Shame and Guilt* (Oxford 1985) gegeben hat: Scham ist das Gefühl des Selbstwertverlustes in den Augen der (möglichen) anderen. Besonders scharf empfinden wir Scham, wenn andere wirklich anwesend sind und wenn wir sie als kompetent ansehen, z. B. ein Violinspieler, wenn er im Konzert schlecht spielt. Aber auch wenn er alleine übt, wird er sich, wenn er schlecht spielt, schämen – angesichts der Augen bzw. Ohren eines *möglichen* Publikums.“ (Tugendhat, *VE*, S. 57)

Dieses Zitat schließt unmittelbar an das oben (S. 70) angeführte an.

Exkurs: das Konzept der Scham bei Gabriele Taylor

Gabriele Taylor (geboren 1927) befasst sich in ihrem Buch *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-Assessment [Pride]* von 1985¹⁰⁷, das bislang nicht auf deutsch übersetzt wurde, in fünf großen Kapiteln mit „Emotions and Beliefs“, „Pride and Humility“, „Shame“, „Guilt and Remorse“ und „Integrity“. Es geht also um die Meinungen bzw. Überzeugungen („beliefs“), die mit den Gefühlen von Stolz („pride“), Scham („shame“) und Schuld („guilt“) u.a. – Gefühlen der Selbsteinschätzung („emotions of self-assessment“) – verbunden sind, und die das Selbst („self“) einer Person betreffen (Taylor, *Pride*, S. 1). Scham und Schuld sind dabei aufgrund ihres Bezugs zur Selbstachtung bzw. zum Selbstwertgefühl („self-respect“), zu den Werten einer Person („values“) und zu ihrer Integrität („integrity“) (ebd., u.a. S. 84) als moralische Gefühle („moral emotion[s]“) (ebd.) zu bezeichnen. Moral bzw. Sittlichkeit („morality“) ist hier in einem umfassenden Sinn, über eine Regelmoral hinausgehend, zu verstehen und inkludiert „a person's view of how he ought to live and what he ought to be.“ (Taylor, *Pride*, S. 77) In diesem Zusammenhang ist der Wert („value“) von Scham auch in ihrer Rolle als selbst-schützender Affekt („self-protective emotion“) zu sehen (ebd., S. 82).

Ich beziehe mich im Folgenden auf das dritte Kapitel Taylors, über Scham. Scham ist wesentlich an die Vorstellung („notion“; ebd., u.a. S. 53; 60) des Ausgesetztseins („exposure“;

107 Hier zitiert nach dem Taschenbuch-Nachdruck von 1987.

ebd., S. 58) an einen unparteiischen („detached“; ebd., S. 60) Beobachter („observer“; ebd.)¹⁰⁸ bzw. ein Publikum („audience“; ebd., u.a. S. 53; 60), gebunden; an das Gefühl, dass Augen bzw. Blicke auf einen gerichtet sind („the thought that eyes are upon one“; ebd.).

„[...] in feeling shame the actor thinks of himself as having become an object of detached observation, and at the core to feel shame is to feel distress [Erg. Leyrer: Leiden, Bedrängnis] at being seen at all.“ (Taylor, *Pride*, S. 60)

Das Wort „Vorstellung“ („notion“) impliziert, dass nicht unbedingt tatsächlich und faktisch ein anderer, ein Beobachter „da“ sein muss, um Scham zu empfinden. In der (vorgestellten) Beziehung zwischen Handelndem und Publikum oder Betrachter geht es um die Erkenntnis eines Kontrasts („contrast“; ebd., S. 66), einer Differenz, und um ein daraus resultierendes Urteil – ein „selbstgesteuertes“ („self-directed“; Taylor, *Pride*, S. 64¹⁰⁹), nachteiliges bzw. widriges („adverse“; ebd.) Urteil, nicht die Person zu sein, die sie sein sollte, oder selber glaubte, erwartete oder hoffte (ebd., S. 66; 68), zu sein. In einer Offenbarung („revelation“; ebd., S. 66) sozusagen wird sie sich dieser Diskrepanz gewahr zwischen der eigenen falschen, sich nicht ihrer selbst bewussten Einschätzung einerseits und der (vorgestellten) Beobachter-Beschreibung bzw. deren Sichtweise andererseits (ebd., S. 66f.). So gesehen erfordert Scham eine differenzierte Form von Selbstbewusstsein (im zweifachen Sinn von „self-consciousness“ und „self-awareness“; ebd., S. 67) sowie grundlegend das Vorhandensein von Selbstachtung („self-respect“). Dieses sich selbst gegenüber nachteilige Urteil, das durch diese Diskrepanz und damit durch den Beobachter-Standpunkt zwar mit-ausgelöst wird, aber im Endeffekt sich nur auf die urteilende Person selbst bezieht, nennt Taylor ihre „identifikatorische Überzeugung“ („identificatory belief“; ebd., S. 64), erniedrigt, herabgesetzt („degraded“; ebd., S. 64) zu sein – und zwar absolut, nicht bloß relativ zum Beobachter (ebd., S. 68). Diese Formulierungen haben – für mich zumindest – eine negative Konnotation, aber dabei ist zu bedenken, dass die Scham bei Taylor eine Art Selbstschutzmechanismus ist¹¹⁰, also durchaus einen positiven „Zweck“ oder

108 Eine vergleichbare Idee des sich Hineinversetzens in einen „unparteiischen Zuschauer“ („impartial spectator“ wird von Tugendhat auch mit „unparteilicher Beobachter“ übersetzt) bzw. „gerechten Richter“, der das (eigene) Verhalten prüft und beurteilt und so als moralisch-normative „Instanz“ dient, findet sich beispielsweise prominent schon bei Adam Smith in seiner *Theorie der ethischen Gefühle*, siehe Tugendhat, *VE*, besonders die 11., 15. und 16. Vorlesung. Im dritten Teil (siehe oben Fußnote 56) geht es um die – in unserem Zusammenhang relevante – Selbstbeurteilung. Im Gesamtkontext zielt Smith aber auf eine umfassende „Theorie des Moralischen“ (Tugendhat, *VE*, S. 226) ab, in der bestimmte Handlungen, Haltungen und Seinsweisen „aus der Perspektive eines Beliebigen“ (ebd.), das heißt hier eines Nicht-Betroffenen, als wünschenswert erscheinen und in Folge als moralisch zu billigen. Grundlegend in Smiths Konzeption, die damit über eine Regelmoral hinausgeht, sind dabei die wechselseitige Fähigkeit zu und der Wunsch nach Sympathie, Mitgefühl bzw. „die Fähigkeit des affektiven Mitschwingens“ (*VE*, S. 284) auf Basis der Grundtugenden der Schicklichkeit („propriety“) (ebd.): Sensibilität („sensitivity“) und Selbstbeherrschung („self-command“) (ebd., S. 288).

109 Ich bin mir nicht sicher, ob das englische Wort auch mit „sich selbst gegenüber“ übersetzbar ist, was mir in diesem Kontext passender erscheinen würde.

110 Auf diesen Aspekt bei Taylor verweist u.a. auch Bernard WILLIAMS in seinem Buch *Shame and Necessity*

zumindest Effekt hat.

„[...] it is a sense of value which protects the self from what in the agent's own eyes is corruption and ultimately extinction.“ (Taylor, *Pride*, S. 80f.)

Scham schützt Menschen davor, oder treibt sie sogar umgekehrt dazu an, nicht korrupt bzw. verdorben zu sein. Dies könnte man – etwas frei – in Richtung Tugendhat und intellektueller Redlichkeit insofern positiv umformulieren, dass die Scham Menschen – „ich“-Sagern – dazu verhilft, sich nicht nach Schein und Meinung zu orientieren und davon beeinflussen zu lassen, oder schlimmer noch, gar selber zu täuschen, sondern sich nach dem „wirklich Gute[n]“ (*EuM*, S. 84) zu orientieren.

Zusammenfassend und abschließend zur intellektuellen Redlichkeit gemäß *EuM*

In *EuM* legt Tugendhat den Schwerpunkt auf die intellektuelle Redlichkeit in einem erweiterten Sinn, als Haltung und Tugend im Bereich des Adverbiellen. Demnach handelt es sich bei ihr um die „autonome Ausrichtung auf das Gute“ (*EuM*, S. 79) im eigenen Bereich“ bzw. das Gute einer Tätigkeit – die man (gerne) möglichst gut ausüben möchte – und dem Widerstehen der Lust an Beifall, „am gut Scheinen“ und an „der Zunahme“ (ebd., S. 84) der eigenen Wichtigkeit, womit ein wesentliches Gegenmotiv umrissen ist. Darunter fällt auch die intellektuelle Redlichkeit im engen Sinn, als theoretische Tugend, bezogen auf die Begründetheit des eigenen Meinungssystems. In beiden Fällen oder Varianten haben wir es mit einer Tugend von eigener Art zu tun, die also weder moralisch, noch prudentiell, sondern adverbiell ist, und für die der Aspekt des intersubjektiven Bezugs und der Wertung sowie der komplexe Bezug auf Anerkennung zentral sind. Als Motiv wird die „Furcht vor der Scham angesichts“ (*AsM*, S. 85) des eigenen „Schlechtuns“ (Leyrer) genannt. In *AsM* wird die intellektuelle Redlichkeit gemäß *EuM* von Tugendhat rückblickend als „sozialer Wert“ (*AsM*, S. 94) bezeichnet sowie das hier vorgeschlagene Motiv als soziales. In *EuM* selbst kommt dieses Wort jedoch nicht vor.

In *Wb* und *AsM* werden wir, überspitzt formuliert, eine „andere“ intellektuelle Redlichkeit kennenlernen, die mit den hier thematisierten Phänomenen nur teilweise zu tun.

(1993), S. 89 und 220 (auf deutsch *Scham, Schuld und Notwendigkeit: Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*): „Gabriele Taylor has well said that 'shame is the emotion of self-protection“ (Williams, *Shame and Necessity*, S. 89). Williams verweist dabei auf S. 81 von Taylors Buch.

2. Quelle: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (1967)

Einführende Hinweise

Als zweite Quelle ziehe ich das Buch *Wb* heran (1965/66 an der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen, 1967 publiziert)¹¹¹, das Tugendhat sowohl in *EuM* als auch in *AsM* als früheren Versuch zum Thema nennt. Sofern ich nichts übersehen habe, fehlt der Ausdruck „intellektuelle Redlichkeit“ jedoch darin. Der thematische Bezug findet sich aber in umfangreicher und komplexer Form des Wahrheitsbegriffs bzw. Wahrheitsproblems und der Begründungsproblematik bei Meinungen, besonders im spezifischen Rahmen der Auseinandersetzung mit zwei bedeutenden Philosophen des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl (der freilich auch schon im späten 19. Jahrhundert tätig war) und Martin Heidegger. So ist bereits in der Einleitung zu *Wb* die Nähe zu unserem Thema, vor allem wie es sich gemäß *AsM* darstellen wird, zu merken, wenn Tugendhat Nietzsche nennt und vom „Interesse an der Wahrheit“ wie auch vom „Interesse an der Unwahrheit“ und „vermeintlichen Willen zur Wahrheit“ (*Wb*, S. 1) schreibt. Eine umfassende Darstellung des Buches und damit auch der Konzepte von Husserl¹¹² und Heidegger¹¹³ ist im Rahmen meiner Arbeit nicht möglich¹¹⁴. Ich konzentriere mich besonders auf die von Tugendhat selbst in *EuM* und *AsM* genannten Aspekte und Stellen, mit ein paar Ergänzungen, besonders mit Bezug auf *Vsa*, sowie kleineren, jüngeren Arbeiten aus *Af*.

Zumindest folgende einführende Hinweise sollen Erwähnung finden: Tugendhats

111 Ich zitiere nach der zweiten unveränderten Auflage 1970 im de Gruyter Verlag. Einführend siehe die Rezensionen von Gerd BRAND (1970), Erich HEINTEL (1969) oder Otto PÖGGELER (1969); siehe auch umfassender Carl Friedrich GETHMANN, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (1993), bes. der Abschnitt „Dasein und Erkennen“ und darin „Zum Wahrheitsbegriff“ (S. 115-136) – zu Heidegger, aber auch zu Husserl, sowie, für uns relevant, Tugendhats Auseinandersetzung mit den beiden in *Wb*.

112 Zu Husserls Wahrheitsbegriff siehe u.a. Tugendhat, „Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit“ (1965). Zur Husserl-Interpretation von Tugendhat siehe auch Gerd BRAND, „Husserls Lehre von der Wahrheit“ (1970) (eine Rezension zu Husserls *Analysen zur passiven Synthesis* sowie die in Fußnote 111 erwähnte Rezension zu Tugendhats *Wb*), sowie Gianfranco SOLDATI, *Bedeutung und psychischer Gehalt. Eine Untersuchung zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie* (1994). Zu Husserls (gegenstandstheoretischer) Bedeutungstheorie siehe auch Tugendhat, „Phänomenologie und Sprachanalyse“ (1970), sowie *Vsa*, besonders 9. Vorlesung.

113 Zu Heideggers Wahrheitsbegriff bzw. spezifischen Aspekten daran siehe u.a. Tugendhat, „Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit“ (1965), „Heideggers Idee von Wahrheit“ (1969), „Wir sind nicht fest verdrahtet“ (2000); zur Seinsthetik bei Heidegger siehe auch Tugendhat, „Das Sein und das Nichts“ (1970), „Heideggers Seinsfrage“ (1992) oder „Zeit und Sein in Heideggers *Sein und Zeit*“ (2000). Zur Kritik an Tugendhats Heidegger-Interpretation siehe Ewald RICHTER, „Wahrheit und Logik“ (1997), und umfassend, auch auf andere Interpretationen Bezug nehmend, Jens GREVE, „Heideggers Wahrheitskonzeption in *Sein und Zeit*. Die Interpretation von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann“ (2000).

114 Tugendhat selber schreibt 1991 in seiner Vorrede zu *PhA*, er sei „damals“ in Tübingen in den Jahren rund um 1960 „orientierungslos“ gewesen, auch wenn er „die in kurzen Strichen durchgeführte Kritik und Entlarvung des späten Heidegger am Schluß dieses Buch immer noch für wichtig halte. Die Arbeit an Husserl war hart, und mit ihr verlor“ er „Jahre“ seines „Lebens.“ (*PhA*, S. 9).

(Habitations-)Schrift *Wb* besteht aus zwei großen Teilen: „Wahrheit und Selbstgegebenheit (Husserl)“ und „Wahrheit und Erschlossenheit (Heidegger)“. Seine Ausgangsbasis ist die Diskrepanz zweier Zugangsweisen zum Wahrheitsproblem und damit zweier wesentlicher Wahrheitsbegriffe: einerseits Alfred Tarskis – präzise aber triviale und zugleich verengte – semantische Definition von (Aussage-) Wahrheit¹¹⁵, andererseits Heideggers weiter aber unbestimmter Wahrheitsbegriff im Sinn der „Erschlossenheit“ bzw. „Unverborgenheit“. Husserls gewissermaßen dazwischen liegender, die „logische“ und „metaphysische“ Traditionen verbindender, phänomenologischer Wahrheitsbegriff – weder zu eng, noch zu vage oder tautologisch – soll „als formaler Leitfaden für das Wahrheitsproblem“ (*Wb*, S. 5) dienen, besonders mit Blick auf das „im ganzen“ „auf Wahrheit“ ausgerichtete „menschliche Leben“ (ebd., S. 6), das bei Heidegger im Gegensatz zu Husserl jedoch nicht mehr von der „Idee der kritischen Verantwortlichkeit“ (ebd.) geprägt sei.

In *AsM* verweist Tugendhat auf zwei Passagen in *Wb*, die für das Problemfeld der intellektuellen Redlichkeit wesentlich seien: eine davon im Abschnitt über Husserl, eine im Abschnitt über Heidegger, wobei er den Bezug auf den jeweiligen Husserlschen bzw. „Heideggerischen Kontext“ (*AsM*, S. 92) in seiner knappen Darstellung in *AsM* auf ein Minimum reduziert¹¹⁶. Ich gehe primär von diesen Verweisen aus, um den Fokus auf unser Thema zu behalten, weshalb ich das ausführliche Zitat aus *AsM* als „Wegweiser“ voranstelle:

„In *Wb* ging ich davon aus, daß man immer, wenn man p meint, meint, daß p wahr ist, und daß darin ein Anspruch auf Begründetsein liegt, aber daß das nicht heiße, daß man ein Motiv habe, nach der Begründung von p zu fragen, sondern wir haben, wo es um uns selbst geht, meist das Interesse, an unseren Meinungen festzuhalten und uns gegen die Begründungsfrage zu sperren. Es gibt die zwei entgegengesetzten Möglichkeiten, 'nur das zu meinen, was sich als wahr ausweist' oder 'alles für wahr zu halten, was man gerade meint' (S. 192). Das ist also die 'zweiseitige Motivation' (S. 316), [...] und ich meinte auch schon damals, daß (soweit es nicht um Pragmatisches geht, sondern um die eigenen Werte und die eigene Handlungssituation) das 'Interesse an Unwahrheit' das verständlichere ist. Wie läßt sich dann überhaupt das Interesse an Wahrheit und Begründung verstehen? Sehe ich jetzt von dem Heideggerischen Kontext ab, in dem ich dieser Frage damals nachging (S.

115 Siehe Alfred TARSKI, „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“ (1936, ursprünglich seine Dissertation in polnischer Sprache 1931); ders., „Die semantische Definition der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik“ (zunächst auf englisch 1944), sowie Tugendhat, „Tarskis semantische Definition der Wahrheit“ (1960); vgl. zum Wahrheitsbegriff auch beispielsweise Tugendhat, „Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles“ (1966 verfasst, erst 1992 veröffentlicht), sowie das Kapitel 13, „Wahrheit“, in *Logisch-semantische Propädeutik* von Tugendhat und Wolf.

116 Das ist verständlich und naheliegend, wenn man deren Umfang und Komplexität bedenkt – ein Problemumstand, mit dem ich mich in meiner Arbeit deutlich konfrontiert sehe. Dieser Abschnitt zur zweiten Quelle wird daher im Vergleich zu den anderen spärlicher ausfallen – v.a. auch weil „mein“ Thema nur indirekt behandelt wird, und jener Aspekt, um den es Tugendhat in seinem Rückblick in *AsM* dabei geht, auch dort – umfangreicher – behandelt wird. Auch ist der Umfang meiner Hinweise jeweils zu Husserl und Heidegger zugegebenermaßen nicht gleich.

316ff.), so lautete meine damalige Antwort: aus 'Verantwortung'. [...] Aber wie soll man das seinerseits verstehen? Im Rekurs auf Husserls Begriff von 'Selbstverantwortung', wie ich damals meinte (S. 189-192), oder im Sinn einer intersubjektiven Haltung? (Tugendhat, *AsM*, S. 91f.)

Gemäß der Einteilung und Begrifflichkeit von *EuM* geht es hier also grob gesagt um Probleme im Umkreis der intellektuellen Redlichkeit im engen Sinn, bezogen auf Meinungen, deren Begründetsein und den Wahrheitsanspruch von Behauptungen. Dafür erinnere zunächst ich in Anknüpfung an *Vsa* – jedoch vor Augen haltend, dass diese nach *Wb* entstanden sind – an grundlegende Aspekte der propositionalen Sprache (siehe auch oben, Fußnote 42).

Meinen, behaupten und der Wahrheitsanspruch

Unter den verschiedenen Satzformen und Satzmodi lag und liegt traditionell ein Hauptaugenmerk auf den Aussagesätzen (assertorischen Sätzen)¹¹⁷, und hierbei besonders den (singulären) prädikativen Sätzen. Zumindest lassen sich grundlegende Aspekte und Probleme des sprachlichen Verstehens, Verständigens und Gegenstandsbezugs von da aus thematisieren, wie es ja auch Tugendhat in *Vsa* gemacht hat.

„Wer einen assertorischen Satz ausspricht, behauptet etwas (z. B. daß es regnet) und behauptet damit immer auch, daß das, was er behauptet (z. B. daß es regnet), wahr ist.“ (Tugendhat, *Vsa*, S. 65)

Formalisiert heißt das, dass die Bedeutung eines beliebigen Aussagesatzes „p“ zusammengesetzt ist „aus einem propositionalen Gehalt“ („daß p“¹¹⁸) „und dem Behauptungsmoment“, und damit „Wahrheitsanspruch“ (*Vsa*, S. 65)¹¹⁹.

„Wer 'p' sagt, bezeichnet nicht einfach einen Sachverhalt, sondern behauptet zugleich, daß er wahr ist oder 'besteht'“ (Tugendhat, *Vsa*, S. 157)

Noch einmal anders formuliert, besteht mittels vorangestelltem „ist“ im Sinn des sog. veritativen Seins eine Äquivalenz von „es ist der Fall, daß p“ und „es ist wahr, daß p“ (*Vsa*, S. 59).

117 Vgl. den „logos apophantikos“ bei Aristoteles. Damit hängen wesentlich Probleme des Seinsbegriffs und seiner Sinne bzw. Bedeutungen zusammen. Siehe grundlegend Tugendhat, *Ti kata tinos* und *Vsa*, aber auch „Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles“ (1966 verfasst, erst 1992 in *PhA* veröffentlicht), „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“ (1967), „Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage“ (1977) und „Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles“ (1983).

118 Tugendhat bezeichnet dies auch als „nominalisierte Form eines Aussagesatzes“ (*Vsa*, S. 62) bzw., an Husserl und den „frühen“ Wittgenstein anknüpfend, als „Sachverhalt“ (ebd.). In der englischsprachigen Philosophie ist dafür der Ausdruck „proposition“ gebräuchlich.

119 Vgl. Tugendhat, „Tarskis semantische Definition der Wahrheit“ (1960), wo Tugendhat darauf hinweist, dass das Wahrheitsproblem auf die Differenz zwischen Wahrheitsanspruch und dessen Legitimität bezogen ist („Tarskis semantische Definition der Wahrheit“, *PhA*, S. 186).

Nun ist, zumindest nach allem bisher zur Sprache Gekommenem, bei Tugendhat sowohl die Rede von „meinen“ bzw. Meinungen (*Wb*, *EuM*, *AsM*)¹²⁰, als auch von „behaupten“ bzw. Behauptungen (*Vsa*). Offenbar haben beide mit Begründung und Wahrheitsanspruch zu tun. Hierbei lohnt sich abermals ein Blick in *Vsa*, besonders *Vsa*, S. 232-240 (ein Teil der 14. Vorlesung) und *Vsa*, S. 271-276 (ein Teil der 16. Vorlesung)¹²¹. Vorne weg ist darauf hinzuweisen, dass zumindest zwei Bedeutungen von „meinen“ – und zwar mittels Zeichen – zu unterscheiden sind, abgesehen von „einen Gegenstand meinen“ (vgl. *Vsa*, S. 88): „Sagenwollen“ (englisch „to mean“, auch „mitteilen“) und „für wahr halten“ (englisch „to believe“) (*Vsa*, S. 232f.).

„[...] wenn [eine Person, Erg. Leyrer] A gegenüber [einer Person, Erg. Leyrer] B einen assertorischen Satz 'p' verwendet, so beabsichtigt er [...] zu bewirken, daß B meint, daß A meint, daß p.“ (Tugendhat, *Vsa*, S. 233f.)

Tugendhat interessiert sich im weiteren Verlauf von *Vsa* aus semantischer Perspektive besonders für das Meinen in der ersten der oben genannten Bedeutungen („mean“, „sagenwollen“), u.a. mithilfe eines spieltheoretischen Ansatzes¹²² und mit Hinweis auf Austins Sprechakttheorie¹²³. Auch im Laufe dieser Arbeit, in Auseinandersetzung mit *AsM*, werden wir zumindest wieder auf diesen intersubjektiven Aspekt, auf die Gesprächssituation stoßen, wenn es um die intellektuelle Redlichkeit in einem formalen, sozialen Sinn geht, das heißt v.a. als Verhalten gegenüber Gesprächspartnern (siehe unten, S. 106ff.) – auch wenn dort die spezifisch semantische Begrifflichkeit nicht im Zentrum steht. An dieser Stelle meiner Arbeit und mit Bezug auf *Wb* ist jedoch die sozusagen individuelle und in gewissem Sinne fundamentalere Ebene von Interesse, die das Verhältnis einer Person zu ihren eigenen Meinungen und deren Wahrheitsanspruch und Begründungsanspruch betrifft. Und hierbei ist der Blick auf das Meinen im zweiten Sinn von „für wahr halten“ sinnvoll. In *Vsa* formuliert Tugendhat jenes auch als „das assertorische Glauben“ (*Vsa*, S. 272) in einem engeren Sinn, das in Rekurs auf den Begriff

120 In *EuM* und *AsM* dürfte Tugendhat von einem relativ unspezifischen, allgemeinen umgangssprachlichen Begriff von „Meinung“ Gebrauch machen. In „Moral evolutionstheoretisch“ in *Af* beispielsweise unterscheidet er Wunsch von Meinung bzw. „Wunsch- und Befehlssätze“ und „Meinungssätze“ („Moral evolutionstheoretisch“, *Af*, S. 207) als je eigene sprachliche Formen. Siehe auch ähnlich „Anthropologie als 'erste Philosophie““ in *AsM*, S. 43. In „Wir sind nicht fest verdrahtet“ unterscheidet Tugendhat Absicht von Urteil bzw. „was man will und was man meint“ („Wir sind nicht fest verdrahtet“, *Af*, S. 142).

121 Tugendhat bezieht sich u.a. auf Herbert Paul GRICE und seine Aufsätze „Meaning“ (1957) sowie „Utterer's Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning“ (1968).

122 Siehe *Vsa*, besonders ab 15. Vorlesung, S. 253ff.

123 Nach John Longshaw AUSTIN ist die Sprechhandlung des Meinens bzw. Sagenwollens, der sog. „illokutionäre Akt“, nur eine von drei Handlungen bei der Verwendung eines Satzes. Siehe v.a. AUSTIN, *How to do things with words* (Vorlesungen von 1955, posthum 1962 sowie 1975 veröffentlicht), sowie John SEARLE, *Speech Acts* (1969). Auch wenn im obigen Zitat von einer beabsichtigten Wirkung die Rede ist, weist Tugendhat im Anschluss an Austin darauf hin, dass „die Behauptungshandlung nicht durch eine beabsichtigte Wirkung definiert ist.“ (*Vsa*, S. 238).

des Behauptens zu definieren ist – anstatt umgekehrt – und zu dem wesentlich der Aspekt der Begründbarkeit gehört, im Unterschied zum weiteren und allgemeineren Begriff des Glaubens. So gesehen könnte man von verschiedenen „Graden“ oder graduellen Abstufungen des Meinens sprechen, abhängig vom „Grad“ der Begründetheit¹²⁴. Man braucht nur an alltägliche Situationen zu denken, in denen Menschen „bald einmal“, das heißt voreilig, unreflektiert bzw. unbegründet etwas behaupten, weil sie etwas meinen (oder zu meinen glauben). Bei genauerem „Hinsehen“, Hinterfragen und Versuchen des Begründens merken sie mitunter, dass das Behauptete und Gemeinte eben voreilig, unreflektiert, unbegründet oder gar falsch war. Nur ist dieses Hinterfragen, diese Offenheit und „Bereitschaft zu begründen“ (*AsM*, S. 96), mit der wir beim Phänomen der intellektuellen Redlichkeit sind, alles andere als selbstverständlich, wie wir noch sehen werden, und was ebenfalls im alltäglichen mitmenschlichen Umgang zu bemerken ist angesichts voreiliger Behauptungen und unzähliger Vorurteile.

Zurück zu *Wb*: die „zweiseitige Motivation“ und das Interesse an (Un-) Wahrheit

Im Folgenden werde ich den beiden in *AsM* zitierten Textpassagen von *Wb* nachgehen. Wie schon erwähnt, ist eine davon im Kontext Husserls, die andere im Kontext Heideggers angesiedelt. Dass bei dieser äußerst knappen Bezugnahme zahlreiche Aspekte außer Acht bleiben müssen, liegt nahe, soll aber hiermit dennoch explizit erwähnt werden. Anknüpfend an das oben (S. 76f.) gebrachte Zitat aus *AsM*, S. 91f. sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass es um eine „zweiseitige Motivation“ bezüglich der Begründung von Meinungen geht, sowie um ein Interesse an Wahrheit und an Unwahrheit.

Edmund Husserl, die „Bereitschaft zur Rechenschaft“ und (Selbst-) Verantwortlichkeit

Eine der in *AsM*, S. 91f. zitierten Textpassagen (*Wb* S. 189-192, besonders 192) findet sich im ersten Teil zu Edmund Husserl, darin im zweiten großen Abschnitt „Die Bedeutung von Wahrheitsbegriff und Wahrheitsbezug für die Ausbildung von Husserls philosophischer Position“ als Unterabschnitt „a“ des § 9, zu „Husserls Vorbegriff von Philosophie“ (*Wb*, S. 186-211), bzw. noch genauer im Abschnitt darin zur „Philosophie als Realisierung der Idee der absoluten Selbstverantwortung“ (*Wb*, S. 189-193).

Auf den Seiten unmittelbar zuvor stellt Tugendhat Husserls Verständnis und Begriff von

¹²⁴ So reicht die „Palette“ (Leyrer) von „bloße[r] Meinung“ („Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, S. 25), bei der der Begründungsprozess (noch) nicht (sehr weit) in Gang gesetzt worden ist, bis Wissen auf der anderen Seite der Skala im Sinn von gesicherter, begründeter, wahrer Meinung.

Philosophie vor als jene Wissenschaft, die sich methodisch von anderen dadurch abhebt, „daß sie die allgemeine Idee der Wissenschaftlichkeit am höchsten und strengsten erfüllt.“ (*Wb*, S. 186). Wissenschaft wiederum ist die „systematische Auswirkung eines von allen sonstigen Abzweckungen befreiten theoretischen Interesses, des Interesses an der Wahrheit rein um der Wahrheit willen' Hu VII 203)“ (ebd., S. 186f.)¹²⁵. Nun sei zwar „alles intentionale Leben [...] auf Wahrheit ausgerichtet“ (ebd., S. 187), aber erst in der Wissenschaft kann dieses Interesse an Wahrheit eben zu systematischer und „radikaler Auswirkung kommen“ (ebd.), was mit einer „Radikalisierung des Rechtfertigungsanspruchs“ (ebd.) einhergeht. Unter den Wissenschaften nimmt die Philosophie eine Sonderstellung ein als – zumindest dem Prinzip nach – „letzttausweisende Universalwissenschaft“ (ebd.), so Husserls „Vorbegriff von Philosophie“ (ebd., S. 188). Philosophie soll dabei Praxis durchdringen, „so daß diese alle ihre Interessen dem Interesse an der Wahrheit dieser Interessen unterordnet“ (ebd., S. 189). Nun stellt sich, zumindest für Tugendhat, die Frage nach der „Rechtfertigung des *Begriffs* von Wissenschaft und Philosophie“ (ebd.), die eine „hermeneutisch-kritische Begründung“ ist (ebd.), und noch weiter nach der „Rechtfertigung der *Übernahme* dieses Begriffs in die eigene Tat“ sowie der „ursprünglichen“ und „bindende[n] Motivation“ dazu (ebd.).

Auch wenn hier vom „Vorbegriff von Philosophie“ die Rede ist, und ohne auf Husserls Voraussetzungen, Terminologie (beispielsweise den Begriff der „Intentionalität“¹²⁶, der „Setzung“¹²⁷ oder der „Evidenz“¹²⁸) und Argumentationsgänge eingehen zu können, befinden wir uns damit doch ganz in sachlicher Nähe und Verwandtschaft zur Frage nach der Motivation zur intellektuellen Redlichkeit (in einem engen, theoretischen Sinn, vgl. *EuM*). Denn es geht um die „Radikalisierung des Wahrheitsbezugs des Menschen“ (*Wb*, S. 169) „im Sinn der unbedingten Forderung nach Ausweisung“ (ebd., S. 190), und um die „Bereitschaft zur Rechenschaft über die Wahrheit“ von Setzungen und Auffassungen (ebd.):

„In der Bereitschaft zur 'Rechenschaftsgabe' (Hu VII 9) für die Wahrheit aller Setzungen und letztlich der in seiner ganzen Lebenshaltung implizierten Setzungen wird der Mensch erst zu einem *selbstverantwortlichen* Wesen (Hu VIII 197). Verantwortlichkeit und letztlich Selbstverantwortlichkeit bedeutet zunächst im spezifisch theoretischen Bereich nichts

125 Tugendhat zitiert hier Husserl aus *Erste Philosophie* (1923/24), Erster Teil, nach der sog. „Husserliana“ (Gesammelte Werke), Band VII (1956, von Tugendhat abgekürzt mit „Hu VII“), S. 203; analog wird der Zweite Teil mit „Hu VIII“ (1959) abgekürzt.

126 Ein Erlebnis ist „nicht nur [...], was es ist“ und hat „seine absoluten und relativen Bestimmungen“, sondern ist „auf etwas 'gerichtet'“, „meint“ etwas (*Wb*, S. 26). Husserl verwendet für intentionale Erlebnisse auch das Wort „Akt“ (ebd., S. 27), wobei jener einen „*intentionalen Inhalt*“ und „*reellen Inhalt*“ hat (ebd., S. 33).

127 „[...] alle intentionalen Erlebnisse, die nicht 'neutralisiert' sind, sind auf Wahrheit ausgerichtet, sofern sie ihr Gemeintes explizit oder implizit als *seiend* (oder in eine Seinsmodalität) setzen.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 88). „In der Setzung wird das Übersichhinausmeinen des Aktes ausdrücklich.“ (ebd., S. 89).

128 Damit ist eine „ausgezeichnete Gegebenheitsweise“ gemeint, ein „Akt, in dem das jeweils Gemeinte zur Erfüllung kommt“ (*Wb*, S. 101). Zwischen Evidenz und Wahrheit, deren Zusammenhang Tugendhat v.a. im ersten Abschnitt, Teil A in *Wb* behandelt, sieht Husserl ein Verhältnis der „Korrelation“ (ebd., S. 92).

anderes als Bereitschaft zur Rechenschaft über die Wahrheit der jeweiligen Auffassungen (auch wenn diese Rechenschaft nicht abschließend zu verwirklichen sein sollte). Wenn nun auch alle praktische Rechtmäßigkeit als implizite Wahrheit ('Wahrheit des Wertes', ἀγαθὸν ἀληθές) zu verstehen ist (oben S. 188), dann gründet auch alle praktische Verantwortlichkeit in der theoretischen Komponente der Praxis [...]. Verantwortlichkeit überhaupt ist demnach nichts anderes als das subjektive Korrelat des Anspruchs auf Wahrheitsausweisung, und Philosophie, wie sie in Husserls Vorbegriff konzipiert wird, ist also die 'Idee der absoluten Selbstverantwortung – einer Verantwortung für volle und absolute Wahrheit [...]' (VIII 197)“ (Tugendhat, *Wb*, S. 190)

Damit sind wir, abermals vorgehend auf Tugendhats Rückblick in *AsM*, bei seiner Antwort von *Wb* auf die Frage nach der Motivation zur „Bereitschaft zu 'Rechenschaftsgabe‘“ (*Wb*, S. 190) und – in weiterer Folge – der intellektuellen Redlichkeit: (Selbst-) Verantwortlichkeit. Darauf werde ich nochmals zurückkommen bei der Behandlung von drei wesentlichen Motivvorschlägen gemäß *AsM* (siehe unten, S. 116ff.), sowie Vorschlägen und Einschränkungen, wie diese Verantwortlichkeit zu fassen ist (siehe unten besonders S. 124f.).

Nun fehlt aber noch der eingangs und in *AsM* genannte Aspekt und Zusammenhang von Meinungen bzw. Behauptungen und Begründungsanspruch bzw. „Wahrheitsausweisung“ (*Wb*, S. 190). Und dieser geht einher mit einem näheren Blick Tugendhats in *Wb* auf die Idee der Verantwortlichkeit, „insbesondere in ihrem Spannungsverhältnis zu der möglichen Gegenmotivation der Unverantwortlichkeit“ (*Wb*, S. 191). Das „Interesse an der *Rechtmäßigkeit* der jeweiligen Setzung“, das Interesse, „rechtmäßige Wahrheit zu setzen [...] folgt [...] aus dem bloßen Interesse am Überleben eines wahrheitssetzenden Wesens als wahrheitssetzenden“ und „läßt sich [...] in beliebigen Kompromissen zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten befriedigen“ (ebd., S. 192):

„man kann, um die Rechtmäßigkeit der eigenen Setzungen für sich zu sichern, gerade an denjenigen Setzungen, die man bereits vollzogen hat, unbedingt festhalten wollen und muß dann die Frage nach einer Rechtfertigung, in der sie sich als unwahr erweisen könnten, *verhindern*; oder man kann, um die Rechtmäßigkeit der eigenen Setzungen für sich zu sichern, ihre Rechtfertigung gerade *anstreben*. In dem einen Fall will man alles für wahr halten, was man gerade meint, in dem anderen nur das meinen, was sich als wahr ausweist. Die erste Möglichkeit, die der 'Unverantwortlichkeit', ist nun aber offensichtlich die natürlichere, sofern das Interesse an Wahrheit der eigenen Setzung sich hier ungebrochen durchhalten kann, während die zweite Möglichkeit, die nicht ein Interesse an der Wahrheit der Setzung, sondern an der Setzung der Wahrheit ist, eine Distanzierung, ein Desinteresse an den bereits vollzogenen Setzungen zur Bedingung hat.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 192)

Tugendhat wird sich auf diese beiden Möglichkeiten des Verhältnisses von Setzung und Rechtfertigung bzw. von Meinung und Begründung in *Wb* und *AsM* als „zweiseitige

Motivation“ (*AsM*, S. 91) beziehen, und auch in *EuM* haben wir eine ähnliche Konzeption ja schon kennengelernt, nämlich die „zwei Zinken“ in der Anerkennung und der Orientierung am Guten (*EuM*, S. 77 und 85; siehe oben S. 32; 65; 69) bzw. die „Duplizität“ von „Meinung und des in der Meinung Beanspruchten“ (*EuM*, S. 85; siehe oben S. 64). „Natürlicher“ (siehe *Wb*, S. 192) – bequemer und sicherer – sei für Menschen die Motivation der Unverantwortlichkeit, das heißt, eben durch das bloße „Einzementieren“ (Leyrer) und Festhalten an den eigenen Auffassungen und Setzungen jene zu legitimieren, also ihre „Rechtmäßigkeit [...] zu sichern“ (*Wb*, S. 192), anstatt offen und bereit dafür zu sein, ihre Rechtmäßigkeit und Rechtfertigung auch tatsächlich zu hinterfragen. Das würde jedoch das Risiko mit sich bringen, in weiterer Folge an manchen Setzungen mitunter nicht mehr festhalten zu können, sofern sie sich als unwahr erweisen würden, was, gemäß Husserl, sogar die „Auflösung“ des „wahrheitssetzenden Wesens“ als eben solches (ebd.) zur Folge hätte.

„Diese Dimension zwischen Verantwortlichkeit und Unverantwortlichkeit, die zum Wahrheitsbezug ursprünglich gehört, und die Husserl gerade noch in bedeutsamer Weise berührt, aber vor dem Eingangstor zu seiner transzendentalen Phänomenologie in einem philosophischen Vakuum stehen läßt, wird dann Heidegger in die philosophische Thematik selbst miteinbeziehen. [...] Aber [...] auch Heidegger [wird, Erg. Leyrer] gerade durch seine (in dieser Hinsicht der Husserlschen diametral entgegengesetzte) Auffassung von Wahrheit von der Problematik der Verantwortlichkeit wieder abgetrieben werden.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 192f.)

Hier, bei Husserl, schreibt Tugendhat von (Zwischen-) „Dimension“ (*Wb*, S. 192); bei Heidegger wird er ein vergleichbares Phänomen „Spannungsverhältnis“ (*Wb*, u.a. S. 309) nennen mit zwei entgegengesetzten „Tendenzen“ (siehe unten S. 84ff.). Dies bietet sich mir als Überleitung an zum zweiten Verweis in *AsM* auf *Wb* (der auch in der letzten Fußnote „unseres“ Kapitels in *EuM*, S. 85 vorkommt), eben in Bezug auf Martin Heidegger.

Martin Heidegger, die „Verdeckungstendenz“ und der „Ruf des Gewissens“

Der andere Seitenverweis (*Wb* S. 316ff. in *AsM*, S. 92; *Wb* S. 322 in *EuM*, S. 85 Fußnote; auch in *Sb*, S. 236 sowie der dazugehörigen Anmerkung auf S. 244 verweist Tugendhat auf diese Textpassagen) bezieht sich auf den zweiten Teil des Buches, zu Heidegger, darin der erste Abschnitt „Erschlossenheit und Wahrheit in 'Sein und Zeit'“, § 14: „Die Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins“ (*Wb*, S. 299-327), und darin genauer der Abschnitt zur „Bewegtheit der Erschlossenheit in ihrer Ganzheit und die Wahrheit als ihre zweiseitige Motivation“ (ebd., S. 316-321) sowie „Konsequenzen für die Wahrheitsproblematik; die Bedeutung der

Verdeckungstendenz für die Wahrheitsfrage überhaupt [...]“ (*Wb*, S. 321-327).

Ähnlich wie bei Husserl stehe ich hier vor der Schwierigkeit des eigenen Begriffssystems und der umfassenden Konzeption Heideggers, v.a. in *Sein und Zeit*¹²⁹, auf das sich Tugendhat im ersten Abschnitt des zweiten Teils von *Wb* primär bezieht, mit besonderem Fokus auf dessen § 44. Dort setze Heidegger den Begriff der „Erschlossenheit“ bzw. „Unverborgenheit“ mit jenem der Wahrheit gleich (*Wb*, u.a. S. 259), woran Tugendhat umfassend Kritik übt – teilweise jedoch Heidegger missinterpretierend, worauf in verschiedenen kritischen Einwänden hingewiesen wurde (siehe Fußnote 113). Gewisse – knappe, aber hoffentlich dennoch nicht verkürzende – vorbereitende Hinweise halte ich aber dennoch für notwendig oder sinnvoll, auch wenn diesem Abschnitt Züge einer „Tour de force“ wohl nicht abzusprechen sind:

Der Mensch (das „Dasein“) vollzieht sein Sein bzw. sein Leben, wobei der Grundcharakter dieses Lebens- bzw. Seinsvollzugs „Erschlossenheit“ ist (*Wb*, S. 265f.). Damit hat der Mensch auch „Seinsverständnis“ (ebd., S. 266) von diesem, seinem Sein, und von der Welt „im ganzen“¹³⁰ sowie von seinem „In-der-Welt-Sein“ (ebd.), das der Mensch als „offenen Spielraum des Begegnens vorfindet“ (ebd., S. 269) und das die Voraussetzung dafür ist, dass sich der Mensch zu „innerweltlich Seiende[m]“ (ebd., S. 266) verhält, das ihm demnach zugänglich und „gelichtet“ (sinngemäß ebd., S. 270) ist. Auch das „Gegebensein“ (die „Begegnung“, die „Erschlossenheit“, die „Entdecktheit“, die „Unverborgenheit“¹³¹) und die „Gegebenheitsweise“ dieses Seienden sowie vor allem „des konstituierenden Bewußtseins“, also des Menschen sich selbst (ebd.), stehen wesentlich zur Frage. „Heideggers Radikalisierung von Husserls phänomenologischer Fragestellung“ (ebd., S. 277) und seine „Erweiterung der Erschlossenheit über den Bereich der Wahrheitssetzung hinaus“ (ebd., S. 278) haben nun Folgen für das Wahrheitsproblem (siehe ebd., S. 279), mit denen sich Tugendhat im weiteren Verlauf von *Wb* intensiv beschäftigt – im ersten, für uns und Tugendhat in *AsM* relevanten, Abschnitt mit Bezug auf *Sein und Zeit*, im zweiten mit Blick auf spätere, von der „Kehre“ geprägte Werke, v.a. *Vom Wesen der Wahrheit* sowie *Vom Wesen des Grundes*.

Nachdem Heideggers Wahrheitsbegriff, wie er v.a. in § 44 von *Sein und Zeit* entwickelt wird, wesentlich auf dem Begriff der „Erschlossenheit“ basiere, wendet sich Tugendhat in *Wb* zunächst jenem Begriff zu: im kürzeren § 13 hinsichtlich des innerweltlich Seienden¹³², und in

129 Die Schwierigkeiten werden durch Heideggers spätere „Kehre“ verstärkt sowie dadurch, dass der geplante dritte Abschnitt von *Sein und Zeit* zu „Zeit und Sein“ sowie ein zweiter Band nie fertig gestellt wurden.

130 Siehe dazu auch Tugendhat, „Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse“ (2000) in *Af*, besonders zum zweideutigen Begriff „Welt“, zu „Zeug“, „Zuhandeneheit“, „Vorhandensein“, „Existenz“ sowie dem Verhältnis von theoretischem und praktischem „Sich-Verhalten“ des Menschen zu Dingen.

131 Damit soll keine Bedeutungsähnlichkeit oder Austauschbarkeit dieser Begriffe suggeriert oder impliziert sein.

132 Hier unterscheidet Heidegger wesentlich zwischen „Erschließen des [...] Seienden“ als dem „Zuhandenen“ (*Wb*, S. 291) („hermeneutische[s]“ Als-Struktur; ebd., S. 292) und als „Vorhandenem“ („apophantische Als-Struktur“; ebd., S. 291), wobei sich „das Sein aus der Weise der Erschlossenheit“ bestimmt (ebd., S. 292) – es kommt zu einer „Unterscheidung verschiedener Weisen des Seins in Rückgang auf verschiedene Weisen der

§ 14 mit Blick auf die gewissermaßen zugrundeliegende „Erschlossenheit des eigenen Seins des Daseins als In-der-Welt-Sein“ (*Wb*, S. 299). Dabei wird das Wesen des Seins des Menschen als „Zu-Sein“ bestimmt, das „als jeden Augenblick bevorstehendes zu leisten“ bzw. *zu* vollziehen ist, und das Heidegger „Existenz“ nennt (ebd.). Der Mensch, also das „Dasein ist daher wesentlich 'sich vorweg“ (ebd., S. 300), womit auch ein Spielraum und die Wahlmöglichkeiten verbunden sind, verantwortlich bzw. „'eigentlich“ zu „existieren“ („Existenz' im engeren Sinn“, „Entwurf“), „im Modus der Verantwortlichkeit“, oder „'uneigentlich“ (ebd., S. 300f.); und er ist „seinem 'Zu-Sein' 'überantwortet“ („Faktizität“ der Existenz, „Geworfenheit“ (ebd., S. 301). In der Erschlossenheit in Hinblick auf die Faktizität erschließt sich das Dasein seine „Weltoffenheit“ (ebd., S. 302) – „es öffnet sich in eine Welt, und damit öffnet sich überhaupt erst Welt“, und zwar in der „Stimmung“ (ebd., S. 303), zu der aber neben, oder vielmehr mit und in der Erschlossenheit und dem „Sich-Öffnen“ in eins auch die Möglichkeit des „Sich-Verschließen[s]“ gehört (ebd., S. 304). In Hinblick auf die Existenz bzw. den Entwurf ist die Erschlossenheit bzw. das Erschließen „als Vollzug der Existenz“ zu fassen, als „Verstehen“¹³³ (ebd., S. 305), zu dem wiederum, in einem „Spielraum“ oder „Spannungsverhältnis“, wesentlich die Möglichkeit des „Nichtverstehens“ gehört (ebd. 308), für das man sich ebenso – frei und bewusst – entscheiden kann, das heißt diese vollziehen kann. Hier sind wir schon in Nähe des für uns relevanten Themas.

„Das Existenzverständnis des Daseins vollzieht sich in einem Spannungsverhältnis zwischen 'Durchsichtigkeit' und 'Undurchsichtigkeit' seines In-der-Welt-Seins [...]. In dieser Situation der Freiheit gründet, wenn das Dasein sie sich nicht verdeckt, das Bedürfnis des Sichdurchsichtigwerdens und d.h. die Frage nach der *Wahrheit* der eigenen Existenz [...]. Daher denkt Heidegger das Aushalten der Freiheit und die Tendenz zur Durchsichtigkeit (Wahrheit der Existenz) zusammen im Begriff der *Entschlossenheit* als der eigentlichen Existenz (§ 60). Die 'Entschlossenheit' bedeutet nicht, daß sich das Dasein in einen Entschluß stürzt, sondern daß es die Wahl hinsichtlich des Wie seines Seins, die ihm ständig aufgegeben ist, selbst vollzieht und damit als 'Gewissenhabenwollen' seine Freiheit übernimmt: es vollzieht sein Sein im Modus der Verantwortlichkeit“ (Tugendhat, *Wb*, S. 309)

Auch bei Heidegger finden wir bzw. findet Tugendhat also diese zwei Tendenzen oder Pole einer Tendenz – der Mensch steht in einem „dynamischen Spannungsverhältnis“ (*Wb*, S. 310):

Erschlossenheit“ (ebd., S. 297), wobei die „Existenz“ die dritte Seinsweise bzw. Seinsmodus ist. Siehe auch Tugendhat, „Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse“ (2000) sowie „Zeit und Sein in Heideggers *Sein und Zeit*“ (2000), beide in *Af*.

133 Das „Verstehen“ ist hier nicht (nur) sprachlich-kognitiv zu fassen, sondern als „Entwerfen“ (*Wb*, S. 306); es hat Vollzugscharakter und mit „Können[s]“ und „know how“ zu tun – sich „auf ein Handwerk“ oder bestimmte „Verrichtungen“ verstehen (ebd., S. 305). Noch grundlegender gilt für den Menschen, sich „auf sein In-der-Welt-Sein als ganzes, auf sein eigenes Zu-Sein“ zu verstehen (ebd., S. 306).

zum (Sich-) Öffnen, Verstehen und Sichdurchsichtigwerden einerseits und zum (Sich-) Verschließen, Verdecken und zur Undurchsichtigkeit andererseits, wobei sich im weiteren Verlauf diese zweite Seite und Richtung in gewisser, komplexer Weise als vorrangige und zugrundeliegende herausstellen wird (vgl. *Wb*, S. 318). Sein Sein verantwortlich, eigentlich und frei vollziehen kann der Mensch hingegen nur in bzw. mit der „Entschlossenheit“, zu der die „Tendenz zur Durchsichtigkeit“ gehört (ebd., S. 309). Auf die hier ebenfalls angesprochenen Phänomene des Gewissens und der – Freiheit als – Verantwortlichkeit werde ich gleich noch zurückkommen.

„[...] zum Sein des Daseins gehört zugleich eine gegenläufige Bewegtheit, eine Verschließungstendenz in der Befindlichkeit und eine Verdeckungstendenz beim Verstehen. Erst aus der Spannung auch gegen die entgegengesetzten Tendenzen ist die volle Bewegtheit der Erschlossenheit als das Zu-Sein des Daseins zu verstehen.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 311)

Zu beachten ist, dass die „Bewegtheit der Erschlossenheit im ganzen“ wesentlich von „Wahrheitsbezug“ bestimmt ist (*Wb*, S. 310). Der Zusammenhang von „Erschließung und Verschließung“ ist komplex und von einer grundlegenden Ambivalenz geprägt, und soll aus der „Geworfenheit“ her erklärt werden (ebd., S. 311), mit der weitere Bestimmungen verbunden sind¹³⁴. Ich knüpfe an die „Verdeckungstendenz“ an, die eine solche des „Verfallens“¹³⁵ ist, und durch die „das Dasein [...] wesensmäßig durch ein *Interesse an der Unwahrheit* bestimmt“ ist (ebd., S. 315) und daran gehindert wird bzw. sich daran hindert, sein Sein im Modus der Verantwortlichkeit und Eigentlichkeit zu vollziehen.

„[...] das Verfallen besteht zunächst in einem Interesse, das eigene Sein als Möglichkeit *nicht* zu *sehen*. Da sich das Dasein von seinem eigenen Sein nicht einfach abwenden kann, besteht die einzige Möglichkeit, es nicht zu sehen, darin, es *anders* zu sehen als es ist. Nach dieser Seite besteht also geradezu ein Interesse an der Unwahrheit. Was das Dasein sich so verdeckt, ist aber sein eigenes Freisein, das sich nur in der Wahrheitsfrage des Sichdurchsichtigwerdenwollens realisieren kann. Daß das Dasein sich die Wahrheit hinsichtlich seines eigenen Seins *als solchen* verdeckt, bedeutet also zugleich, daß es sich hinsichtlich der *jeweiligen Möglichkeiten*, in denen es sich versteht, gegen die Wahrheitsfrage sperrt. Hinsichtlich der jeweiligen Möglichkeiten, auf die hin es sich versteht und die es in sein Worumwillen aufgenommen hat, hat das Dasein also zwar nicht geradezu ein Interesse an der Unwahrheit, aber ein positives Desinteresse an der Wahrheitsfrage: das Interesse ist hier nicht, die Sache anders zu sehen als sie ist, sondern

134 Auf die damit verbundenen Phänomene und auf die auf den folgenden Seiten von Tugendhat thematisierten Begriffe wie „Last“, „Nichtigkeit“, „Schwebe“, „Unheimlichkeit“, „Angst“ und „Abkehr“ kann ich hier nicht eingehen.

135 „In dem Begriff 'Verfallen' soll also der spezifische Bewegungscharakter der 'Uneigentlichkeit' der Existenz zum Ausdruck kommen, in der das Dasein seine Freiheit nicht übernimmt.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 314)

sie nicht anders zu sehen als man sie gerade sieht. Unter den Titeln 'Gerede' (§ 35) und 'Zweideutigkeit' (§ 37) hat Heidegger dieses Verstehen im Modus der Uneigentlichkeit beschrieben, in dem das Dasein sich gegen die Differenz zwischen Wahrheit und Unwahrheit seines Verstandenen unempfindlich macht.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 315f.)

Das „Interesse an der Unwahrheit“ bzw. das „positive[s] Desinteresse an der Wahrheitsfrage“ (*Wb*, S. 316) betrifft also das eigene Selbstverhältnis, Selbstverständnis und „Wie seines Seins“ (ebd., S. 309) des Menschen, und besteht in einem Zweifachen: sowohl darin, sein Sein als solches und „als Möglichkeit“ (ebd., S. 315) anders zu sehen, als es ist (Interesse an Unwahrheit); als auch „hinsichtlich der jeweiligen Möglichkeiten“ (ebd., S. 316) des Selbst- und Seinsverständnisses, dieses anders zu sehen, als man es gerade sieht (Desinteresse an der und Sperre gegen die „Wahrheitsfrage des Sichdurchsichtigwerdenwollens“; ebd.), was im Verstehen und Existenzvollzug „im Modus der Uneigentlichkeit“ mündet (ebd.). Ähnliches war ja schon im Rahmen von Tugendhats Auseinandersetzung mit Husserl zu finden, wobei ich in dem Zusammenhang von Bequemlichkeit und Sicherheit geschrieben habe (siehe oben S. 82).

Im folgenden Unterabschnitt (*Wb*, S. 316-321), betitelt mit „Die Bewegtheit der Erschlossenheit in ihrer Ganzheit und die Wahrheit als ihre zweiseitige Motivation“, geht es um den – wie ich meine schwierigen – Zusammenhang von „Verfallen“, „Geworfenheit“, „Entwurf“ in bzw. mit der „Erschlossenheit“ und der „Sorge“, als „Bewegungszusammenhang“ (ebd., S. 318), und damit auch um die „Modalität[en]“ der „'Eigentlichkeit'“ und „'Uneigentlichkeit'“ (ebd., S. 316). Abermals sehe ich mich gezwungen, stark zu verkürzen und vorzugreifen auf den Begriff des „Gewissens“ und jenen der „Verantwortlichkeit“ (ebd., S. 319ff.; hier S. 319). Dieser soll ja nach Tugendhat gemäß *AsM* „das Interesse an Wahrheit und Begründung“ (*AsM*, S. 92), die „Gegentendenz der Verantwortlichkeit und des Sichdurchsichtigwerdenwollens“ (*Wb*, S. 319) bei Heidegger erklären. Auch bei Tugendhat in *AsM* werden wir abermals mehrfach Formulierungen ex negativo finden wie das „Gegenmotiv“ und die „Gegenmotivation“ (siehe oben S. 67ff. bezüglich *EuM*).

Ein wesentlicher Schritt in der Erklärung liegt bei Heidegger darin, die „Verdeckungstendenz des Verfallens“, diese „Fluchtbewegung“ (ebd., S. 319) als „die alles tragende Grundbewegung des Daseins“ (ebd., S. 318) zu bestimmen, die eben auch die Möglichkeit dieser „positiven“ (Leyrer) „gegenläufige[n] Tendenz“ des Erschließens umfasst und ermöglicht (ebd., S. 319).

„Daß die Verantwortlichkeit, die das Dasein zunächst und zumeist nur so mit sich trägt, daß es ihr ausweicht, sich auch gegen das Verfallen durchzusetzen vermag, findet Heidegger im Phänomen des Gewissens bezeugt. Im 'Ruf des Gewissens' ruft sich das Dasein aus dem Verfallen in seine Verantwortlichkeit zurück (§§ 56-58). Das verfallende Dasein hat die *Möglichkeit*, auf den Ruf zu hören und im 'Gewissen-haben-wollen' seine Freiheit zu

übernehmen (§§ 58, 60). [...] Was kann das Dasein jedoch dazu bewegen, diesem Ruf zu folgen? Heidegger hat diese Frage nicht mehr gestellt.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 319)

Damit, mit dem „Phänomen des Gewissens“ (*Wb*, S. 319) ist ein weiterer Schritt getan, doch immer noch fehlt sozusagen der motivationale Motor und Stachel dafür, diese „Möglichkeit“ (ebd.) auch tatsächlich zu wählen, d.h. „sich in seiner Verantwortlichkeit zu übernehmen“ (ebd.). Tugendhat sieht die Erklärung im „Wahrheitsbezug“ (ebd.). Bei Heidegger findet sich auf mehrfache, komplexe Weise ein Fundierungsverhältnis zwischen dem Interesse an Wahrheit und jenem an Unwahrheit. Einerseits liegt das Interesse an Wahrheit jenem an Unwahrheit zugrunde (ebd.):

„Es liegt nämlich im Begriff der Wahrheit, daß man etwas nicht für wahr halten kann, wenn man weiß, daß es eine Täuschung ist; man müßte sonst die Identität mit sich selbst verlieren. Was sich uns als wahr zeigt, erhebt eben damit einen absoluten Anspruch, es anzuerkennen, solange es sich so zeigt. Daher ist die einzige Möglichkeit, sich ihm zu entziehen, es zu verdecken. [...] Die Verdeckungstendenz des Verfallens impliziert daher als Interesse an der Unwahrheit immer schon ein Interesse an der Wahrheit, das hier allerdings gerade nicht ein Interesse ist, sich nur auf das zu entwerfen, was wahr ist, so daß nun nach der Wahrheit gefragt werden müßte, sondern ein Interesse daran, daß der faktische Entwurf wahr ist, so daß die Möglichkeit einer Wahrheitsfrage gerade vermieden werden muß.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 319f.)

Ähnliches war ja auch bei Husserl zu finden, in einer vielleicht noch verschärften Form: das Interesse an Wahrheitssetzung gründe im „Interesse [...] eines wahrheitssetzenden Wesens“, sich – „als Wahrheit“ – nicht aufzulösen (*Wb*, S. 192); und in einer ähnlichen „zweiseitigen Motivation“ wurde das Interesse an Wahrheit der eigenen Setzungen als natürlichere, wenn auch unverantwortliche Motivation aufgezeigt (siehe oben, S. 81f.). Doch das so gefasste „Interesse an Wahrheit“ (*Wb*, S. 319), an der Wahrheit des Entwurfes, ist, um auf Heidegger zurück zu kommen, eben nur ein Aspekt. Es stellt sich immer noch die Frage nach der Motivation, dem „Ruf des Gewissens“ (ebd., S. 320) angesichts der Verdeckungstendenz zu folgen. Wesentlich ist, dass diese „Verdeckung des eigenen Seins“ (ebd.) keine absolute sein kann, denn „in dem Ausmaß, in dem sich das Dasein bemüht, diesen Anspruch [das, was sich als wahr zeigt, als bindend anzuerkennen, Erg. Leyrer] zu verdecken, erkennt es ihn auch an.“ (ebd.). So ergibt sich ein „Spannungsfeld zwischen [...] Interesse“ an Verdeckung und „Anspruch“ (ebd., S. 321) der Verantwortlichkeit, eine „positiv-negative Bedeutung des Wahrheitsbezugs für die Bewegtheit der Erschlossenheit“ (ebd.). Damit befinden wir uns im letzten Unterabschnitt des Teils A zum Begriff der Erschlossenheit – „Konsequenzen für die Wahrheitsproblematik; die Bedeutung der Verdeckungstendenz für die Wahrheitsfrage

überhaupt und für die Methode der Philosophie im besonderen; Vergleich mit Psychoanalyse und Ideologiekritik“ (*Wb*, S. 321-327) – und jener von Tugendhat in *EuM* hervorgehobenen Passage. Sofern es „um Pragmatisches geht“ (*AsM*, S. 91), „innerhalb der jeweiligen gegenständlichen Bereiche seines Besorgens und der Wissenschaften“ (*Wb*, S. 322), ist der Mensch (das Dasein) sehr wohl auf Wahrheit ausgerichtet und daran interessiert. Das eigentliche Wahrheitsproblem betrifft aber die „Horizonte seines Selbstverständnisses“ (ebd.), dessen Legitimität und Begründung, und hier sind wir beim ausständigen „andererseits“, bei der „anderen Seite“ des Wahrheitsbezugs (vgl. „einerseits“ S. 87 oben).

„Das Interesse an der Unwahrheit liegt allem übrigen Interesse zugrunde, weil die Wahrheit das einzige ist, dessen Gegenteil, wenn es als solches erkannt ist, sich *eo ipso* aufhebt, und daher das einzige, was auch ohne und gegen Interessen bindet. Damit führt aber gerade die Einsicht in den Grund des primären Interesses an der Unwahrheit zur Erkenntnis der Möglichkeit, wie sich dennoch der Wahrheitsanspruch durchsetzen kann, der dann auch wiederum die Bedingung der Möglichkeit der Übernahme *jedes* interessenkonträren Anspruchs ist, also insbesondere jeder möglichen Moralität.“ (Tugendhat, *Wb*, S. 322)

Im zugrunde liegenden „natürliche[n] Interesse“ an Unwahrheit „zeigt sich eine prinzipielle Angewiesenheit auf Wahrheit, und damit dann auch die *Möglichkeit* des Willens zur Wahrheit, der nun nicht mehr einfach naiv vorausgesetzt ist“ (*Wb*, S. 322). An dieser Stelle soll es bei diesem – ambivalenten aber gewissermaßen doch hoffnungsvollen – Zwischenergebnis belassen werden. In *Wb* ist Tugendhat in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger damit freilich gerade einmal auf halbem Weg – erst ab *Wb*, S. 328 beginnt der eigentliche Abschnitt zum Wahrheitsbegriff bei Heidegger. Diese Andeutungen zu Heidegger müssen und sollten jedoch genügen, um Tugendhats knappe Ausführung in *AsM* darüber, inwiefern die intellektuelle Redlichkeit Thema in *Wb* sei und wie sie dort erklärt wird, zumindest ansatzweise einzuordnen und vielleicht auch etwas näher zu erläutern.

Abschließende Bemerkungen zu *Wb* und Überleitung zu *AsM*

Auch wenn der eigentliche Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“ in *Wb* – vermutlich – nicht vorkommt, lässt sich erkennen, dass die Thematik des Wahrheitsbezugs des Menschen, der Begründetheit bzw. des Wahrheitsanspruches von Meinungen sowie des Interesses an Wahrheit, die sich in späteren Werken Tugendhats in eben jenem speziellen Begriff und bestimmten Phänomenen gewissermaßen konkretisieren wird, Tugendhat schon in früher Zeit beschäftigt haben, hier freilich noch in einem spezifischen Husserlschen und Heideggerschen Kontext. Dabei hat sich gezeigt, dass es auch ein wesentliches, das heißt in gewissem Sinn konstitutives

Interesse an und eine Bezogenheit auf Unwahrheit gibt. In Anschluss an Edmund Husserl war vor allem die Rede von „Verantwortlichkeit“ bzw. „Selbstverantwortlichkeit“ als „Bereitschaft zur Rechenschaft“ (*Wb*, S. 190), von „Unverantwortlichkeit“ (ebd., S. 192) sowie von einem zweifachen Verhältnis von Wahrheitssetzung und Rechtfertigung. Im Kontext von Martin Heidegger wurden besonders der Begriff der „Erschlossenheit“, das „Spannungsverhältnis“ der Tendenzen zu „Durchsichtigkeit“ (ebd., S. 309) und Erschließen einerseits und jener zu „Undurchsichtigkeit“ (ebd., S. 309) und zum Verschließen andererseits, sowie ebenfalls die Verantwortlichkeit und der „Ruf des Gewissens“ (ebd., S. 319) thematisiert.

Zu Tugendhats späterer Einschätzung und Relativierung von *Wb* in Bezug auf die intellektuelle Redlichkeit und deren Motiv der Verantwortung in *AsM* werde ich im Folgenden kommen, ebenso wie zu Ergänzungen und Einschränkungen, wie dieses Interesse an Wahrheit bzw. die Verantwortung genauer zu verstehen sind.

3. Quelle: „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“, in: *Anthropologie statt Metaphysik* (2007)

Einführung in das Thema

Im Buch *AsM*¹³⁶, das unterschiedliche Beiträge und Aufsätze „zur philosophischen Anthropologie“, „Einzelthemen“ derselben sowie den Themen „Tod, Religion und Mystik in anthropologischer Sicht“ (so die drei Teile) aus dem Zeitraum 2000 bis 2007 beinhaltet, befindet sich die Auseinandersetzung mit der intellektuellen Redlichkeit – als ein solches Einzelthema – als eigenständiger vierter, zuvor unveröffentlichter Text, und als einziger nicht auf einem Vortrag basierend: „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“. Tugendhat bezieht sich mit dem Text ausdrücklich und unmittelbar auf seinen Versuch von 2003 in *EuM*, der „berichtigt“ (*AsM*, S. 7) werden soll, wie er im Vorwort erklärt:

„Das Thema der intellektuellen Redlichkeit wieder aufzunehmen war mir besonders wichtig, da mir in dieser Frage in *EuM* Fehler unterlaufen sind, die mir peinlich sind. Dieses Stück hat mich auch am meisten Arbeit gekostet, aber ich habe das ungute Gefühl, daß das eigentliche Motiv zur intellektuellen Redlichkeit ein ganz einfaches ist, das ich, aus mir unerfindlichen Gründen, nicht vor den Blick bekomme.“ (Tugendhat, *AsM*, Vorwort, S. 7)

Es ist meines Wissens nach auch der umfangreichste (publizierte) Text Tugendhats, in dem er sich konkret mit der intellektuellen Redlichkeit beschäftigt. Nachdem es sich um einen abgeschlossenen Aufsatz handelt, bedarf es hier keiner „Einbettung“, wie sie mir bei *EuM* und *Wb* notwendig erschien.

Tugendhat selber unterteilt den Text in drei Abschnitte: 1. „Einführung in das Problem“ (*AsM*, S. 85-91); 2. „Meine bisherigen Versuche“ (*AsM*, S. 91-94); 3. „Die drei Motive für intellektuelle Redlichkeit“ (*AsM*, S. 95-113). Ich werde diese Einteilung grob aufnehmen, aber etwas adaptieren und manches vorziehen, wenn ich es für das Verständnis und die umfassende Beleuchtung eines Aspektes für sinnvoll halte. Im Laufe der ersten Seiten, also der „Einführung in das Problem“, verwendet Tugendhat unterschiedliche Ausdrücke und Formulierungen, mit denen der Leser sich ein gewisses Bild machen und einstimmen kann, was unter der „Haltung“

136 Siehe dazu beispielsweise die Buchkritik „Kompetenter Umgang mit analogischen Redeformen“ von STEKELER-WEITHOFER (2008), die Rezension von Christian THIES (siehe oben, Fußnote 9) sowie seine zuvor entstandene Sammelrezension „Anthropologie heute (1. Teil). Ein Literaturbericht“ (2009). Thies bezieht sich dabei in Anbetracht der „Renaissance der philosophischen Anthropologie“ (Thies, „Anthropologie heute“, S. 183) der letzten zwei bis drei Jahrzehnte auf verschiedene Autoren, u.a. auf Hans Blumenberg und Tugendhat als „zwei neue Anthropologen“ (ebd., S. 185; siehe bes. S. 185-188). Diese beiden seien „berühmte deutsche Philosophen, die man bislang nicht mit dieser Disziplin in Verbindung brachte“ und die „sich in spät oder posthum veröffentlichten Werken zur Anthropologie bekannt“ haben (ebd., S. 184).

(u.a. *AsM*, S. 87; S. 90) der intellektuellen Redlichkeit verstanden werden kann: „Sichübersichselbstklarwerdenwollen“ (*AsM*, S. 86); „sich selbst durchsichtig werden wollen“ (ebd., S. 87); „wie man sich selbst (individuell und kollektiv) versteht“ (ebd., S. 88); „Klarheit über sich selbst“ (ebd.); oder „Rechenschaft-geben-Können“ (ebd.). Hier wird rasch ersichtlich, dass damit, wie schon mehrfach angedeutet, ein anderer Aspekt im Zentrum steht, als es in *EuM* der Fall war, der weniger mit Tätigkeiten zu tun hat, als mit Erkenntnis, Meinungen und Begründen, und damit in mancherlei Hinsicht an *Wb* angeknüpft werden kann, freilich ohne den spezifisch Husserlschen oder Heideggerschen Kontext. Zugleich geht Tugendhat rückblickend und vergleichend auf seine früheren Versuche ein, sodass sich mit diesem Text der umfassendste Text zu verschiedenen Facetten der intellektuellen Redlichkeit sowie eine Zusammenstellung von v.a. drei in Frage kommenden Motiven ergibt.

Methodische Vorbemerkung – Rekurs auf den Sprachgebrauch

Tugendhat beginnt seinen Text gewissermaßen mit einem relativierenden Hinweis, der seine Unsicherheiten in Bezug auf den Begriff zum Ausdruck bringen soll.

„Ich weiß nicht einmal, ob 'intellektuelle Redlichkeit' der beste Ausdruck für das ist, was ich hier erörtern will.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 85)

Ein paar Zeilen weiter, sowie auch an etwas späterer Stelle (*AsM*, S. 87), wie auch in zahlreichen anderen Texten, weist Tugendhat darauf hin, dass es auch weniger auf das Wort ankomme, als auf die Sache, das Phänomen. Auf diesen ersten Satz folgt daher durchaus passend ein – der eigentlichen Behandlung der intellektuellen Redlichkeit vorangestellter – methodischer Absatz, der ein – Tugendhats – Verständnis von Philosophie¹³⁷, nämlich sprachanalytischer Philosophie, wiedergibt:

„Wir sind es selbst, sagte er [Erg. Leyrer: Wittgenstein], die den Ausdrücken Bedeutung geben, und worauf es ankommt, ist, sich von den Zweideutigkeiten und Verschwommenheiten des faktischen Sprachgebrauchs nicht irreführen zu lassen. Nach meiner Meinung hat ein Philosoph es mit der Aufklärung nicht von Worten, sondern von zentralen anthropologischen Haltungen und Einstellungen zu tun, und *eine* Maxime, an die er sich dabei halten sollte, ist die soeben genannte von Wittgenstein, und *wenn* man 'sprachanalytisch' in *diesem* Sinn versteht, ist in meinen Augen jemand, der nicht in diesem Sinn sprachanalytisch philosophiert, eigentlich gar kein Philosoph.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 85)

¹³⁷ Siehe grundlegend *Vsa* und beispielsweise „Überlegungen zur Methode“ (1989, auch in *PhA*): demnach besteht die philosophische „Klärung der Begriffe in einer Erklärung der Verwendung sprachlicher Ausdrücke“ („Überlegungen zur Methode“, *PhA*, S. 265), und zwar „Begriffe, die ins Ganze unseres Verstehens gehören“ (ebd., S. 261). Siehe auch oben, Fußnote 5.

Mit diesem an Wittgenstein¹³⁸ angelehnten Leitgedanken, mit dieser „Maxime“¹³⁹ weist Tugendhat gegen „ein verbreitetes Mißverständnis“ bzw. den gängigen „Mythos“ (*AsM*, S. 85) darauf hin, dass sprachanalytisches Philosophieren nicht per se und in jedem Fall eine – schlicht oder falsch verstandene – „ordinary language philosophy“ sein müsse mit „Orientierung am faktischen Sprachgebrauch“ samt seiner „Zweideutigkeiten und Verschwommenheiten“ (ebd.). Oder anders formuliert, der faktische Sprachgebrauch müsse gerade erst kritisch hinterfragt und beleuchtet werden, um zur Aufklärung von Phänomenen, die den Menschen und das Menschsein betreffen, etwas beitragen zu können.

Zur Einführung in das Thema und zum Vergleich, wie es und der „nicht sehr alt[e]“ Ausdruck (*AsM*, S. 85) in der Philosophiegeschichte – auch – gesehen und behandelt wurden, wählt Tugendhat die Auseinandersetzung damit durch Friedrich Nietzsche und Max Weber.

„Max Weber verwendete, in seinem Vortrag 'Wissenschaft als Beruf', die Variante 'intellektuelle Rechtschaffenheit', und Nietzsche redete meist einfach von 'unserer Redlichkeit' – 'unserer', d.h. der der 'freien Geister' (*Morgenröte*, Vorrede § 4; *Fröhliche Wissenschaft* § 344).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 85f.)

Nietzsche hatte Tugendhat ja bereits in *EuM* – und *Wb* – herangezogen (*EuM*, S. 79; 80; 85), wenn auch in knapper Weise und in Bezug v.a. auf zwei Aspekte: den „Willen zur Wahrheit“ sowie intellektuelle Redlichkeit als moralische Tugend und damit andeutungsweise das Motivationsproblem als Wertfrage. Es fällt – vielleicht – auf, dass Tugendhat sowohl in *EuM* wie auch in *AsM* und *Wb* in den ersten Passagen Nietzsche nennt. In *AsM* ist jedenfalls die Auseinandersetzung mit Nietzsche ausführlicher und umfasst mehr Aspekte als in *EuM*. Max Weber, sofern ich nichts übersehen habe, kommt als Bezug sozusagen neu dazu. Es sind damit Beispiele aus dem vorhin genannten – wenn auch nicht umgangssprachlichen, sondern philosophischen bzw. wissenschaftlichen – faktischen und „üblichen Sprachgebrauch“ (*AsM*, S. 87). Der methodische Hinweis dient daher durchaus als Überleitung zu dem und Rechtfertigung des Rekurses auf zwei frühere Thematisierungen des Phänomens. Diese beiden Konzeptionen bieten sozusagen brauchbare Anknüpfungspunkte für Tugendhats Auseinandersetzung und für

138 Der Einfluss Wittgensteins auf Tugendhats Schaffen und Denken wird in dieser Arbeit, so fürchte ich, kaum sichtbar – wie so viele Aspekte an Tugendhat –, und soll an dieser Stelle daher zumindest Erwähnung finden.

139 Tugendhat äußert sich nicht weiter zum Begriff der Maxime. Ob er damit auf ein bestimmtes Konzept zurückgreift, lässt sich daher nicht gesichert klären. Er dürfte ihn in einer allgemeinen Bedeutung verwenden, im Sinn einer „handlungsleitenden Regel“ (Artikel „Maxime“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Ritter und Gründer, Sp. 943). Ob damit auch eine „[praktisch-] moralische Bedeutung“ (ebd., Sp. 941) impliziert sein soll, sei dahingestellt. Neben dem Vorkommen im obigen Zitat verwendet Tugendhat den Begriff in *AsM* noch zweimal, auf S. 108f.: einmal in Form der „Maxime, nur begründete Meinungen haben zu wollen“ (*AsM*, S. 108), und einmal als „Maxime der intellektuellen Redlichkeit“ in Form des sich-Einlassens „auf eine Dynamik des Klärens und Begründens“ (*AsM*, S. 108). In *EuM* verwendete Tugendhat den Begriff einmal, auf S. 80: „die Maxime der intellektuellen Redlichkeit“ sei „gerade ihrerseits auf die Moral anwendbar.“

die Einführung in das Thema. Sie sind aber aus verschiedenen Gründen, die Tugendhat im Folgenden andeutet, auch unzureichend gewesen und bieten damit Gelegenheit für einen genaueren, vertiefenden Blick und andere mögliche Deutungen. Im Folgenden möchte ich also Tugendhats Verweisen auf diese beiden Philosophen nachgehen und ergänzen.

Ein erster Exkurs zu Max Weber: „Sich-Rechenschaft-Geben“

Max Weber spricht oder schreibt in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“¹⁴⁰ [„Wissenschaft“] (1919) von „intellektuelle[r] Rechtschaffenheit“ (Weber, „Wissenschaft“ S. 601), der „schlichten intellektuellen Rechtschaffenheitspflicht“ (ebd., S. 613) bzw. „schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit“ (ebd.). Weber führt diese Begriffe zunächst als etwas zu Forderndes ein, als eine Pflicht, die von einem Wissenschaftler als akademischer Lehrer (der zweifach qualifiziert sein sollte: als Lehrer und als Gelehrter bzw. Forscher) verlangt werden kann und wohl auch soll oder gar muss.

„Nun kann man niemandem wissenschaftlich vordemonstrieren, was seine Pflicht als akademischer Lehrer sei. Verlangen kann man von ihm nur die intellektuelle Rechtschaffenheit: einzusehen, daß Tatsachenfeststellung, Feststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte oder der inneren Struktur von Kulturgütern einerseits, und andererseits die Beantwortung der Frage nach dem Wert der Kultur und ihrer einzelnen Inhalte und danach: wie man innerhalb der Kulturgemeinschaft und der politischen Verbände handeln solle, – daß dies beides ganz und gar heterogene Probleme sind. Fragt er dann weiter, warum er nicht beide im Hörsaal behandeln solle, so ist darauf zu antworten: weil der Prophet und der Demagoge nicht auf das Katheder eines Hörsaals gehören.“ (Weber, „Wissenschaft“, *Gesammelte Aufsätze*, S. 601f.)

Die „intellektuelle Rechtschaffenheit“ bestehe demnach im Differenzierenkönnen – und vor allem in der Einsicht und im Vollzug dieser Differenz gegenüber Studierenden – zwischen „Tatsachenfeststellung“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 601) einerseits und deren Bewertung bzw. Wertfragen und praktischen Fragen andererseits. „Subjektive Sympathie“ (ebd., S. 602), „Parteimeinung“ (ebd., S. 603), „praktisch-politische Stellungnahme“ (ebd., S. 601) bzw. das „Aufdrängen[s]“ (ebd., S. 603) solcher haben nach Weber nichts im Hörsaal verloren. Und wir bleiben gewissermaßen im „Hörsaal-“ und „Kathederszenario“ (Leyrer) auch bei einem weiteren Aspekt, den Tugendhat bei Weber hervorhebt, auch wenn dieser „pädagogische“ Kontext in Tugendhats Darstellung meines Erachtens nach nicht ersichtlich wird:

¹⁴⁰ Ich zitiere Weber nach der 3. Auflage der *Gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 582-613; die Seitenangaben sind identisch mit der von Tugendhat zitierten 4. Auflage, ebenso mit späteren Auflagen. Erstmals ist der Text 1922 erschienen, herausgegeben von Marianne Weber. Es ist ein faszinierender Text, der beinahe 100 Jahre nach seiner Entstehung in manchen Punkten wenig an Aktualität verloren hat, bzw. mitunter sogar mehr zutrifft denn je. Es wäre vielleicht sinnvoll, die Lektüre dieses Textes jedem nahezulegen, der sich um eine Stelle an einer Universität bzw. im „wissenschaftlichen Betrieb“ bemüht.

„Weber, so sehr er betont, daß wir uns zwischen den 'verschiedenen Wertordnungen der Welt', die nach seiner Meinung 'in unlöslichem Kampf untereinander stehen' (a.a.O., S. 603), entscheiden müssen, meint doch, daß man gerade dabei die 'Pflicht' habe, 'sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns' (S. 608). Das ist also ein Wert, der noch diesseits der entgegengesetzten Wertordnungen zu stehen scheint, aber was für ein Motiv man hat, sich unter diese 'Pflicht' zu stellen (anders formuliert: worin der Wert der 'schlichten intellektuellen Rechtschaffenheit' (S. 613) besteht), darüber hat er, soweit ich sehe, nichts gesagt.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 86)

Tugendhat hebt an Weber das „Sich-Rechenschaft-Geben“ (*AsM*, S. 86) hervor. Ich möchte diesen von Tugendhat zitierten Textstellen, besonders dem Aspekt der Wertordnungen und Stellungnahmen, nochmals in Webers Text direkt nachgehen:

„Die Unmöglichkeit 'wissenschaftlicher' Vertretung von praktischen Stellungnahmen [...] folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen.“ (Weber, „Wissenschaft“, *Gesammelte Aufsätze*, S. 603)

In der „Wissenschaft als Beruf“, also im Hörsaal gegenüber Studierenden, sollen akademische Lehrer und Wissenschaftler in Ausübung dieses – dieser Berufung – keine persönlichen Stellungnahmen, Wertungen und Werturteile aufdrängen¹⁴¹, schon gar nicht durch Suggestion. Dies wäre auch „sinnlos“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 603) angesichts konkurrierender bzw. unvereinbarer „Wertordnungen“ (ebd.). „Für sich selber“ (Leyrer) und persönlich haben aber natürlich auch und vielleicht besonders Lehrer und Wissenschaftler einerseits die „Pflicht“, sich zu entscheiden bezüglich der „Wertordnungen“ (ebd.), aber darüber hinaus v.a. „sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn“ des „eigenen Tuns“ (ebd., S. 608) und um das „Worumwillen“ (*Wb*, S. 316). Das ist jener Aspekt, auf den Tugendhat in *AsM* verweist. Weber habe für diese Pflicht sich selbst gegenüber kein Motiv genannt – oder „anders formuliert“, die Frage, „worin der Wert der 'schlichten intellektuellen Rechtschaffenheit'“ bestehe (*AsM*, S. 86), nicht beantwortet¹⁴², anders als Nietzsche. Ich bin jedoch durchaus der Meinung, dass sich zumindest motivationale Ansätze sehr wohl auch bei Weber finden lassen, sogar von Tugendhat selbst (siehe unten S. 96f. und 104).

Bei der Frage nach dem Sinn und Wert von Wissenschaft als Beruf und bei der Überlegung,

141 Zu seiner These der „Wertfreiheit“ bzw. „Werturteilsfreiheit“ der (empirischen) Wissenschaften siehe auch Weber, „Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904), sowie ders., „Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ (1918), beide in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Auf die daran anschließenden Probleme und Diskussionen werde ich hier nicht weiter eingehen. Siehe einführend dazu beispielsweise den Artikel „Werturteil; Werturteilsstreit“, in: Ritter, Gründer, Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, Sp. 614-622.

142 Es sei dabei an den Zusammenhang erinnert, in dem Weber die „intellektuelle Rechtschaffenheit“ thematisiert und an das „Hauptthema“ des Vortrags.

welchen positiven Beitrag Wissenschaft, besonders Philosophie und „die dem Wesen nach philosophischen prinzipiellen Erörterungen der Einzeldisziplinen“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 608) „für das praktische und persönliche 'Leben'“ (ebd., S. 607) leisten können, bewegt sich Weber in die für Tugendhat relevante, von ihm betonte Richtung:

„Und damit erst gelangen wir zu der letzten Leistung, welche die Wissenschaft als solche im Dienste der Klarheit vollbringen kann, und zugleich zu ihren Grenzen: wir können – und sollen – Ihnen [den Studierenden, Anm. Leyrer] auch sagen: die und die praktische Stellungnahme läßt sich mit innerer Konsequenz und also: Ehrlichkeit ihrem Sinn nach ableiten aus der und der letzten weltanschauungsmäßigen Grundposition [...] Wir können so, wenn wir unsere Sache verstehen (was hier einmal vorausgesetzt werden muß), den Einzelnen nötigen, oder wenigstens ihm dabei helfen, sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns. Es scheint mir das nicht so sehr wenig zu sein, auch für das rein persönliche Leben.“ (Weber, „Wissenschaft“, *Gesammelte Aufsätze*, S. 608).

Lehrer bzw. Wissenschaftler sollen (siehe das Wort „Dienst“) anderen „zur Klarheit“ „verhelfen“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 607), zu „Verantwortungsgefühl“ und „Rechenschaft“ sich selbst gegenüber betreffend „den letzten Sinn seines eigenen Tuns“ und die „letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben“ (ebd., S. 608); sie sollen dazu ermuntern, wenn nicht sogar dazu „nötigen“ (ebd.). Diese Klarheit ist notwendig, um „mit innerer Konsequenz“ und „Ehrlichkeit“, oder auch begründeterweise, um an Tugendhat zu erinnern, zu einzelnen Wertungen, Stellungnahmen und Entscheidungen gelangen zu können.

Diesen, wie ich meine, gesellschaftlichen bzw. pädagogischen oder auch „sittlichen“ Aspekt¹⁴³ – oder zumindest den „Hörsaal- und Kathederkontext“ – läßt Tugendhat jedoch zumindest in seiner ersten Darstellung von Weber weg. Zu Unrecht und verfälschend, meiner Ansicht nach, denn er kommt auch bei den beiden anderen expliziten Erwähnungen der „intellektuellen Rechtschaffenheit“ bei Weber vor bzw. bestimmt ja überhaupt den ganzen Text von „Wissenschaft als Beruf“.

„Denn ein solches Opfer des Intellekts zugunsten einer bedingungslosen religiösen Hingabe ist sittlich immerhin doch etwas anderes als jene Umgehung der schlichten intellektuellen Rechtschaffenheitspflicht, die eintritt, wenn man sich selbst nicht klar zu werden den Mut hat über die eigene letzte Stellungnahme, sondern diese Pflicht durch schwächliche Relativierung sich erleichtert. Und mir steht sie auch höher als jene Kathederprophetie, die sich darüber nicht klar ist, daß innerhalb der Räume des Hörsaals nun einmal keine andere Tugend gilt als eben: schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit.“ (Weber, „Wissenschaft“, *Gesammelte Aufsätze*, S. 612f.)

143 Weber schreibt, Lehrer stünden „im Dienst 'sittlicher' Mächte“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 608).

Weber schreibt also mehrfach von Pflicht: einerseits von der eben genannten und von Tugendhat als gefordert (siehe *AsM*, S. 87) hervorgehobenen Pflicht zur Klärung und zur Rechenschaft sich selbst gegenüber; andererseits aber auch von der zuvor genannten, in gewisser Weise darauf aufbauenden Pflicht anderen – Studierenden – gegenüber in der Tätigkeit als Lehrer im akademischen Betrieb, in der „Wissenschaft als Beruf“, die damit als pädagogische, soziale (mitmenschliche), wenn nicht sogar – in einem allgemeinen Sinn – moralische („sittliche“) Angelegenheit bezeichnet werden kann. Auch an früherer Stelle bringt Weber die „intellektuelle Leistung“, Schülern „unbequeme Tatsachen anerkennen zu lehren“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 603) in Verbindung mit einer sittlichen – und im Grunde selbstverständlichen – Leistung. Und Tugendhat selber findet an späterer Stelle von *AsM* gewissermaßen doch einen Ansatzpunkt zur Beantwortung der Motivationsfrage bei Weber, um das hier vorwegzunehmen:

„Es liegt auch offenbar auf der Linie der Gedanken von Max Weber, das Motiv zur intellektuellen Redlichkeit als eine Form von (nichtmoralischer) Verantwortung zu verstehen“ (Tugendhat, *AsM*, S. 92)

Das Motiv der Verantwortung wird Tugendhat im Laufe seines Textes zum allgemeineren sozialen Motiv dazu zählen. Tugendhat bezieht sich noch an mehreren späteren Stellen auf Weber, u.a. mit Blick auf sein Konzept der „Entzauberung der Welt“ (*AsM*, S. 93, siehe unten S. 140f.).

Ein weiterer Exkurs: Friedrich Nietzsche und der „Wert der Wahrheitsfrage“

Nun möchte ich aber wieder einen Schritt zurückgehen an den Beginn der „Retraktationen“ in *AsM*, S. 85f. und nachsehen, in welcher Weise Nietzsche für „unser“ Thema relevant ist und in welcher Weise Nietzsche laut Tugendhat von „unserer Redlichkeit“ bzw. der „der freien Geister“ schreibt¹⁴⁴. Neben diesen Begriffen bezieht sich Tugendhat auf Nietzsche in *AsM* v.a. auch in Bezug auf „Wahrheit“ (*AsM*, S. 86; 93; 98), den „Wert der Wahrheitsfrage“ (*AsM*, S. 86), das „Motiv“ zur Wahrheitsfrage (*AsM*, S. 89; 92) sowie den „Wert der Wahrheit“ (*AsM*, S. 87). Den Exkurs auf Nietzsche bin ich zudem ja schon schuldig, da ich ihn im Zuge der Auseinandersetzung mit *EuM* ausgespart hatte (siehe oben S. 34f.). Tugendhat verweist, wie schon in *EuM*, S. 80, im zweiten Absatz auf § 4 der Vorrede in der „Morgenröte“ sowie auf § 344 in „Fröhliche Wissenschaft“ (letzteren Textabschnitt nennt Tugendhat auch auf *AsM*, S. 99).

¹⁴⁴ Ich zitiere Nietzsche wie folgt: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. „Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile“ („Morgenröte“), deren Vorrede erst in der neuen Ausgabe 1887 aufgenommen wurde, und „Die Fröhliche Wissenschaft“ („Fröhliche Wissenschaft“, 1882) befinden sich beide in *KSA* 3. „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ („Jenseits“, 1886) ist in *KSA* 5 abgedruckt.

Dabei sah ich mich mit einer Schwierigkeit konfrontiert: offen gestanden habe ich in keinem der beiden angeführten Textpassagen die von Tugendhat genannten Begriffe („unsere Redlichkeit“ bzw. „der freien Geister“) gefunden. Stattdessen wurde ich in „Jenseits“ fündig, und zwar zumindest in § 227 und § 230, wobei Tugendhat letzteren Paragraphen etwas später auf *AsM*, S. 86 ebenfalls nennt (ebenso wie § 1). In § 344 von „Fröhliche Wissenschaft“ fand ich hingegen jenen in *EuM* genannten Ausdruck, den „Willen zur Wahrheit“ (ebenso in den ersten Paragraphen von „Jenseits“), und Andeutungen zur Moral; in § 4 der Vorrede zu „Morgenröte“ schließlich Äußerungen zur Moral und zum Gewissen. Es ließen sich aber ebenso gut zahlreiche andere Textpassagen anführen. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche ist meines Erachtens nach schwieriger als jene mit Max Weber, da mir die Frage nach dem Wahrheitswert, dem Willen zur Wahrheit und der Redlichkeit komplexer und in unterschiedlicheren Facetten in sein umfassendes Werk eingebettet zu sein scheint¹⁴⁵. Tugendhat selber weist auf die Komplexität des Problems „von Wahrheit und Unwahrheit bei Nietzsche“ (*AsM*, S. 86) hin. Auf etwaige weitere relevante oder ähnliche Begriffe wie „intellektuales“ bzw. „intellektuelles Gewissen“ oder den Zusammenhang zur „Gerechtigkeit“ kann ich hier also nicht weiter eingehen. Ich beschränke mich auf die Aspekte, auf die Tugendhat Bezug nimmt und die mir für seinen Zusammenhang besonders relevant erscheinen.

„Nietzsche hingegen [Erg. Leyrer: im Gegensatz zu Weber] hat diese Frage – die Frage nach dem 'Wert der Wahrheitsfrage' – ausdrücklich gestellt und sie auf eine sehr eindeutige, aber doch wohl fragwürdige Weise mit der Erklärung beantwortet, die innere Wahrhaftigkeit sei ein Gebot der Moral und speziell der christlichen Moral (a.a.O.). [...] seine Erklärung, das Sichübersichselbstklarwerdenwollen – die eigenen und die gemeinsamen Vorurteile zu hinterfragen – folge aus der Moral, ist schon für das immanente Selbstverständnis Nietzsches wenig überzeugend, weil dieses Hinterfragen für sein Selbstverständnis als 'freier Geist' auch maßgebend geblieben ist, nachdem er die christliche Moral verworfen hat (aber vgl. die §§ 1ff. und 230 von *Jenseits von Gut und Böse*).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 86)

145 Diese Komplexität zeigt sich meines Erachtens nach auch schon daran, dass unterschiedliche Autoren durchaus unterschiedliche Textpassagen bei Nietzsche in Bezug auf die Thematik der Redlichkeit sowie verwandte Begriffe nennen. Einige Hinweise ziehen sich mehrfach durch, beispielsweise § 227 von „Jenseits“, § 335 der „Fröhlichen Wissenschaft“ und § 456 der „Morgnröte“ – Tugendhat nennt keinen dieser drei Paragraphen. Andere Textverweise erscheinen nur vereinzelt bei dem einen oder anderen. Es ist also nicht so einfach, auf die „Paradestelle(-n)“ zu verweisen, und eine Zusammenstellung und Interpretation aller relevanten Passagen würde einer eigenen Arbeit bedürfen.

Zur Einführung siehe beispielsweise den Eintrag „Redlichkeit, intellektuelle“ von Gerd-Günther GRAU, in: H. Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (2000); ausführlicher ders., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche* (1958); ders., *Kritik des absoluten Anspruchs: Nietzsche – Kierkegaard – Kant* (1993); Karl JASPERS, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936) – darin v.a. das Kapitel „Die Leidenschaft grenzenlosen Wahrheitswillens“; Jean-Luc NANCY, „Unsre Redlichkeit!“ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche)“ (2003) – zugegebenermaßen ein für mich schwer verständlicher Text.

Tugendhat konzentriert sich v.a. auf das von Nietzsche genannte bzw. ihm zuzuschreibende Motiv für intellektuelle Redlichkeit (sowie die bei ihm verwandten Konzepte): das moralische Motiv, das er jedoch für fragwürdig hält. Ein weiteres Motiv sieht er an späterer Stelle (*AsM*, S. 99) bei Nietzsche (konkret in § 344 von „Fröhliche Wissenschaft“) nur knapp erwähnt, nämlich ein pragmatisches Motiv. Dieses wird sich jedoch in gewisser Weise als weniger problematisch und erklärungsbedürftig, zugleich aber auch weniger die Kernprobleme betreffend, erweisen als andere Motive. Ein zweiter Aspekt, den Tugendhat an Nietzsche und im weiteren Verlauf von *AsM* betont, ist jener, dass es bei der intellektuellen Redlichkeit, bei „innerer Wahrhaftigkeit“ und dem „Willen zur Wahrheit“ (den Tugendhat in *AsM* gar nicht nennt) vor allem um das Selbstverständnis und Selbstverhältnis zu den eigenen Werten und der eigenen (Handlungs-) Situation geht.

Die im Folgenden von mir gebrachten – teilweise längeren – Textstellen Nietzsches sollen einen Blick auf den Gestus und Stil Nietzsches werfen, und nicht im Detail interpretiert werden, aus den oben genannten Gründen¹⁴⁶.

In „Jenseits“ (1886) schreibt Nietzsche mehrfach von „unsre[r] Redlichkeit“ (Nietzsche, „Jenseits“, S. 162 und 163) sowie der „der freien Geister“¹⁴⁷ – jenen von Tugendhat genannten Begriffen –, und zwar im Siebenten Hauptstück namens „unsere Tugenden“. Paragraph 277 beginnt und endet gleichermaßen unvermittelt.

„Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister – nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in u n s r e r Tugend, die allein uns übrig blieb, zu 'vervollkommen': mag ihr Glanz einmal wie ein vergoldetes blaues spöttisches Abendlicht über dieser alternden Cultur und ihrem dumpfen düsteren Ernste liegen bleiben! Und wenn dennoch unsre Redlichkeit eines Tages müde wird und seufzt und die Glieder streckt und uns zu hart findet und es besser, leichter, zärtlicher haben möchte, gleich einem angenehmen Laster: bleiben wir h a r t , wir letzten Stoiker! und schicken wir ihr zu Hülfe, was wir nur an Teufelei in uns haben – [...] – kommen wir unserm „Gotte“ mit allen unsern 'Teufeln' zu Hülfe! [...] Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! [...]“ (Nietzsche, „Jenseits“, *KSA* 5, S. 162f.)

Redlichkeit ist offenbar eine Tugend, noch dazu eine besondere, die aber in einer gewissen Ambivalenz auch viel abverlangt von den Menschen als „freien Geister[n]“ und sogar in Gefahr

146 Mir ist die Fragwürdigkeit und Kritisierbarkeit dieser Vorgehensweise, d.h. dieser losen und nahezu unkommentierten Zitate bewusst. Mehr vermag ich im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht zu leisten und erscheint mir auch nicht notwendig.

147 Die Begriffe der „Redlichkeit“ und der „freien Geister“ kommen in unterschiedlichen Varianten auch schon an früheren Stellen von „Jenseits“ vor, letzterer u.a. im Zweiten Hauptstück, betitelt mit „der freie Geist“: „wir freien Geister“ (teilweise mit Anführungszeichen), „sie freie, sehr freie Geister“, „ihr freien Geister“, „diese fälschlich genannten 'freien Geister'“ oder auch „die mittheilsamsten Geister“ (siehe besonders § 44).

steht, zu kippen in „Dummheit“ (Nietzsche, „Jenseits“, S. 163).

Wenig später in Paragraph 230 beschreibt Nietzsche zwei Tendenzen „Triebe“ bzw. Formen von „Willen“ des „Geistes“: hin „auf das Gefühl des Wachstums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft“, als auch „zur Unwissenheit, zur willkürlichen Abschliessung“ (ebd., S. 167).

„Insgleichen gehört hierher der gelegentliche Wille des Geistes, sich täuschen zu lassen, vielleicht mit einer muthwilligen Ahnung davon, dass es so und so nicht steht, dass man es so und so eben nur gelten lässt, eine Lust an aller Unsicherheit und Mehrdeutigkeit, [...] ein Selbstgenuss an der Willkürlichkeit aller dieser Machtäusserungen. Endlich gehört hierher jene nicht unbedenkliche Bereitwilligkeit des Geistes, andere Geister zu täuschen und sich vor ihnen zu verstellen, jener beständige Druck und Drang einer schaffenden, bildenden, wandelfähigen Kraft [...] Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche [...] wirkt jener sublimen Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks, welche jeder tapfere Denker bei sich anerkennen wird [...]“ (Nietzsche, „Jenseits“, KSA 5, S. 168)

Die Thematik des Täuschens und Getäuschtwerdens, sowie der „Wille zur Wahrheit“ sind auch in § 1ff. von „Jenseits“ (ebenso wie der „Wille zur Täuschung“; Nietzsche, „Jenseits“, u.a. S. 16) sowie in § 344 von „Fröhliche Wissenschaft“ (1882) zu finden, betitelt oder beginnend mit „Inwiefern auch wir noch fromm sind“. Über die „Frage, ob Wahrheit noth thue“ (Nietzsche, „Fröhliche Wissenschaft“, S. 575), gelangt Nietzsche dort zum „unbedingte[n] Wille[n] zur Wahrheit“ (ebd.), im Weiteren zur Moral und zu ihrer Wurzel im christlichen Glauben:

„[...] Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretirt werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung 'ich will nicht täuschen' auch den einzelnen Fall 'ich will mich nicht täuschen' einbegreift. Aber warum nicht täuschen? Aber warum nicht sich täuschen lassen? — Man bemerke, dass die Gründe für das Erstere auf einem ganz andern Bereiche liegen als die für das Zweite: man will sich nicht täuschen lassen, unter der Annahme, dass es schädlich, gefährlich, verhängnissvoll ist, getäuscht zu werden, — in diesem Sinne wäre Wissenschaft eine lange Klugheit, eine Vorsicht, eine Nützlichkeit, gegen die man aber billigerweise einwenden dürfte: wie? ist wirklich das Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen weniger schädlich, weniger gefährlich, weniger verhängnissvoll: Was wisst ihr von vornherein vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der grössere Vortheil auf Seiten des Unbedingt-Misstrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist? [...] Also — kann der Glaube an die Wissenschaft, der nun einmal unbestreitbar da ist, nicht aus einem solchen Nützlichkeits-Calcul seinen Ursprung genommen haben, sondern vielmehr trotzdem, dass ihm die Unnützlichkeits- und Gefährlichkeit des 'Willens zur Wahrheit', der 'Wahrheit um jeden Preis' fortwährend

bewiesen wird. 'Um jeden Preis': oh wir verstehen das gut genug, wenn wir erst einen Glauben nach dem andern auf diesem Altare dargebracht und abgeschlachtet haben! — Folglich bedeutet 'Wille zur Wahrheit' nicht 'ich will mich nicht täuschen lassen', sondern — es bleibt keine Wahl — 'ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht': — und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral.“ (Nietzsche, „Fröhliche Wissenschaft“, *KSA* 3, S. 575f.)

Tugendhat kritisiert Nietzsches „unbestimmte Rede von 'Wahrheit'“ und seinen leichtfertigen, trickreichen, verallgemeinernden Übergang „von dem Gebot, nicht zu täuschen (nicht zu lügen), zu dem Gebot, sich nicht selbst zu täuschen“ (*AsM*, S. 98), der das moralische Motiv bzw. die intellektuelle Redlichkeit als moralisches Gebot erklären und untermauern soll.

Der „Wert der Selbsterkenntnis“ – „sich selbst durchsichtig werden“

Nach und mit diesen Verweisen auf Weber und Nietzsche ist festzuhalten, worum es – bislang – bei dieser Klärung, bei der Rechenschaftsgabe sich selbst gegenüber und bei der Wahrheitsfrage bzw. dem „Wert der Wahrheit“ geht – und worum nicht:

„[...] es geht nicht um Wahrheit oder Begründung oder Klärung im allgemeinen. Daß wir ein Motiv haben, in epistemisch-technischen Fragen nach der Wahrheit zu fragen und klar zu denken, erscheint unproblematisch und selbstverständlich. [...] In allen technischen, zweckrationalen Zusammenhängen ist also das Motiv, die Dinge richtig zu sehen, offensichtlich.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 86f.)

Menschen haben – in den meisten Fällen zumindest – ein – großteils pragmatisches – Interesse an Wahrheit und der Wirklichkeit, „um sie unseren Wünschen gemäß verändern zu können.“ (*AsM*, S. 87)¹⁴⁸. Auch an späterer Stelle (ebd., S. 95ff.) geht Tugendhat noch einmal darauf ein, und ähnliches war bei *Wb* schon Thema. Was hier zur Debatte steht, ist nicht allgemeine „Wissenserweiterung“ (ebd., S. 96) oder der Entdeckungsdrang eines Forschers. Bei der intellektuellen Redlichkeit – zumindest in einer bestimmten Form und auch in den verwandten Entwürfen bei Nietzsche oder Weber – geht es um das Verhältnis zu einem bestimmten Aspekt von Wahrheit bzw. einer bestimmten Art von – reflexivem – Wissen, die bzw. das mit einem selbst zu tun hat: um „Selbsterkenntnis“ (ebd., S. 89) und ihren Wert. Die intellektuelle Redlichkeit betrifft das eigene „Selbstverständnis“ (ebd., S. 87); die Meinungen, die man über sich, seine Werte und sein Tun (siehe Weber) hat – individuell wie kollektiv, wie Tugendhat mehrfach betont (*AsM*, S. 87; 88; 89; 93; 101; vgl. S. 103; 105; 109; vgl. *EuM*, S. 83). Sie ist

¹⁴⁸ Vgl. unten S. 110ff. zu Gosepath, sowie einem der früheren Versuche zur intellektuellen Redlichkeit, einem nicht mehr vorhandenen Vortrag aus den 1990er-Jahren.

eine Haltung zum „sich selbst durchsichtig werden“ (*AsM*, S. 87, vgl. *Wb*, u.a. S. 309).

„Was haben wir als wollende und zugleich rationale Wesen für ein Motiv, nicht nur die Wirklichkeit erkennen zu wollen, wie sie ist, sondern auch uns selbst in unseren Meinungen über uns und unsere Werte durchsichtig zu werden?“ (Tugendhat, *AsM*, S. 87)

Tugendhat „streut“ hier sozusagen zwei der anthropologischen Bestimmungen ein, die er u.a. in *EuM* ausführlicher – unter dem Begriff „ich-Sager“ – sowie in den ersten beiden Texten in *AsM*¹⁴⁹ behandelt hat: Menschen sind wesentlich (deliberativ) wollende und rationale Wesen. Die Frage, die Tugendhat beschäftigt und plagt, ist jene nach dem Motiv zu dieser besonderen Haltung, „nach Wahrheit, Begründung, Klärung“ (*AsM*, S. 87) in Bezug auf sich selbst, also auf die eigenen „Wünsche und Werte“ (ebd.) zu fragen. Denn die „Gegenseite“ (Leyrer) in Form von Vorurteilen, Selbsttäuschung und Undurchsichtigkeit scheint um einiges „naheliegender“, „verständlicher“ (sinngemäß ebd.), vielleicht damit gewissermaßen auch stärker zu sein.

„[...] dieses Motiv läßt sich nur als Gegenmotiv verstehen, als Motiv gegen das näherliegende Motiv, sich nicht in Frage zu stellen, an seinen Selbstinterpretationen festzuhalten.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 87)

An späterer Stelle (*AsM*, S. 91) wird sich Tugendhat hierauf als die „zweiseitige Motivation“ beziehen. Die Motivationsfrage wird hier also noch nicht beantwortet, sondern nur genannt. Auch auf die Gegenmotivation werden wir noch einige Male stoßen. Hingegen kann Tugendhat an dieser (frühen) Stelle die intellektuelle Redlichkeit – zumindest in einer wesentlichen, wenn nicht sogar ihrer „zentrale[n]“ (*AsM*, S. 87) Nuance – zwischen-resümierend als „eine bestimmte Haltung“ (ebd.) bezeichnen, die von Weber zumindest gefordert wurde und von Nietzsche zudem mit Blick auf die Motivationsfrage thematisiert wurde (ebd.).

Offenbar gibt es aber auch noch zumindest eine andere „Nuance“ des „Wertes der Wahrheit“, die bislang, mit dem Rekurs auf Nietzsche und Weber, noch nicht behandelt wurde, und die Tugendhat als kurzes – und für mich auch durchaus als „zwiespältig“ zu beurteilendes „Zwischenspiel“ – erwähnt.

Doch kein – „echter“ – Fall von intellektueller Redlichkeit: Tätigkeiten gerne um ihrer selbst willen (gut) vollziehen?

Tugendhat weist auf das schon früher angeschnittene (siehe oben S. 60ff.) Phänomen hin, dass Menschen – auch oder immer wieder – Tätigkeiten gerne „desinteressiert“, das heißt „um ihrer selbst willen tun – und gut tun [...] wie z.B. Malen oder Eislaufen“ (*AsM*, S. 88), und dies erlernen und üben. Er bezieht sich hier auch konkret auf *EuM* (jedoch frühere Passagen als die ¹⁴⁹ „Nietzsche und die philosophische Anthropologie“ sowie „Anthropologie als 'erste Philosophie“).

eigentliche zur intellektuellen Redlichkeit), wo er sich ja umfangreich mit dem adverbialen Guten beschäftigt hat und diesem schließlich die zentrale Aufmerksamkeit in der Frage der intellektuellen Redlichkeit in einem erweiterten Sinn gewidmet hat. Die hier in *AsM* genannten Beispiele des Malens und Eislaufens fügen sich schlüssig ein in die dort genannten wie das Tanzen, das Ausüben handwerklicher Fähigkeiten oder den guten Uhrmacher (*EuM*, S. 67f.).

Der Aspekt des „Desinteresses“, also etwas um seiner selbst willen zu tun, kam in *EuM* zwar auch vor, jedoch eher am Rande, d.h. kaum in Bezug auf die intellektuelle Redlichkeit und nur implizit in der „Duplizität des Anerkennens“ (*EuM*, S. 77).

Tugendhat scheint hier in *AsM*, zumindest in dieser Textpassage, also diese zwei Aspekte enger miteinander zu verknüpfen sowie beide zumindest einmal – vorbereitend – in den Blick zu nehmen, da sie, auf je unterschiedliche Weise, zur Beantwortung der Motivationsfrage wesentlich beitragen werden. In dieser frühen Textpassage kommt Tugendhat jedoch vorerst zu einer anderen Beurteilung. Die Auffassung, dass auch das Erkennen als eine solche Art von Tätigkeit angesehen werden kann, hält Tugendhat hier in *AsM* weiterhin durch. In der „kontemplativen, platonisch-aristotelischen Tradition“ (*AsM*, S. 87) seien solche „unwandelbaren“ (ebd., S. 88) Tätigkeiten geschätzt worden, und Aristoteles habe die „Erkenntnis von Wahrheit“ (ebd., S. 87f.) als „höchste und daher glücklichste Form von menschlicher Tätigkeit“ (ebd., S. 88) angesehen. Worauf es Tugendhat hier ankommt, ist darauf hinzuweisen, dass das Wissen um seiner selbst willen, wie in der „reinen Wissenschaft“ (*AsM*, S. 88)¹⁵⁰, kein Fall von intellektueller Redlichkeit ist oder damit nicht in erster Linie zu tun hat – zumindest nicht in einem bestimmten Sinn, wie wir gleich sehen werden (siehe S. 125f.) –, ebenso wenig wie das vorhin angeschnittene praktisch-pragmatische Interesse an Wahrheit und Erkenntnis mit Blick auf Mittel-Zweck-Relationen. Der entscheidende Aspekt, der in beiden Fällen fehlt, ist der selbstreflexive – das „Hinterfragen davon, wie man sich selbst (individuell und kollektiv) versteht“ (*AsM*, S. 88).

Auf Tätigkeiten, die man gerne (und) gut machen möchte, und ob bzw. in welcher Weise die intellektuelle Redlichkeit doch dabei im Spiel ist, kommt Tugendhat an späterer Stelle (*AsM*, S. 99f.) noch einmal zurück, siehe unten S. 126f., zum pragmatischen Motiv.

Dieser „Negativ-Hinweis“ mit Bezug auf die griechische Philosophie und „unwandelbare Tätigkeiten“, die – zumindest allgemein und für sich betrachtet – doch nicht zur intellektuellen Redlichkeit zu zählen sein dürften, dient Tugendhat als Überleitung zu einem anderen ihrer Vertreter, der ganz im Gegenteil geradezu als Inbegriff und „Ideal der intellektuellen Redlichkeit“ (*AsM*, S. 88) angesehen werden kann, anhand dessen Tugendhat eine

150 An etwas späterer Stelle, *AsM* S. 101, weist Tugendhat auf das pragmatische Interesse an Wissenserweiterung hin.

Unterscheidung in zwei „Sinne“ von intellektueller Redlichkeit vornehmen kann, und der auch die Motivationsfrage ein gutes Stück weiter bringt: Sokrates.

Sokrates, das Rechenschaft-Geben und die Frage nach dem „guten Leben“

Sokrates, als dritter wesentlicher „philosophiehistorischer“ Anknüpfungspunkt in diesem einführenden Abschnitt, ist für Tugendhat wichtig, da er zumindest „zwei Haltungen“ bzw. mehrere Aspekte „vereinigt“ (*AsM*, S. 89), die Tugendhat an der intellektuellen Redlichkeit für zentral hält und die in der Frage nach deren Motiv zur Debatte stehen. Zunächst stellt Tugendhat ihn in eine Reihe mit Nietzsche und Weber in Bezug auf das bisher Erörterte.

„Sokrates, so wie Platon ihn darstellt, ging es weder um reine Wissenschaft (vgl. *Phaidon* 96) noch um technisches Wissen (*Apologie* 22), sondern ausschließlich um das, worum es auch Nietzsche und Max Weber ging: Klarheit über sich selbst. Der Ausdruck, der dabei für ihn maßgebend war, war [...] das Rechenschaft-geben-Können.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 88)

Bei Sokrates (in den Texten Platons), also im Griechischen finden sich für das „Rechenschaft-geben-Können“¹⁵¹ (*AsM*, S. 88) die Ausdrücke „*logon didonai*“ (ebd., S. 96) bzw. „*lógon dounai kai dexasthai*“ (*AsM*, S. 89) – „Rede und Antwort stehen zu können [...] Begründen“ (ebd.). Sokrates verkörperte diese Haltung in zweifacher Weise: er forderte und praktizierte die Bereitschaft zum Begründen und zur Selbsterkenntnis¹⁵². Was ihn zudem auszeichnet, v.a. auch gegenüber Weber und Nietzsche, ist seine Antwort auf die Frage nach dem Motiv, die Tugendhat für überzeugender hält als jene von Nietzsche, die Moral (bei Weber meint er ja keine zu finden): beim Rechenschaft Geben und bei der Selbsterkenntnis stehe das eigene Wohl, das (prudentiell) Gute auf dem Spiel. Diesen Aspekt kann man aber durchaus auch bei Weber herauslesen, wie ich meine, siehe oben S. 95f.: von der Rechenschaftgabe sich selbst gegenüber habe man etwas „für das rein persönliche Leben“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 608). Das lässt sich, meiner Ansicht nach, auf das prudentiell Gute, auf das eigene Wohl beziehen.

„[...] denn beim 'Guten', unserem eigenen Wohl, scheint doch niemand bereit zu sein, sich

151 Vgl. Tugendhat, „Antike und moderne Ethik“ in *PE*: „[...] was schon seit Sokrates Philosophie heißt: radikale Rechenschaft geben.“ („Antike und moderne Ethik“, *PE*, S. 41).

152 Die populär-verkürzte Formulierung, „Ich weiß, dass ich nicht[s] weiß“, die auf Platons *Apologie (Des Sokrates Verteidigungsrede)*, 21, zurückgeht, ist gewissermaßen nur als „Spitze des Eisbergs“ zu sehen. Grübelnd über einen Orakelspruch der Pythia in Delphi, er sei der Weiseste, und über die Begegnung mit einem sich und anderen als weise geltenden Mann, dachte sich Sokrates:

„Diesem Mann bin ich allerdings an Weisheit überlegen; denn wie es scheint, weiß von uns beiden keiner etwas Rechtes und Ordentliches, aber er bildet sich ungeachtet seiner Unwissenheit ein, etwas zu wissen, während ich, meiner Unwissenheit mir bewußt, mir auch nicht einbilde etwas zu wissen. Es scheint also, ich bin doch noch um ein kleines Stück weiser als er, nämlich um dies: was ich nicht weiß, das bilde ich mir auch nicht ein zu wissen.“ (Platon, *Apologie*, 21; in der hier verwendeten Meiner-Ausgabe S. 30).

mit einem bloßen Schein von dem, worum es sich dabei handelt, zufrieden zu geben: hier, wenn irgendwo, hat man scheinbar ein selbstverständliches Interesse daran zu wissen, wie es sich damit wirklich verhält (*Staat* 505d). 'Scheinbar', sage ich, denn wenn das so selbstverständlich wäre, wieso war dann Sokrates so eine Ausnahme?' (Tugendhat, *AsM*, S. 89)

Sokrates, in der Darstellung Platons, liefert also eine motivationale Erklärung und Begründung, die Tugendhat für plausibel hält. Siehe dazu auszugsweise die von Tugendhat – auch schon in *EuM*¹⁵³ – genannte Stelle in Platons *Staat*:

„Sokrates. [...] Ist es nicht klar, daß, wo es sich um Gerechtes und Schönes handelt, viele sich mit dem bloßen Schein begnügen und es, auch wenn keine Wahrheit dahinter steht, doch tun und besitzen und sich an den Schein halten, während sich beim Guten niemand damit zufrieden gibt bloß das Scheinbare zu besitzen, sondern jeder dem wirklich Vorhandenen nachstrebt und den bloßen Schein hier mit Verachtung von sich weist?“ (Platon, *Staat*, 505)¹⁵⁴

Einerseits liegt es nahe, sich „beim Guten nicht mit dem bloßen Schein begnügen“ zu wollen (Platon, *Staat*, 505). Und doch handelt es sich bei diesem Interesse um keine Selbstverständlichkeit, sondern offenbar geradezu um eine „Ausnahme“ (*EuM*, S. 89). Hier bringt Tugendhat den schon angekündigten zweiten – wie er meint gegenüber Nietzsche und Weber neuen – Aspekt ins Spiel, der auch für die Bewunderung für Sokrates ausschlaggebend sein dürfte: sein Verhalten im Gespräch mit anderen, in Dialogen:

„daß er nie auf seine eigenen Meinungen insistiert, daß es ihm offenkundig um die Wahrheit – das Begründetsein – geht, nicht darum, daß er in einer Auseinandersetzung mit einem Kontrahenten gewinnt.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 89)

Dieses Verhalten bzw. diese Haltung sei als „spezifisch soziale Tugend“¹⁵⁵ (*AsM*, S. 89) zu bewerten, die – auch „in heutigen Kontexten“ (ebd.) – geschätzt werde, wobei sich diese Haltung nun allgemein auf verschiedene Meinungen bezieht, die man hat, nicht oder kaum hingegen auf jene über sich selbst (wie es Tugendhat im Anschluss an Nietzsche und Weber ja betont hatte). Ob dies – die Bewunderung – tatsächlich so ist, vermag ich nicht objektiv zu beurteilen und darf vielleicht auch angezweifelt werden. Tugendhat äußert sich dazu durchaus zwiespältig und unterschiedlich im Laufe des Textes. Auf *AsM*, S. 96 schreibt er sinngemäß, diese Haltung „scheint“ „im zwischenmenschlichen Verhältnis allgemein“ geschätzt zu werden. Etwas später relativiert er seine Einschätzung:

153 Siehe *EuM*, S. 69, zum prudentiell Guten.

154 In der hier verwendeten Meiner-Ausgabe S. 259.

155 Dies ist in „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“ in *AsM* die erste Verwendung des Wortes „Tugend“. Siehe dazu auch oben S. 37.

„Insbesondere bei den Meinungen, die eine Gesellschaft über sich selbst und ihre Werte hat, wird intellektuelle Redlichkeit im allgemeinen intersubjektiv nicht geschätzt.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 98)

Das heißt, die von Sokrates in besonderer Weise verkörperte soziale Tugend dürfte eher dann geschätzt werden, „wenn es sich um ein beliebiges Thema handelt“ (*AsM*, 89). Hier sind also gewisse Differenzierungen notwendig, auf die ich gleich noch kommen werde.

Die Darstellung Sokrates' dient Tugendhat nun dazu, „zwei Haltungen“ (ebd.) von intellektueller Redlichkeit bzw. zwei Sinne zu unterscheiden, und zwar zwei andere Sinne als der enge und der weite Sinn in *EuM*, S. 79f..

Intellektuelle Redlichkeit in sozialem (formalem) Sinn und in substantiellem Sinn

Die folgende Unterscheidung formuliert Tugendhat mit Bezug auf die eigenen Meinungen, die jemand hat – allgemeine und speziell jene über sich. Das erinnert an die Einführung der intellektuellen Redlichkeit in *EuM* als Haltung betreffend die Begründetheit der eigenen Meinungen, oder auch im Sinn von Nietzsches „Willen zur Wahrheit“.

„Man muß also unterscheiden zwischen demjenigen Festhalten an den eigenen Meinungen, nur weil es die eigenen sind, und demjenigen, das damit zusammenhängt, daß es sich um Meinungen handelt, die man über *sich* (individuell und kollektiv) hat.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 89)

Hier ist es noch einmal – wieder einmal (vgl. *EuM*) – negativ formuliert, denn die intellektuelle Redlichkeit besteht ja gerade nicht im – bequemen, unreflektierten oder unbegründeten – Festhalten an Meinungen (vgl. *Wb*, oben S. 81f.), sondern umgekehrt in der „Offenheit dafür, daß die eigenen Meinungen sich als falsch, einseitig oder unklar erweisen können“ (*AsM*, S. 96), im Begründen und sich Rechenschaft Geben. Die intellektuelle Redlichkeit im „ersten, sozialen und formaleren“ Sinn (*AsM*, S. 90) bezieht sich also allgemein auf das eigene Meinungssystem als „Disposition, für die Möglichkeit nach Unwahrheit der eigenen Meinungen offen zu sein“ (*AsM*, S. 96), und lässt sich mit Sokrates Verhalten in Dialogen exemplifizieren. Die intellektuelle Redlichkeit im „zweiten (gewissermaßen substantiellen) Sinn“ (*AsM*, S. 90) hingegen betrifft das eigene Selbstverständnis – hier geht es sozusagen „um das Eingemachte“ (Leyrer)¹⁵⁶. Jene, wie es die Bezeichnung „substantiell“ schon nahelegt, ist von grundlegender Art und bildet daher auch die – oder zumindest eine gute – Voraussetzung

¹⁵⁶ Die Bezeichnungen „erster“ und „zweiter“ Sinn sind von Tugendhat wohl kaum wertend oder ordnend gemeint, sondern beziehen sich auf die Reihenfolge der Nennung wenige Zeilen zuvor. Ich lasse diese missverständlichen Zusätze daher im Folgenden weg.

und Basis für die intellektuelle Redlichkeit im sozialen Sinn, im Miteinander, wo es auch darum geht, „sich als lernbegierig und nicht rechthaberisch“ (*AsM*, S. 89) zu erweisen.

„[...] denn wenn es einem wirklich um die Wahrheit geht, so ist das ein Garant dafür, daß das entsprechende soziale Verhalten nicht nur eine Masche ist, sondern echt. Und daß es Sokrates wirklich um die Wahrheit der in Frage stehenden Meinungen ging, war seinerseits dadurch begründet, daß er der Meinung war, daß es von der Wahrheit dieser Meinungen abhing, ob es ihm selbst gut ging.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 90)

Tugendhat nennt hier also nochmals das von Sokrates bzw. Platon her nahe gelegte Motiv, wenn auch nicht das einzige in Frage kommende, für diese spezielle Art von Erkenntnis- und Wahrheitsinteresse, für die intellektuelle Redlichkeit im substantiellen Sinn, für „innere Wahrhaftigkeit“ (siehe *AsM*, S. 86; 96): die Sorge um das und das Interesse an dem eigenen Wohlergehen und Glück, am prudentiell Guten. Ich erinnere an den – in meiner Einleitung in Form eines Zitats genannten – Text „Wissenschaft und Wolken“, in dem Tugendhat gegen Ende knapp aber prägnant schreibt, „man will wissen, woran man ist.“ (Tugendhat, „Wissenschaft und Wolken“, S. 51)¹⁵⁷. In diesem Text, auf den ich zurückkommen werde im vierten Abschnitt zu weiteren Nennungen, verwendet Tugendhat im Übrigen ebenfalls den Ausdruck „innere Wahrhaftigkeit“. Diese sokratisch-platonische Auffassung, die Fokussierung auf das je eigene Wohl, das prudentiell Gute, ist laut Tugendhat in seiner historischen und kulturellen Prägung zu betrachten. Er verweist auf die „eristisch-sophistische Kultur des 4. vorchristlichen Jahrhunderts in Griechenland“ (*AsM*, S. 90), wo die Frage nach dem guten, glückenden Leben einen wichtigen Stellenwert bekam, da die Antwort darauf nicht mehr selbstverständlich oder traditionalistisch, heteronom-autoritär vorgegeben war. Dieses Umfeld habe Sokrates' – zweifache – Haltung und die Bewunderung daran sozusagen begünstigt.

Tugendhat wendet sich am Ende des ersten Abschnitts zur Einführung in das Problem noch einmal der intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn zu, sowie ihrer Relevanz. Sie sei zum Einen als „Grundtugend des Philosophen“ (*AsM*, S. 90) anzusehen, vorausgesetzt natürlich ein bestimmtes Verständnis von Philosophie, das „die sokratische Frage nach dem Guten oder eine Variante von ihr“ als ihre „Grundfrage“ hat (ebd.). Dieses Philosophieverständnis bietet zugleich den Vorteil der Beantwortung der motivationalen Frage „Warum philosophieren?“ („Anthropologie als 'erste Philosophie'“, *AsM*, S. 41)¹⁵⁸. Darüber hinaus hat sie aber Relevanz nicht „bloß“ als eine „philosophische Tugend“ (*AsM*, S. 91) oder „Gelehrtentugend“ (siehe oben S. 15):

157 Ob manche Menschen nicht doch bevorzugen, in Wolken zu leben, um den Preis des Verlusts an Kontakt zur Realität, sei dahingestellt bzw. legt sich auch von Tugendhat selbst in *AsM* nahe, wie sich noch zeigen wird, siehe unten S. 130ff.

158 Tugendhat verweist damit auf den zweiten Text in *AsM*, „Anthropologie als 'erste Philosophie'“.

„Sie ist überall dort relevant, wo man sich in einer Spannung befindet zwischen dem Motiv zur Selbsttäuschung oder Gleichgültigkeit und dem Motiv zur Klärung der eigenen Situation, und das betrifft alle Meinungen, die man über sich hat, sowohl über sich als Individuum wie über sich/uns in den verschiedensten sozialen Zusammenhängen. Was ich mehr schlecht als recht als Problem der intellektuellen Redlichkeit bezeichne, ist die Frage, wie denn das Gegenmotiv zu verstehen ist zu der so viel natürlicheren Motivation, an den Meinungen über sich, die man nun einmal hat, aus Wunschdenken oder Bequemlichkeit festzuhalten.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 91)

Auch hier wieder drückt sich Tugendhats Unsicherheit und Ratlosigkeit aus. Er hat sichtlich auch in *AsM* noch nicht *die* passende Problemformulierung, und schon gar nicht deren Beantwortung, gefunden. Und einmal mehr wählt Tugendhat eine „negative“ Formulierung der Problemstellung – die intellektuelle Redlichkeit als „Gegenmotiv“ und Gegenphänomen zum sich Nicht-Hinterfragen, zur Selbsttäuschung und zum gleichgültigen, bequemen oder auch gegensätzlich motivierten Festhalten an den eigenen Meinungen über sich durch die Beeinflussung von Affekten und Wünschen. Auch in *EuM* ist Tugendhat ja wesentlich in Abgrenzung von einem Gegenmotiv ausgegangen, das dort jedoch „die Lust am gut Scheinen, an der Zunahme von Wichtigkeit“ (*EuM*, S. 84) war, und ähnliches war in *Wb* zu finden. Nun stellt sich abermals die Frage nach dem Motiv zur intellektuellen Redlichkeit, besonders im substantiellen Sinn. Tugendhat hebt die Beantwortung jedoch für den dritten Teil seines Textes auf und wendet sich zunächst und auch hinführend dazu seinen bisherigen Versuchen zu.

Tugendhats Rückblick auf seine drei bisherigen Versuche

Tugendhat nennt in *AsM* drei frühere Versuche, in denen er sich „mit diesem Problem herumgeschlagen“ (*AsM*, 91) habe seit seiner (Habitations-) Schrift *Wb* 1967: eben *Wb*, ein nicht mehr erhaltener Vortrag von 1994, sowie *EuM* von 2003. Die beiden ersten Texte hat Tugendhat auch schon in *EuM* in der abschließenden Fußnote auf S. 85 knapp erwähnt. Über diese drei mehr oder weniger „expliziten“ Bearbeitungen des Themas hinausgehend „tauchen“ das Thema und der Begriff aber auch in anderen Schriften Tugendhats „auf“, wie ich in dem ergänzenden vierten Kapitel (siehe unten S. 155ff.) exemplarisch andeuten möchte.

Versuch eins, 1967: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*: das Interesse an Wahrheit aus Verantwortung.

In dem – vom Entstehungsdatum her – ersten Text zur intellektuellen Redlichkeit beschäftigt sich Tugendhat damit nur auf den zweiten Blick, wie ich oben schon zu zeigen versucht habe. Primär geht es dort, wie ja schon der Titel sagt, um den Wahrheitsbegriff, besonders bei Edmund Husserl und Martin Heidegger, und um das „Interesse an Wahrheit und Begründung“ (*AsM*, S. 92). Gemäß der Begrifflichkeit von *AsM* entspricht das am Ehesten der intellektuellen Redlichkeit im formalen Sinn, auch wenn in *Wb*, besonders mit Bezug auf Heidegger, ebenfalls der Bereich der Meinungen über sich, das eigene Selbstverständnis und die eigene Existenz betreffend von besonderer Relevanz ist, was dem substantiellen Sinn entsprechen würde. Ich erinnere an das „richtungsweisende“ Zitat:

„In *Wb* ging ich davon aus, daß man immer, wenn man p meint, meint daß p wahr ist, und daß darin ein Anspruch auf Begründetsein liegt, aber daß das nicht heiße, daß man ein Motiv habe, nach der Begründung von p zu fragen, sondern wir haben, wo es um uns selbst geht, meist das Interesse, an unseren Meinungen festzuhalten und uns gegen die Begründungsfrage zu sperren.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 91)

Diese „zweiseitige Motivation“ (*AsM*, S. 91), das „Spannungsfeld“ (*Wb*, u.a. S. 321) bzw. „Spannungsverhältnis“ (*Wb*, u.a. S. 191; 309; 310) und das – meist stärkere – Gegenmotiv kamen ja bereits mehrfach zur Sprache. Begründet oder motiviert sah Tugendhat die Begründungstendenz in *Wb* im Phänomen der „Verantwortung“ (*AsM*, S. 92). Unklar sei nun jedoch noch, wie diese Verantwortung genauer zu fassen ist. In *Wb* verstand sie Tugendhat noch in Anlehnung an Husserl als Selbstverantwortung. Nun, in *AsM*, tendiert Tugendhat vielmehr dazu, sie als „intersubjektive[n] Haltung“ (*AsM*, S. 92) zu fassen. Bei der Behandlung der in Frage stehenden Motive wird Tugendhat die Verantwortung daher als soziales Motiv fassen, siehe unten S. 123ff..

„Die Idee, daß wir in unseren Meinungen in einer Dimension von Verantwortung stehen, ist unlängst von Pettit und Smith vindiziert worden.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 92)

Tugendhat bezieht sich hierbei, sowie auch an späterer Stelle von *AsM* (S. 106) auf einen Artikel von Philip Pettit und Michael Smith, „Freedom in Belief and Desire“ von 1996¹⁵⁹. Mit Pettit besteht bereits (mindestens) seit den späten 1960er-Jahren eine in Publikationen belegte

¹⁵⁹ Auf diesen gemeinsam Pettit und Smith verfassten Artikel bezieht sich Tugendhat zumindest auch in seiner Erwiderung zum Beitrag von Holmer Steinfath im Band von Scarano und Suárez, *Ethik*, S. 311. PETTIT und SMITH sehen dabei Freiheit und Verantwortlichkeit in Bezug auf die eigenen Überzeugungen („beliefs“) sowie die eigenen Begehren („desires“) in einer Beziehung, das heißt die Ideale des freien Willens und der freien Überlegung verbunden („ideals of free will and free thought [...] connected“, Pettit, Smith, „Freedom“, S. 430), sowie in Verbindung mit dem, was sie „conversational stance“ (ebd., u.a. S.429) nennen, also einer gesprächs- bzw. dialogorientierten Einstellung.

Versuch zwei, 1994: ein nicht mehr erhaltener Vortrag: das (pragmatische und nicht-pragmatische) Interesse an Realität

Als zweiten Versuch zum Thema der intellektuellen Redlichkeit nennt Tugendhat in *AsM*, S. 92f. einen „Vortrag über 'Rationalität und intellektuelle Redlichkeit'“ (ebd., S. 92), den er 1994 an mehreren – laut *EuM*, S. 85 „deutschsprachigen“ – Universitäten gehalten, jedoch nie veröffentlicht hat, und den er auch nicht mehr besitzt. Ich kann mich daher nur auf Tugendhats spärliche und spätere Äußerungen in *AsM* dazu berufen. Anlass zum Vortrag sei damals ein zwei Jahre zuvor erschienenes Buch von Stefan Gosepath gewesen: *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität* (1992).

„Gosepath unterscheidet zwischen praktischer und theoretischer Rationalität: praktisch rational ist die Handlung einer Person, die den eigenen Nutzen maximiert (d.h. im Lichte der eigenen Meinung 'eine optimale Aussicht auf die Erlangung ihrer Ziele' – auf die Erfüllung ihrer Wünsche – bietet); theoretisch rational ist die Meinung einer Person, wenn sie – grob gesagt – gut begründet ist.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 92)

Nachdem Tugendhat in *AsM* einige Aspekte von Gosepaths Ansatz nennt, ich diese Darstellung aber für etwas missverständlich und verkürzt halte, möchte ich auf Gosepaths – für Tugendhat – zentrale Punkte knapp aber doch hoffentlich genauer eingehen. Zuvor möchte ich Tugendhats damalige Antwort auf die Frage nach dem Motiv zur intellektuellen Redlichkeit vorausschicken, um nach dem Exkurs nochmals darauf zurück zu kommen: das Motiv sei „ein Interesse an Realität [...], daß man nicht in einer Scheinwelt existieren will.“ (*AsM*, S. 93).

Ein Exkurs zu Stefan Gosepath und seiner „Theorie theoretischer und praktischer Rationalität“

Stefan Gosepath (geboren 1959), der bei Ernst Tugendhat und Ursula Wolf studiert hat, geht es grundsätzlich darum, „einen einheitlichen Rationalitätsbegriff zu ermitteln“ (Gosepath, *Theorie*, S. 385) und aufzuweisen. Er beginnt zunächst auf sprachlicher bzw. begrifflicher

160 Im September 1969 haben Tugendhat und Pettit an einer Konferenz zu „Philosophers into Europe“ an der Universität von Southampton teilgenommen. 1972 wurde der entsprechende Tagungsband *Linguistic analysis and phenomenology* von Wolfe Mays und Stuart C. Brown herausgegeben. Darin befindet sich ein Beitrag von Pettit, „On Phenomenology as a Methodology of Philosophy“ (S. 241-255), ein sich kritisch darauf beziehender Beitrag von Tugendhat, „Description as the Method of Philosophy: a reply to Mr. Pettit“ (S. 256-266, ebenfalls in *PhA*), ein sich wiederum auf Tugendhats Antwort beziehender zweiter Beitrag von Pettit, „The case of explanation continued: a reply to Professor Tugendhat“ (S. 267-272), sowie der Abdruck der entsprechenden Diskussion.

In *AsM* bezieht sich Tugendhat in „Willensfreiheit und Determinismus“ ebenfalls auf Pettit, *A Theory of Freedom* (2001) – das „wirkliche Problem der Willensfreiheit“ sei nämlich „das Problem der Verantwortlichkeit“ („Willensfreiheit und Determinismus“, *AsM*, S. 57).

Ebene. Demnach gebe es „eine einheitliche minimale“ und für alle verschiedenen „Anwendungssituationen“ gleichermaßen gültige Bedeutung des Wortes „rational“, nämlich „wohlbegründet“ (ebd., S. 15). Tugendhat nennt die gute Begründung hingegen – „grob gesagt“ (*AsM*, S. 92) – als Kriterium speziell für theoretische Rationalität.

„Etwas (Meinung, Handlung, Wunsch, Ziel, Norm etc.) ist rational, wenn es begründet, d.h. durch Gründe gerechtfertigt ist.“ (Gosepath, *Theorie*, S. 49)

In weiterer Folge wird die „Wohlbegründetheit als Befolgen interner Regeln der rationalen Überlegung konzipiert“ (Gosepath, *Theorie*, S. 388). Gosepath vertritt demnach eine „deontologische Konzeption von Rationalität“ (ebd., S. 387). Prinzipiell können verschiedene Begründungsweisen unterschieden werden, besonders jene in relative und absolute einerseits und jene in theoretische Begründung von Meinungen¹⁶¹ und praktische Begründung von Handlungen andererseits. Aus der relativen Begründung ergibt sich ein relativer, schwacher bzw. formaler Rationalitätsbegriff, im Gegensatz zu einem starken, absoluten bzw. substantiellen Rationalitätsbegriff, den Gosepath jedoch als nicht haltbar aufzuzeigen versucht. Das hängt wesentlich mit dem motivationalen Aspekt sowie der „internalistische[n] Interpretation von Gründen“ (ebd., S. 388) zusammen – „eine rationale Begründung muß subjektiv überzeugend sein“ (ebd., S. 82) bzw. ein Motiv zur Meinungsbildung oder Handlungsausführung bieten, und „ein letzter Bezugspunkt aller Rationalität ist die Autonomie des einzelnen.“ (ebd., S. 386). Bezüglich der zweiten Unterscheidung will Gosepath darauf hinaus, dass theoretische und praktische Rationalität parallele Strukturen aufweisen bzw. gar „Instanzen ein und derselben Struktur von Rationalität“ (ebd., S. 180) sind, und zwar eben „auch auf der Ebene der Begründungsweisen“ (ebd., S. 390). Tugendhat legt den Schwerpunkt in Gosepaths Hauptthese hingegen etwas anders: „alle theoretische Rationalität sei durch praktische Rationalität motiviert.“ (*AsM*, S. 92).

„Rationalität bedeute demnach, danach zu streben, in den gegebenen Umständen das für einen Bestmögliche zu tun. Damit wird auch ein Motiv genannt, warum es für jeden gut oder nützlich ist, rational zu sein: Denn Rationalität ist eine bessere Methode als alle anderen, *seine eigenen* Ziele und Vorstellungen zu verwirklichen. Und wer möchte das nicht?“ (Gosepath, *Theorie*, S. 392).

Das „für einen Bestmögliche“ (Gosepath, *Theorie*, S. 392) – Gosepath schreibt auch mehrfach von „Optimierung“ (ebd., u.a. S. 178) – oder das, was angestrebt wird und erreicht bzw. verwirklicht werden soll und will, läßt sich auch mit dem – im Buchtitel genannten, aber im Buch wenig thematisierten – Begriff des aufgeklärten bzw. „wohlverstandenen“ (ebd., S. 359)

161 „Eine Meinung ist definiert als das Fürwahrhalten einer Proposition.“ (Gosepath, *Theorie*, S. 125).

Eigeninteresses in Verbindung bringen. Nachdem Gosepaths Konzeption von Rationalität wesentlich die Momente von „Aufklärung und Reflexion“ (ebd., S. 391) beinhaltet, unterscheide sie sich aber von einem üblichen „Modell der Zweckrationalität“ (ebd., S. 390).

Für unseren – Tugendhats – Zusammenhang ist v.a. die Untersuchung von theoretischer und praktischer Rationalität und deren Gemeinsamkeit relevant. Jede – freiwillig und absichtlich (intentional) ausgeführte, d.h. zielgerichtete – Handlung ist (praktisch) rational, die aus regelgeleiteter praktischer Überlegung und rationaler Wahl notwendig folgt und die eine „optimale Aussicht auf die Erlangung ihrer Ziele“¹⁶² (ebd., S. 220 und 271) bietet.

„Eine Handlung ist wohlbegründet [...], die die eigenen Ziele am besten befriedigt.“
(Gosepath, *Theorie*, S. 178)

Tugendhat greift in *AsM*, S. 92 Gosepaths Formulierung der „Nutzenmaximierung“ (Gosepath, *Theorie*, u.a. S. 389) auf, das bei Gosepath jedoch als Kriterium für Rationalität insgesamt gilt, nicht nur für den praktischen Bereich, wie es sich von Tugendhat her nahelegt. Theoretische Rationalität sieht Gosepath „in einem regelgeleiteten Verfahren der Meinungsbildung begründet“ (ebd., S. 96), wobei die rationale Meinungsbildung gemäß einer „Version des Meinungsvoluntarismus“ (ebd., S. 101) als rationale Wahl bzw. Entscheidung und als „zielgerichtete mentale Aktivität“ (ebd., S. 178) zu fassen ist.

„Eine Meinung ist dann wohlbegründet, wenn sie unter den gegebenen Umständen diejenige ist, die die Erkenntnisinteressen am besten befriedigt“ (Gosepath, *Theorie*, S. 178)

Tugendhat verweist in *AsM*, S. 93 und S. 100 speziell auf den dritten Abschnitt des dritten Kapitels zu „Entscheidung zwischen Wahrheit und Nützlichkeit“ bzw. zur Untersuchung der Möglichkeit prudentieller Rationalität (Gosepath, *Theorie*, S. 123-164) und speziell zur „normativen Begründung der Wahrheitsorientierung“ (ebd., S. 148-155). Gosepath unterscheidet nämlich innerhalb der theoretischen Rationalität „*epistemische*“ und „*prudentielle*“ Rationalität und „*epistemische* oder *theoretische* Gründe“ – „für die Wahrheit einer Proposition“ – einerseits und „*prudentielle* oder *praktische* Gründe“ – die es praktisch wünschenswert erscheinen lassen, diese oder jene Meinung zu haben“ – andererseits (ebd., S. 101f.).

„Die beiden Gruppen von Zielen, die im theoretischen Bereich in Frage kommen, sind einerseits das epistemische Ziel, zu glauben, was wahr ist, und zu vermeiden, was falsch ist, und andererseits das prudentielle Ziel, zu glauben, was insgesamt am nützlichsten ist.“
(Gosepath, *Theorie*, S. 179)

Gosepath ist also der entscheidungstheoretischen Auffassung, dass es in der rationalen

¹⁶² Tugendhat bringt in *AsM* ebenfalls dieses Zitat, gibt aber nicht die genaue Textstelle an.

Meinungsbildung auch andere – praktische bzw. prudentielle – Ziele als das epistemische der Wahrheit geben kann, wengleich die Wahrheitsorientierung das „normalerweise am besten geeignete[s] Mittel zur Realisierung aller praktischen Ziele“ (Gosepath, *Theorie*, S. 149) bzw. aus normativen Gründen – in den meisten Fällen – das oberste Ziel rationaler Meinungsbildung ist, v.a. mit Hinblick auf langfristige Folgen. Menschen haben ein pragmatisches Interesse am „Kontakt zur Realität“ (ebd., S. 149).

Die Wahrheitsorientierung muß sich, wenn sie rational sein soll, unter dem Nützlichkeitsaspekt rechtfertigen lassen können. [...] Es ist im allgemeinen, der vielen unerwünschten Nebenfolgen nicht-wahrheitsorientierter Meinungsbildung wegen, prudentiell rational, epistemisch rational zu sein.“ (Gosepath, *Theorie*, S. 179)

Ein gewisser Teil der „Zielbestimmung bei einer normalen Meinungsbildung“ läuft „quasi-automatisch“ ab (Gosepath, *Theorie*, S. 153) und basiert auf Gewohnheit (Habitualisierung) bzw. auf der „Befolgung stereotyper Entscheidungsmaximen“ (ebd., S. 154) oder einer „Faustregel“ (ebd., bspw. S. 153). Rationale prudentielle Überlegungen können, unter bestimmten Umständen, beispielsweise „sich selbst bewahrheitende Meinungen“ (ebd., S. 150) sein.

So gesehen ist Tugendhats Formulierung von Gosepaths These, „alle theoretische Rationalität sei durch praktische Rationalität motiviert“ (*AsM*, S. 92), verkürzt oder zumindest irreführend. Denn zunächst nennt er Gosepaths Unterscheidung von theoretischer Rationalität von Meinungen und praktischer Rationalität von Handlungen. Beide Formen oder „Instanzen einer der Struktur nach deontologischen und entscheidungstheoretischen Konzeption von Rationalität“ (Gosepath, *Theorie*, S. 389) „dienen“ (Leyrer) sozusagen zur bestmöglichen Erreichung von – möglichst vielen – Zielen unter gegebenen Umständen, was sich wohl mit „pragmatisch“, „Nutzenmaximierung“ oder auch „Eigeninteresse“ bezeichnen oder zumindest in Zusammenhang bringen lässt. Andererseits findet sich bei Gosepath mit der Unterscheidung innerhalb der theoretischen Rationalität, die Tugendhat in *AsM* jedoch nicht nennt, erst die meines Erachtens nach von Tugendhat gemeinte bzw. genannte, eigentliche Fundierung oder Motivierung im Praktischen bzw. Prudentiellen.

Zurück zu Tugendhats Vortrag von 1994 und dem Interesse an Wahrheit bzw. Realität

Tugendhat folgert in *AsM* – ob auch im Vortrag 1994 ist offen – aus Gosepaths Analyse, dass „das Motiv zur Wahrheitsfrage [...] das Interesse“ (*AsM*, S. 92) – die Interessensbefriedigung bzw. deren „Maximierung“ (*AsM*, S. 100) – und damit pragmatisch sei. Tugendhat weist aber auch darauf hin, dass Gosepath den für die intellektuelle Redlichkeit – im substantiellen Sinn –

relevanten Bereich des Meinungssystems über einen selbst nicht besonders beachtet habe, und dass „die Motivation auf Wahrheit aus prudentiellen Gründen“ (*AsM*, S. 93) in Bezug auf Mittel-Ziel-Relationen „offensichtlich“ (ebd.) sei. Ich bin mir daher auch nicht sicher, ob Tugendhats Gleichsetzung der theoretischen Rationalität bei Gosepath mit intellektueller Redlichkeit (*AsM*, S. 100) wirklich passt.

„Damit scheint die intellektuelle Redlichkeit zu entfallen: es sei irrational, wenn Wahrheit und Wünschbarkeit kollidieren, der Wahrheit den Vorzug zu geben“ (Tugendhat, *AsM*, S. 92f.)

Dieser Ansatz steht also im Gegensatz beispielsweise zu Nietzsches „unbedingten Willen zur Wahrheit“, zur Haltung der „Wahrheit um jeden Preis“ (siehe oben, S. 100f.). Nietzsche wiederum habe den von Gosepath thematisieren pragmatischen Bereich „der Erkenntnis von Mitteln zu Zielen“ (*AsM*, S. 93) vernachlässigt. Es wäre – von Gosepath her – (praktisch bzw. prudentiell) irrational,

„wenn jemand die intellektuelle Redlichkeit weiter treibt, als es von den eigenen Interessen her geboten ist, und es könne daher rational sein, an einer Meinung, an der man auf Grund seiner Wünsche interessiert ist (z.B. an der Meinung, daß Gott existiert), festzuhalten, auch wenn sie unbegründet ist“ (Tugendhat, *AsM*, S. 100)

Auf das „Redlichkeitsproblem des Gottesglauben“ und Gosepaths sowie v.a. Tugendhats Bezug auf Blaise Pascal komme ich an späterer Stelle noch zurück (siehe unten, S. 143ff.).

Tugendhats eigene Antwort auf die Frage nach der Motivation zur intellektuellen Redlichkeit war 1994 zwar Gosepaths Erklärung für das Motiv zur Wahrheitsfrage ähnlich, aber doch davon unterschieden. Denn Tugendhat meinte damals offenbar, dass es auch ein nicht-pragmatisches Interesse an Realität und Wahrheit gebe – eben das Bedürfnis, „nicht in einer Scheinwelt existieren“ zu wollen (*AsM*, S. 93) und sich (selber) nicht zu täuschen, sei es in Form von Wahn oder Wunschdenken, beispielsweise in Bezug auf den Glauben an Gott oder an den Osterhasen (ebd.)¹⁶³. Auf diesen wesentlichen Aspekt, das Interesse an Realität als mögliches Motiv, kommt Tugendhat an späterer Stelle in *AsM* noch einmal zurück, weshalb ich auch Tugendhats Verweis

163 Als Beispiele für das Interesse an Realität bzw. an Vermeidung von Täuschung und Schein nennt Tugendhat hier in *AsM* u.a. die antike Sage von Ixion, der Zeus Frau Hera bedrängt bzw. vermeintlich „verführt“ hat, jedoch von Zeus getäuscht wurde in Form einer Wolke in Gestalt Heras. Was Tugendhat hier nicht erwähnt, ist die Vorgeschichte – dass Ixion, zumindest vorgeblich, damit der mehrfach von Zeus betrogenen Hera zu Rache verhelfen wollte. Vor diesem Hintergrund, sowie angesichts Ixions Beeinträchtigung durch Alkohol, wodurch er die Täuschung nicht sofort erkannte, wird Ixions Ärger bzw. Qual angesichts seines Getäuschtwerdens relativiert oder zumindest in ein anderes, komplexeres Licht gestellt, wie ich meine. Als weiteres Beispiel, diesmal für durch Wahn hervorgerufene Täuschung durch einen „verzerrende[n] Affekt“ wie Eifersucht (*AsM*, S. 93) nennt Tugendhat Shakespeares Othello, der erkennt, dass er seine Frau Desdemona zu Unrecht umgebracht hat, da ihre Untreue eben nur eine scheinbare und durch Intrige vorgegebene war, begünstigt jedoch durch Othellos eigene – wenn auch ebenfalls manipulativ hervorgerufene – Eifersucht.

auf Max Webers „Entzauberung der Welt“ an dieser Stelle auslasse, siehe unten S. 140f..

Tugendhat veröffentlichte damals den Vortrag nicht, da er dieses nicht-pragmatische Interesse an Realität nicht genau in den Blick zu fassen und zu erklären vermochte (oder vermeinte). Ich werde darauf zurückkommen bei der Behandlung der drei in *AsM* vorgeschlagenen Motive.

Versuch drei, 2003: Egozentrität und Mystik: der soziale Wert

Als dritten und letzten Versuch zur intellektuellen Redlichkeit vor *AsM* nennt Tugendhat *EuM* von 2003.

„In *EuM* (2003) meinte ich das Problem aus einer ganz anderen Perspektive lösen zu sollen und stellte die These auf, die intellektuelle Redlichkeit werde intersubjektiv geschätzt: [...] sie sei [...] ein sozialer Wert“ (Tugendhat, *AsM*, S. 93f.)

Ich erinnere daran, dass Tugendhat in *EuM* den Ausdruck „sozialer Wert“ gar nicht verwendet, sondern dort von Bewunderung schreibt für die autonome Ausrichtung auf das Gute“ (*EuM*, S. 79), also die intellektuelle Redlichkeit in einem erweiterten Sinn, die jedoch zugleich erklärungsbedürftig sei. Eine wirkliche Erklärung blieb aus, zumindest nach Tugendhats rückblickender Beurteilung. Das dort vorgeschlagene Motiv der Furcht vor Scham nennt er an dieser Stelle von *AsM* nicht, jedoch etwas später in abgewandelter Form (*AsM*, S. 107).

„Es war daher auch falsch, das Gegenmotiv gegen die intellektuelle Redlichkeit als Abhängigkeit vom Anerkanntwerden – vom 'Beifall' – zu sehen und das, was das normale Gegenmotiv ist, das Wunschdenken und die Abhängigkeit von Interessen und Affekten, nur als zusätzliches Motiv nebenher zu berücksichtigen (S. 83).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 94)

Bei meiner Beschäftigung mit *EuM* hatte ich darauf hingewiesen, dass Tugendhat dieses – in *AsM* als „normal“ bezeichnete – Gegenmotiv dort nur „en passant“ nannte (siehe oben S. 68). Daneben kritisiert Tugendhat als weitere wesentliche Schwäche bzw. falschen Gedanken (sinngemäß *AsM*, S. 94) an *EuM* seine damalige Subsumption des Begriffs des „Wahren unter jenen des Guten“ (ebd.) und das darauf aufbauende Konzept der intellektuellen Redlichkeit im erweiterten Sinn.

„Nun stimmt es zwar, daß das Begründen von etwas als wahr ein normativer Begriff ist, aber die Normen des Begründens lassen sich nicht unter die des Guten subsumieren. Unser Meinungssystem – das Assertorische – ist ein selbständiger normativer Bereich.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 94)

Ich hatte oben (S. 35 und 63f.) ja schon angekündigt, dass Tugendhat diese Auffassung von *EuM* in *AsM* revidieren bzw. korrigieren würde. Sie fügt sich auch, meines Erachtens nach,

nicht in Tugendhats sonstige, das heißt v.a. frühere Werke ein, beispielsweise in *Vsa*, S. 116¹⁶⁴ oder in *Sb*, S. 239:

„Auch der Begriff des Guten fällt unter den Wahrheitsbegriff, denn alle Aussagen enthalten einen Wahrheits- und d. h. Begründungsanspruch, und Sätze, in denen gesagt wird, daß etwas gut oder besser ist, sind Aussagen.“ (Tugendhat, *Sb*, S. 239)

In diesen früheren Texten subsumiert Tugendhat ebenfalls den Begriff des Guten unter jenen der Wahrheit, wenn auch mit einer anders formulierten Begründung: auch praktische Aussagen – Wertsätze – sind Aussagen (assertorische bzw. apophantische Sätze), und jene sind prinzipiell durch einen Wahrheitsanspruch gekennzeichnet. Das heißt auch, man kann nach deren Begründung fragen, oder anders formuliert, „die Wahrheitsfrage auf das Gute anwenden, d.h. fragen, wie es 'in Wahrheit' mit unseren Wertvorstellungen steht.“ (*AsM*, S. 94) Zumindest das ist auch in *EuM* angeklungen, wo Tugendhat vom „wahrhaft oder wirklich Gute[n]“ in Bezug auf Tätigkeiten schreibt (*EuM*, S. 84).

Nach diesem Rückblick auf seine früheren – größeren und selbst genannten – Versuche zur intellektuellen Redlichkeit wendet sich Tugendhat im dritten und letzten Abschnitt des Textes schließlich – wieder – der Motivationsfrage zu.

Die (drei) Motive für intellektuelle Redlichkeit

Ein Vorblick

Im dritten Textabschnitt wendet sich Tugendhat nun gezielter den in Frage kommenden Motiven für intellektuelle Redlichkeit zu. Zumindest kündigt er dies an.

„Ich halte es für einen Fehler, der allen meinen bisherigen Versuchen zur intellektuellen Redlichkeit zugrundeliegt, daß ich die Frage, worin sie besteht, von vornherein mit der Frage vermischt habe, wie sie motiviert ist.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 95)

Diese Einschätzung seiner früheren Texte halte ich durchaus für plausibel und überzeugend. Jedoch fällt auch die Beschäftigung mit dem Motivationsproblem in *AsM* nicht so systematisch aus, wie man es sich als Leser mitunter erwarten oder vielleicht wünschen würde. Zumindest ich hatte den Eindruck, die unterschiedlichen Sinne und Motive würden immer wieder verschwimmen; immer wieder wird die Frage nach dem Motiv und Gegenmotiv erneut gestellt. Dies mag natürlich wesentlich an der Komplexität der Sache selbst liegen, die Tugendhat in

164 „Das Gute ist also eine Spezies des Wahren, womit einfach gesagt sein soll, daß praktische Aussagen eine Art Aussagen sind“ (Tugendhat, *Vsa*, S. 116).

möglichst vielen Facetten in *AsM* darzustellen versucht. Das von mir oben (S. 91) gebrachte Zitat Tugendhats aus dem Vorwort bezüglich „das ungute Gefühl [...] das eigentliche Motiv“ nicht zu erfassen bzw. auf den Punkt bringen zu können (*AsM*, Vorwort, S. 7), erscheint durchaus nachvollziehbar.

„Aus dem Bisherigen ist schon ersichtlich, daß vor allem drei Motive zur Disposition stehen: 1. das moralische (Nietzsche) oder ein allgemeineres soziales ('Verantwortung'), 2. das pragmatische (Gosepath) und 3. dasjenige, in dem eine Täuschung über sich selbst zu vermeiden als Selbstwert angesehen wird.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 95)

Tugendhat schlägt hier also drei wesentliche „Motiv-Kandidaten“ vor: Beim ersten, sozialen Motiv lässt sich spezifischer ein moralisches mit Nietzsche in Verbindung bringen; der Zusatz in Klammer bei „sozial“, „Verantwortung“ (von Tugendhat in Anführungszeichen gesetzt), passt aber meiner Ansicht nach nur zu gewissen Facetten davon (u.a. in Anknüpfung an *Wb*), und ist meines Erachtens nach nicht unbedingt als „allgemeineres“ Motiv (*AsM*, S. 95) zu bezeichnen. Hier wäre vielleicht zudem ein ergänzender Hinweis auf die intersubjektive Schätzung bzw. die Furcht vor Scham angebracht, die in *AsM* auf den Seiten davor und danach ja auch thematisiert wird (siehe auch *EuM*); und auch Weber lässt sich mitunter in dieses erste, soziale Motiv einordnen. Das zweite, pragmatische Motiv hat Tugendhat besonders mit Blick auf Gosepath behandelt; und beim dritten Motiv, dem „Selbstwert“ des Vermeidens von Schein und Täuschung über sich, in Bezug v.a. auf den substantiellen Sinn der intellektuellen Redlichkeit, legt sich Sokrates nahe, den Tugendhat an dieser Stelle aber nicht nennt.

„Aus dem Bisherigen ist aber auch deutlich geworden, daß diese dritte Antwort die anderen beiden nicht ausschließt. Aus diesem Grund erscheint es mir jetzt naheliegend, die intellektuelle Redlichkeit erst einmal als eine Haltung deskriptiv zu charakterisieren, ohne schon ein bestimmtes Motiv zu unterstellen.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 95)

Nach der Nennung der drei in Frage kommenden Motive wendet sich Tugendhat also doch noch einmal davon ab. Das heißt im Grunde, Tugendhat selbst hält sich nicht an die von ihm selbst vorgeschlagene bzw. eingemahnte Trennung der beiden Bereiche von Themenanalyse bzw. -beschreibung einerseits und Motivfrage andererseits, denn unter der Überschrift „Die drei Motive für intellektuelle Redlichkeit“ und nach der knappen Nennung eben dieser kommt er erst wieder auf die deskriptive Beschreibung bzw. Charakterisierung zurück, die mit dem einführenden Abschnitt schon begonnen wurde. Erst danach wendet er sich schwerpunktmäßig zunächst dem sozialen Motiv zu, dann dem pragmatischen, und schließlich dem des Wertes als solchem. Ich werde dieser Reihenfolge folgen, dabei aber, noch mehr als Tugendhat, Bisheriges zusammenfassen und wiederholen, besonders die ersten beiden Motive betreffend. Das Motiv

des Selbstwerts schließlich bringt in *AsM* die meisten neuen Aspekte.

Zur Erinnerung: die intellektuelle Redlichkeit als Haltung, Tugend und Disposition

Tugendhat erinnert zunächst an die Unterscheidung von substantiellem und formalem (sozialem) Sinn, wobei er sich zunächst auf letzteren, also bezogen auf das eigene Meinungssystem im Allgemeinen, konzentriert, und greift dann den Begriff der Haltung und konkreter der Tugend wieder auf. Diesbezüglich kann er sich auf *EuM* beziehen und ich mich auf den ersten Teil meiner Diplomarbeit (siehe oben, besonders S. 34ff. sowie 59ff.).

„Ich verstehe hier Tugend einfach als eine seelische Haltung, die darin besteht, daß gewährleistet wird, daß der, der sie hat, in der Lage ist, auf ein positives Ziel zuzusteuern und eigenen Motiven, die diesem Ziel abträglich sind, entgegenzuwirken“ (Tugendhat, *AsM*, S. 95)

Anhand von Sokrates, besser gesagt einem Aspekt an ihm, wurde die intellektuelle Redlichkeit bereits als soziale Tugend vorgestellt, doch darin erschöpfen sich der Tugendbegriff und die intellektuelle Redlichkeit nicht. Zum Vergleich nennt Tugendhat die „sogenannten selbstbezogenen Tugenden des Muts und der Mäßigung“ (*AsM*, S. 95) – die auch bei von Wright in ähnlichem Zusammenhang hervorgehoben werden – , die ebenfalls „Ichstärke^[165] gegenüber den dem Gut entgegenstehenden Motivationen“ (ebd.) und den „passiv-emotionale[n] Gegenkräfte[n] der üblichen Art“ (*EuM*, S. 83) erfordern.

Zu präzisieren sei das Ziel und „Gut [...], auf das die intellektuelle Redlichkeit ausgerichtet ist“ (*AsM*, S. 95). In *EuM* war dieses Gut(e) ein zweifaches, nämlich Wahrheit bei der intellektuellen Redlichkeit in einem engen Sinn, und gewissermaßen noch übergeordnet das (adverbiell) „Gute der betreffenden Tätigkeit“ (*EuM*, S. 83) in einem erweiterten Sinn. Wahrheit hat sich in *AsM* als der „Hauptkandidat“ nahegelegt in Anbetracht der „Meinungen, die man hat“ (*AsM*, S. 96), und spezifisch jener über sich im Fall der intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn.

„Diese Haltung besteht in der Offenheit dafür, daß die eigenen Meinungen sich als falsch, einseitig oder unklar erweisen können“ (Tugendhat, *AsM*, S. 96)

Auch von „Bereitschaft zu begründen“ ist die Rede sowie von der „Disposition, für die Möglichkeit nach Unwahrheit der eigenen Meinung offen zu sein“ (*AsM*, S. 96).

165 Den Begriff der „Ichstärke“ verwendet Tugendhat zumindest auch im neueren Aufsatz „Willensfreiheit und Determinismus“, der mehrfach in leichten Variationen veröffentlicht wurde, u.a. in *AsM*, S. 57-84. Demnach besteht Ichstärke im „Sichnichtablenkenlassen durch die entgegenstehenden Gefühle und Motive“ („Willensfreiheit und Stärke“, *AsM*, S. 61) in Bezug auf ein Ziel bzw. ein Wollen, und hat also mit Willensfreiheit, Verantwortlichkeit, Selbstaktivierung bzw. Zielgerichtetheit zu tun.

Auch wenn Wahrheit nun das „Gut“ (*AsM*, S. 95) ist, auf das intellektuelle Redlichkeit ausgerichtet ist, geht der Bezug auf Gutes dabei nicht verloren. Es wird sich noch zeigen, dass die intellektuelle Redlichkeit gerade in Bezug auf Meinungen vom Guten, auf Meinungen, die die eigene Handlungssituation betreffen, das eigene Selbstverständnis bzw. das „was in Wahrheit gut für“ (*AsM*, S. 102) einen ist, besondere Relevanz hat. Das hatte sich ja auch schon bei Sokrates angedeutet sowie in der Auseinandersetzung mit Heidegger in *Wb*.

Die intellektuelle Redlichkeit als selbstbezogene und/oder soziale Tugend

Auch wenn Tugendhat es hier nicht expliziert, zeichnet sich ab, dass diese beiden Sinne oder Varianten von intellektueller Redlichkeit gemäß *AsM* (formal und substantiell), die einander nicht ausschließen, sondern eher ergänzen, unterschiedlich motivational zu erklären sind, oder zumindest unterschiedliche Schwerpunkte haben.

„Man kann sich leicht klarmachen, daß die intellektuelle Redlichkeit eine Disposition ist, auf die erstens eine Person in ihrem Verhältnis zu ihren eigenen Meinungen Wert legen kann, und die zweitens im intersubjektiven Miteinander geschätzt wird.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 96)

Eine ganz ähnliche Einteilung in selbstbezogene Tugenden und jene, die sich auf das Wohl anderer beziehen, haben wir ja bereits bei von Wright sowie Tugendhat in *VE* gesehen (siehe oben, S. 61). Zwei Varianten oder Ausprägungen der Tugend der intellektuellen Redlichkeit hat Tugendhat ja bereits genannt, wobei sich diese auf verschiedene Weise in sich differenzieren lassen und einander auch überschneiden. Diese erste Einteilung fällt daher grob aus und wird durch die weitere Motivklärung noch an Konturen und Nuancen gewinnen: die Haltung der intellektuelle Redlichkeit kann wesentlich danach charakterisiert werden, ob sie im Verhältnis zu sich selbst oder zu anderen praktiziert wird; dem entspricht auch ungefähr die Einteilung in den substantiellen und einen sozialen, formaleren Sinn: einerseits also als innere Wahrhaftigkeit (Nietzsche), als Sich-Rechenschaft-Geben (Husserl, Weber, Sokrates) und Sichdurchsichtigwerden (Heidegger), besonders in Bezug auf die „letzten Voraussetzungen“ (*AsM*, S. 97), wobei dies auf Basis des bislang Vorgebrachten vor allem als pragmatisch motivierte (Gosepath) „selbstbezogene Tugend“ (*AsM*, S. 99), oder aber als Selbstwert (Tugendhats Vortrag und Sokrates)¹⁶⁶ verstanden werden kann; andererseits als soziale (Sokrates), mitunter auch moralische Tugend (Nietzsche), besonders als intellektuell redliche Haltung und entsprechendes Verhalten im Gespräch und „zwischenmenschlichen“ (*AsM*, S. 96) Miteinander, das –

¹⁶⁶ Ich bin mir nicht sicher, ob man die Motivation im und das Interesse am eigenen Wohl nicht auch pragmatisch interpretieren kann.

zumindest tendenziell und teilweise – intersubjektiv geschätzt wird (*EuM*), aus Verantwortung erfolgt (*Wb*, eventuell Weber), oder moralisch geboten ist (Nietzsche).

Bevor ich mich dem ersten Motiv, das Tugendhat genauer „unter die Lupe nimmt“, dem sozialen zusammenfassend zuwende, möchte ich einen Exkurs voranstellen. Tugendhat bezieht sich im Zusammenhang der intellektuellen Redlichkeit als sozialer Tugend auf den englischen Philosophen Bernard Williams, der zwei Haltungen bzw. Tugenden der Wahrheit unterscheidet: „Aufrichtigkeit“ und „Genauigkeit“. Da ich Tugendhats Platzierung dieses Verweises – in Hinblick auf die Tugend der Aufrichtigkeit – aber für nur bedingt passend und daher missverständlich halte, stelle ich den Exkurs voran, da er für die intellektuelle Redlichkeit als theoretische Tugend (also im engen Sinn nach *EuM*) insgesamt wertvolle Hinweise bietet, nicht nur als soziale Tugend.

Ein kleiner Exkurs: „Aufrichtigkeit“ und „Genauigkeit“ („Begründetheit“) in Anknüpfung an Bernard Williams

Tugendhat nennt Williams Büchlein *Der Wert der Wahrheit* von 1998, basierend auf IWM-Vorlesungen 1996, sowie sein ausführlicheres, teils darauf basierendes Buch *Truth and Truthfulness* (2002), das ein Jahr später auch auf deutsch unter dem Titel *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* erschienen ist, auf das ich mich primär beziehe. Bernard Williams (1929-2003) konstatiert grundlegend eine Spannung zweier – miteinander zusammen hängender – Einstellungen in der Moderne bzw. „unserer heutigen Kultur“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 15): eine „Forderung nach“ und ein „Engagement für Wahrhaftigkeit“ („truthfulness“), zugleich aber eine grundlegende Skepsis gegenüber der „Idee der Wahrheit“ („truth“) (ebd., S. 11). Dem entspricht auch ein „Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Weisen des Philosophierens“ (ebd., S. 16), deren Vertreter Williams einerseits als „Verneiner“ (der Wahrheit) („deniers“) bezeichnet, andererseits als „Vertreter des Common sense“ („party of common sense“) (ebd., S. 17), zu denen er selber zu zählen ist. Er interessiert sich für umfassende grundlegende Denkstrukturen, in denen „der Wahrheitsbegriff beim Verstehen der Sprache und beim Verstehen anderer Menschen tatsächlich eine wesentliche Rolle spielt“ (ebd., S. 19), für den „Wert der Wahrheit“ (ebd.) in ihrem „inneren Zusammenhang zu Überzeugungen und Behauptungen“ (ebd., S. 131), für Wahrhaftigkeit. Dabei knüpft er dezidiert an Nietzsche an, unter Verwendung „der Methode der *Genealogie*“ (siehe Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 28-37, hier S. 28, sowie besonders Kapitel 2).

„Ein großer Teil der Erörterung wird sich auf den Wert der sogenannten 'Tugenden der Wahrheit' richten. Das sind Eigenschaften von Personen, und diese Eigenschaften äußern

sich, wenn man den Wunsch hat, die Wahrheit zu erkennen, sie ausfindig zu machen und sie anderen Menschen mitzuteilen.“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 19)

Williams unterscheidet also zwei Haltungen, die auf Wahrheit bezogen sind und „für alle menschliche Verständigung [...] wichtig sind“ (*AsM*, S. 97), also keine bloß „konventionellen Fetische der wissenschaftlichen Theoriebildung“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 26) sind: „Accuracy“ (von J. Schulte mit „Genauigkeit“ übersetzt, Tugendhat bevorzugt jedoch „Sachangemessenheit“ oder „Begründetheit“, siehe *AsM*, S. 97), und „Sincerity“ (Schulte übersetzt in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* mit „Aufrichtigkeit“, Tugendhat bevorzugt die Übersetzung mit „Ehrlichkeit“, die auch in *Der Wert der Wahrheit* verwendet wird)¹⁶⁷.

„Man tut alles, was man kann, um zu wahren Überzeugungen zu gelangen; und was man sagt, zeigt, was man glaubt.“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 26)

Beide Tugenden stehen sozusagen im Dienst der Wahrhaftigkeit, die wiederum wesentlich mit „Vertrauenswürdigkeit“ („trustworthiness“) zu tun hat, die für Aufrichtigkeit sogar konstitutiv ist (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 145f.).

„Damit wir uns auf die Äußerungen anderer verlassen können, sollten diese anderen nicht nur aufrichtig sein, sondern auch das Richtige sagen; und wir unsererseits müssen (um sozusagen die andere Richtung zu nennen) uns selbst gegenüber ehrlich sein, wenn wir uns bemühen, das Richtige zu sagen.“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 145f.)

Ehrlichkeit (Aufrichtigkeit, „Sincerity“)¹⁶⁸, „die unmittelbar“ nur „impliziert [...], daß der Sprecher sagt, wovon er überzeugt ist“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 193), gilt allgemein „in den meisten Gesellschaften“ (*AsM*, S. 97) als moralisches Gebot. Das, was ehrlich gesagt wird, sollen aber zudem verlässliche, d.h. begründete Aussagen und Behauptungen sein, basierend auf gerechtfertigten, wahren Überzeugungen. Dafür ist Genauigkeit („Accuracy“) erforderlich als jene

„Tugend, von der die Menschen dazu angeregt werden, mehr Mühe, als sie sonst aufgewandt hätten, in den Versuch der Wahrheitsfindung zu investieren, anstatt einfach mit irgendeinem überzeugungsartigen Etwas vorliebzunehmen, das ihnen in den Sinn kommt.“ (Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 136)

Obwohl diese zweite Tugend, die man in etwas freierer Übersetzung vielleicht auch als

167 Siehe besonders Kapitel 5, „Aufrichtigkeit. Lügen und andere Formen der Täuschung“ sowie Kapitel 6, „Genauigkeit – der Sinn für Realität“ in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Williams verwendet diese Begriffe als „Termini Technici“ und schreibt sie daher im Englischen mit großem Anfangsbuchstaben bzw. werden sie in der deutschen Übersetzung mit Großbuchstaben geschrieben.

168 Siehe beispielsweise auch John Searle, der für den – ursprünglich ja von Austin so genannten – illokutionären Sprachakt, also das Meinen, neben einer „essential rule“ eine „sincerity rule“ angibt: „daß ein assertorischer Satz 'p' nur zu verwenden ist, wenn der Sprecher meint, daß p“ (Tugendhat, *Vsa*, S. 240).

„Wohlbegründetheit“ benennen kann, also primär bzw. „auch für einen selbst wichtig“ (*AsM*, S. 97) ist, wird sie nicht allgemein gefordert, sondern bloß geschätzt – zumindest bei Meinungen, die nicht das Selbstverständnis betreffen. Wer „sich nicht so verhält“, „verletzt nicht ein moralisches Gebot“ (*AsM*, S. 99). Das habe wesentlich damit zu tun, dass sich Begründetheit nicht „als bestimmtes Gebot formulieren“ läßt (ebd., S. 97), u.a. da Begründung und Begründetheit graduell ist – Meinungen können „mehr oder weniger gut begründet sein“ (ebd.). In diesen Bereich fällt auch das Phänomen der „Selbsttäuschung“ („self-deception“) (siehe Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 191ff.; 205f.): sie besteht im Gegensatz zur üblichen zwischenmenschlichen Täuschung wesentlich in einem fälschlichen, weil unbegründeten, Fürwahrhalten von Meinungen.

Für Tugendhat ist also besonders die Tugend der Genauigkeit bzw. Begründetheit von Relevanz. Sie bildet die Basis für intellektuelle Redlichkeit.

„Williams' zweite Tugend betrifft eine bestimmte *Qualität* der eigenen Meinungen (die Qualität, einigermaßen begründet zu sein), die intellektuelle Redlichkeit ist eine *Disposition zu einer Dynamik*, wie man auf das Bewußtsein des eventuellen Nichtvorhandenseins dieser Qualität reagiert.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 98)

Dies ist also der Grund, weshalb ich es für missverständlich und nicht ganz passend halte, die Begründetheit bzw. Genauigkeit („accuracy“) im Rahmen der sozial motivierten intellektuellen Redlichkeit (im formalen Sinn) zu erörtern.

Das soziale Motiv

Damit wende ich mich – gewissermaßen zusammenfassend – dem sozialen Motiv und Aspekt zu, also der intellektuellen Redlichkeit vor allem in einem formalen, sozialen Sinn, als „Haltung der Offenheit für Gründe, die gegen die eigene Meinung sprechen“ (*AsM*, S. 98), besonders „im intersubjektiven Miteinander“ (ebd., S. 96), im Gespräch. Hier spielen beide von Williams genannten Tugenden des Wahrheitsbezugs eine wesentliche Rolle: die Begründetheit bzw. Genauigkeit und die Ehrlichkeit bzw. Aufrichtigkeit. Diese Offenheit und Bereitschaft wird – zumindest teilweise – intersubjektiv geschätzt, v.a. wenn es sich *nicht* um Meinungen handelt, „die eine Gesellschaft über sich selbst und ihre Werte hat“ (ebd., S. 98), sondern „nur“ um zwischenmenschliche Verständigung über Meinungen allgemeineren oder beliebigen Inhalts, oder, worauf sich Tugendhat in *EuM* konzentriert hatte, bei verschiedenen – oft kreativen – Tätigkeiten, bei denen sich jemand autonom auf das jeweilige (adverbiell) Gute ausrichtet. Und sie ist nur dann ernstzunehmen, oder gar zu achten und bewundern, wenn diese Haltung und „das entsprechende soziale Verhalten nicht nur eine Masche“ sind, „sondern echt“ (*AsM*, S. 90).

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass ich Tugendhats Äußerungen im Laufe von *AsM* darüber, ob und inwiefern diese Disposition der Offenheit „im zwischenmenschlichen Verhältnis“ „geschätzt“ (*AsM*, S. 96) wird, durchaus für ambivalent halte¹⁶⁹. Daher *scheint* es mir plausibel, dass dieses Schätzen eben *nur* „allgemein zu gelten scheint“ (ebd.), und *nicht* tatsächlich und uneingeschränkt gilt. Das hat wiederum zur Folge, dass „der soziale Aspekt“ eben – oder oft – *nur* „vordergründig offensichtlicher ist“ (ebd.) und daher die „innere Wahrhaftigkeit“, die intellektuelle Redlichkeit im substantiellen Sinn, *nicht* – oder nur in manchen Fällen – daraus abgeleitet werden kann. Zugleich legt sich eine gewisse Annahme, Erwartung oder gar Hoffnung nahe, dass das soziale Verhalten mit einer entsprechenden inneren Haltung einhergeht, wodurch es an Glaubwürdigkeit und Relevanz gewinnen würde. Tugendhat schreibt von „Gewähr dafür“, dass es eine Person „ernst meint“ (ebd.) mit diesem intellektuell redlichen, in diesem speziellen Sinn „tugendhaften“, Verhalten¹⁷⁰.

Für das soziale Motiv haben sich in unterschiedlichen Kontexten verschiedene „Spezifikationen“ und „Nuancen“ nahegelegt: v.a. der Aspekt der Verantwortung (*Wb*, teilweise auch Weber), die – teilweise bzw. indirekt damit zusammenhängende – Furcht vor Scham (*EuM*), sowie das moralische Gebot (Nietzsche), wobei dessen Zuordnung zum übergeordneten sozialen Motiv in Frage steht. Die Gründe dafür, weshalb Tugendhat die intellektuelle Redlichkeit nicht oder nur bedingt als moralische Tugend bzw. moralisch motiviert und begründet sieht, habe ich bereits im Zuge der Auseinandersetzung mit Nietzsche sowie der Charakterisierung als Tugend im Bereich des adverbialen Guten gebracht. Sie liegen vor allem im fehlenden Gebots- und damit (wechselseitigen) Forderungscharakter. Darüber hinaus steht bei Nietzsche besonders die „innere Wahrhaftigkeit“ und die „Klarheit über sich selbst“, seine Handlungssituation und seine Werte betreffend, im Zentrum der Aufmerksamkeit, wobei er diese – zurecht oder nicht – als moralisches Gebot versteht, und nicht ein bestimmtes Verhalten seinen Mitmenschen und Gesprächspartnern gegenüber. Daher meine ich, dass die Zuordnung zum sozialen Motiv, zumindest in den durch die Aspekte der Verantwortung bzw. der Scham geprägten Nuancen, nicht wirklich passt. Im weiteren Verlauf von *AsM* läßt Tugendhat die

169 Im Folgenden adaptiere und formuliere ich daher Tugendhats Aussagen auf *AsM*, S. 96 bewusst um.

170 Natürlich ist auch vorstellbar, dass eine Person nur aus gesellschaftlich-konventionellen Gründen ein im sozialen bzw. formalen Sinn „intellektuell redliches Verhalten“ an den Tag legt, vielleicht um an Ansehen zu gewinnen, oder sich, sozusagen habituell, „aus Prinzip, weil es sich so gehört“ gewissen Verhaltenskodices in gewissen sozialen Milieus anzupassen, oder weil sie sich davon etwas verspricht, eine bevorzugte Behandlung oder das Erreichen bestimmter Ziele. Das heißt, hier können auch pragmatische, nutzen- oder interessenorientierte Motive hinzukommen. Bei einem rein äußerlichen „tugendhaft-artigen“ Verhalten läßt sich durchaus die Frage stellen, ob es sich dabei überhaupt um eine Tugend und Haltung handelt, was wiederum vom Tugendbegriff abhängt. Wird Tugend allgemein als „seelische Haltung“ verstanden, „die darin besteht, daß gewährleistet wird, [...] auf ein positives Ziel zuzusteuern und eigenen Motiven, die diesem Ziel abträglich sind, entgegenzuwirken“ (*AsM*, S. 95), ist auch diese habituelle bzw. nutzenorientierte Ausformung besonders von selbstbezogenen bzw. prudentiellen Tugenden vorstellbar.

Möglichkeit, ob die intellektuelle Redlichkeit nicht doch – auch – moralisch verstanden werden kann, zwar offen, untermauert sie aber nicht mit weiteren Argumenten, sondern zeigt sich diesbezüglich vorsichtig bzw. unentschieden.

Auf den eingangs in Textabschnitt drei genannten (*AsM*, S. 95) sozialen Aspekt der Verantwortung geht Tugendhat erst an späterer Stelle wieder ein (ab *AsM*, S. 106), ebenso wie auf den von mir ergänzend genannten Aspekt der Furcht vor Scham. Ich ziehe diesbezügliche Äußerungen vor, um den Abschnitt zum sozialen Motiv im Großen und Ganzen abschließen zu können. Wie schon oben angemerkt, läßt sich meines Erachtens nach der Klammerausdruck „Verantwortung“ auf *AsM*, S. 95 nicht uneingeschränkt und problemlos auf das Attribut „allgemeineres“ soziales Motiv beziehen, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche. Zunächst zur Erinnerung: in *Wb*, in dem Tugendhat das Interesse an Wahrheit in Verantwortung begründet sah (*AsM*, S. 92), standen zwei Möglichkeiten im Raum: die Verantwortung in einer Husserlschen Form als Haltung gegenüber sich selbst, als Selbstverantwortung zu fassen, die erst ein freies, auf – „rechtmäßige“ (*Wb*, u.a. S. 192) – Wahrheit ausgerichtetes und von – ausgewiesener – Wahrheit geprägtes Leben ermögliche; oder als intersubjektive Haltung. Die erste Möglichkeit der Selbstverantwortung weist Tugendhat in *AsM* als nicht einleuchtend zurück, siehe Fußnote 10 auf *AsM*, S. 107 (vgl. auch „Über Religion“, *AsM*, S. 201ff.). In der Textstelle auf *AsM*, S. 107 bezieht er sich jedoch auf das „Spannungsverhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft“ (ebd.), in dem sich Menschen in Hinblick auf ihre Wünsche befinden und ihnen gegenüber verantwortlich verhalten können, das sozusagen das oder ein Tätigkeitsfeld für die selbstbezogenen Tugenden von Mut und Mäßigung ist und nicht (unmittelbar) für intellektuelle Redlichkeit. Jene ist vielmehr im Spannungsverhältnis „zwischen Anschein und Wahrheit (Begründetheit) bei [...] Meinungen“ (*AsM*, S. 106f.) relevant, als Verantwortlichkeit gegenüber den eigenen Meinungen. Tugendhat knüpft hierbei nochmals an den (theoretischen) Rationalitätsbegriff bei Gosepath an als Begründetheit (von Meinungen).

„Man könnte darauf hinweisen, daß doch auch die Verantwortlichkeit gegenüber der eigenen Zukunft eine Selbstverantwortung ist. Das ist richtig, aber hier läßt sich auf einen *Schmerz* verweisen, der mit dieser Form von Unverantwortlichkeit verbunden ist: wer auf seine Zukunft keine Rücksicht nimmt, wird später leiden müssen. *Das* ist das Motiv. Und wenn ich mir vorstelle, daß ich mich schämen müßte, wenn mich andere für mein Verhalten zur Rechenschaft ziehen, ist der Schmerz dieser Scham das Motiv. Hingegen scheint mir die Rede von einer Selbstverantwortung ohne einen wenigstens imaginierten Schmerz motivational in der Luft zu hängen.“ (Tugendhat, *AsM*, Fußnote, S. 107)

Abgesehen von dem obigen nicht ganz passenden Kontext wird die Verantwortung, wie sie Tugendhat in diesen späten Passagen in *AsM* darstellt, wesentlich in Verbindung gebracht mit

der Furcht vor Scham, „angesichts von einem entsprechenden Zur-Rechenschaft-gezogen-Werden zu versagen“ (*AsM*, S. 107), wie sie ja auch in *EuM* als Hauptmotiv vorgeschlagen wurde – dort freilich ohne Bezug auf Verantwortung, dafür primär auf Tätigkeiten im Feld des adverbialen Guten und auf die Anerkennungsthematik (siehe oben, S. 69ff.). Mit dieser Furcht vor „Scham, sich nicht als verantwortlich zu erweisen“ (*AsM*, S. 108) – mit der Vorstellung davon, der Sorge davor und der Vorstellung von dem und der Sorge vor dem „Schmerz“ angesichts einer solchen Scham – ist ein – zumindest indirektes – intersubjektives Element und soziales Motiv gegeben in Form eines zumindest „imaginären Dialogpartner[s]“ (ebd., S. 107), Zuschauers und „Zur-Rechenschaft-Ziehers“ (Leyrer).

Es ist wohl eine Frage der Terminologie und Begriffsdefinition, ob man diese Art von Verantwortung nicht doch als Selbstverantwortung bezeichnen will und kann, sofern sie sich – selbstbezogen – auf das eigene Leben, Handeln und Meinungssystem bezieht. Tugendhat jedenfalls konzentriert sich auf das – zumindest indirekte – soziale Motiv der Scham, das auch bei der intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn, das heißt bezogen auf das eigene Meinungssystem über sich und die eigene Wertvorstellungen, „wenigstens mitbestimmend“ sein kann (*AsM*, S. 111).

Das pragmatische Motiv

Als zweites Motiv nennt Tugendhat das pragmatische, das er vor allem mit dem Verweis auf Gosepath und dessen Konzept von aufgeklärtem Eigeninteresse sowie theoretischer und praktischer Rationalität vorgebracht hatte. Ich erinnere an Tugendhats Deutung von Gosepaths Ansatz: „theoretisch rational“ sei „die Meinung einer Person, wenn sie – grob gesagt – gut begründet ist“ (*AsM*, S. 92). Nachdem „alle theoretische Rationalität [...] durch praktische Rationalität motiviert“ sei – Gosepath schreibt ja auch von prudentieller Rationalität –, die durch Nutzenmaximierung gekennzeichnet sei, sei „das Motiv für alles Interesse an Wahrheit [...] pragmatisch“ (*AsM*, S. 92). Tugendhat weist in *AsM* aber auch darauf hin, dass das vor allem Mittel-Ziel-Relationen betreffe, und kaum das „Kerngebiet“ der intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn. Für seinen eigenen Vortrag von 1994 kam Tugendhat, in Anknüpfung an Gosepath, zum Schluss, die intellektuelle Redlichkeit gründe im Interesse an Wahrheit bzw. Realität. An diesem Punkt meiner Arbeit spielt das Interesse an Realität vorerst nur aus pragmatischer Perspektive eine Rolle. Nach einem anderen Gesichtspunkt wird es beim dritten Motiv zur Sprache kommen. Schließlich habe auch Nietzsche das pragmatische Motiv zumindest „kurz gestreift“ (*AsM*, S. 99), ebenso wie Heidegger in *Wb*.

Prinzipiell ist darauf hinzuweisen, dass zweck-und-mittelbezogenes Erkenntnisinteresse im

Allgemeinen bzw. „im technischen Bereich“ (ebd., S. 91) noch nicht an sich mit – pragmatisch motivierter – intellektueller Redlichkeit zu tun hat oder gar gleichzusetzen ist; nicht im formalen Sinn, und noch weniger im substantiellen Sinn. Umgekehrt lässt sich „reine Wissenschaft und Forschung“ (ebd., S. 101) aber sehr wohl pragmatisch verstehen.

„Was wäre denn das nicht-pragmatische Interesse an der Entdeckung von Wahrheiten? Vielleicht die Befriedigung eines Neugierverhaltens (und das ist es auch, worauf heute reine Wissenschaftler oft hinweisen), und dieses ließe sich zumindest in seiner biologischen Funktion als seinerseits pragmatisch fundiert verstehen.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 101).

Hier gilt es also achtsam zu unterscheiden und genau zu bestimmen. Mit der intellektuellen Redlichkeit meint Tugendhat in *AsM* ja eine „Haltung der Offenheit für Gründe, die gegen die eigene Meinung sprechen“ (*AsM*, S. 98), besonders jene über sich. Dafür können Menschen ein pragmatisches Motiv haben, nämlich die Realisierung der eigenen Wünsche und Interessen.

„Es gibt offensichtlich einen großen Bereich von Meinungen, bei denen es im eigenen Interesse ist, sich vom Wunsdenken freizuhalten und für das Begründetsein der eigenen Meinungen zu sorgen. Nur wenn wir die Realität erkennen wie sie ist, können wir unsere Wünsche realisieren. Hier hat [die intellektuelle Redlichkeit, Erg. Leyrer] nicht nur die Funktion, gegenüber der Falschheit der effektiven eigenen Meinungen mißtrauisch zu sein, sondern steht im Dienst der aktiven Erforschung von Wahrheit, die ihrerseits im Dienst der Realisierung der eigenen Interessen steht, ob diese nun meine persönlichen oder gemeinsame sind.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 99)

Während die sozial motivierte intellektuelle Redlichkeit primär als eine auf andere bezogene, soziale Tugend zu verstehen ist, kann die pragmatisch motivierte intellektuelle Redlichkeit als „eine primär selbstbezogene Tugend“ (*AsM*, S. 99) verstanden und gefasst werden. Wesentlich für die „pragmatische[n] Begründung der Wahrheitsfrage“ ist, „daß sie der besseren Realisierung der eigenen Wünsche und Interessen dienen soll“ (*AsM*, S. 102). Diese Wünsche und Interessen sind jedoch nicht „ausgemacht“, eindeutig oder unproblematisch. Die eigenen Interessen können jenen anderer Personen oder auch Institutionen entgegenstehen, aber auch unter den eigenen können verschiedene Interessen in Konflikt geraten, beispielsweise kurzfristige und langfristige. Tugendhat verweist dabei auf *AsM*, S. 105 auf seinen Aufsatz „Perspektiven auf den dritten Weltkrieg: Kurzfristige und langfristige Interessen“ (zunächst 1987 als Vortrag bzw. in gekürzter Fassung veröffentlicht, 1988 in voller Länge in *NüA* publiziert)¹⁷¹. Dieser erschwerende Aspekt bezüglich der Wünsche und Interessen soll an dieser Stelle jedoch eingeklammert werden. Bei der Betrachtung des dritten Motivs, vor allem mit

171 Der Aufsatz wurde erst mit der zweiten Auflage 1988 in Tugendhats Band *NüA* (1986) aufgenommen. Auch wenn Tugendhat die Texte vor allem vor dem Hintergrund des Kalten Krieges geschrieben hat, haben gewisse Aspekte darin erschreckend wenig an Aktualität verloren.

Blick auf Sokrates, komme ich mit Tugendhat wieder darauf zurück.

„Dieses pragmatische Motiv reicht weiter, als man zunächst meinen könnte, es betrifft keineswegs nur unsere Meinungen über die Natur. Wenn z.B. eine Person irgendetwas lernt und übt, um darin gut und vielleicht hervorragend zu werden (man denke z.B. an eine Balletttänzerin oder an einen Studenten, der eine Hausarbeit oder Dissertation schreibt), ist eine Bedingung dafür, ihr Ziel erreichen zu können, daß sie mit Bezug auf den Stand, den sie jeweils erreicht hat, sich nicht von Wünschen bestimmen läßt (Größenwahn), sondern intellektuell redlich, d.h. selbstkritisch ist.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 99f.)

Nun erhält der obige Abschnitt über Tätigkeiten, die gerne um ihrer selbst willen gut ausgeübt werden, aber „irgendwie“ doch nicht so richtig zur intellektuellen Redlichkeit zu zählen scheinen (siehe oben, S. 102ff.), eine Ergänzung. Während Tugendhat in *EuM* für den Bereich des adverbialen Guten – in einer vielleicht als behelfsmäßig zu bezeichnender Verlegenheitslösung – die intellektuelle Redlichkeit in einem erweiterten Sinn konzipiert hatte, war es ja nach dem früheren Abschnitt von *AsM* fragwürdig, ob es sich dabei überhaupt um intellektuelle Redlichkeit handle. Nun, auf *AsM*, S. 99f. korrigiert sich Tugendhat insofern, als die Tugend der intellektuellen Redlichkeit in Form der Fähigkeit zu Selbstkritik zumindest als eine Voraussetzung und Bedingung für solche Tätigkeiten erscheint.

Natürlich soll sie sich auch nicht durch die Befürchtung, schlecht zu sein, zu niedrig bewerten ('Verzagtheit'). Wie bei aller intellektuellen Redlichkeit müssen nicht nur die positiven Wunschvorstellungen, sondern alle Affekte daran gehindert werden, Einfluß auf ihr Urteil auszuüben: die richtige Meinung darüber, was genau es ist, was man nicht gut macht, ist die Bedingung dafür, sich zu verbessern.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 100)

Eine der Grundbestimmungen der intellektuellen Redlichkeit ist ja jene als Tugend, und diese ist prinzipiell dadurch gekennzeichnet, gegen „passiv-emotionale“ (*EuM*, S. 83) „Widerstände“ bzw. „Ablenkungen“ (ebd., S. 82) zu wirken und damit die Orientierung am Guten zu ermöglichen oder zu unterstützen. Wogegen sie wirkt, ist also eine ganze Palette an Affekten und Einflüssen: von „Lust am Beifall und der eigenen Wichtigkeit“ (*EuM*, S. 84), Selbstüberschätzung bzw. „Größenwahn“ bis „Verzagtheit“ (*AsM*, S. 99f.) und Selbstunterschätzung, aber auch „Wunschdenken oder Bequemlichkeit“ (ebd., S. 91) und Gewohnheit. Hier läßt sich also an *EuM* anknüpfen, wo die eigenständige Überlegung nach dem begründeterweise Besten ein zentraler Punkt war – ich erinnere auch an die Skala der Vorzüglichkeit.

Zum pragmatischen Motiv für intellektuelle Redlichkeit, zumindest in einem an Gosepath angelehnten Verständnis, gehört jedoch auch die implizite Einschränkung, dass es „irrational“ wäre, sie weiter zu treiben, „als es von den eigenen Interessen her geboten ist“ (*AsM*, S. 100), womit die Interessensrealisierung bzw. -förderung leicht in Konflikt geraten kann mit der

Ausrichtung auf Wahrheit. Welche anderen Motive hier auch eine – vielleicht vermittelnde – Rolle spielen können, wird sich im Folgenden zeigen.

„[...] das soziale und das pragmatische Motiv [...] überlappen sich weitgehend. Wo wir in Dialogen stehen, scheint das soziale Motiv im Vordergrund zu stehen, hingegen wo ein Einzelner sich um die Richtigkeit seiner Meinungen über die Realität sorgt, erschiene es merkwürdig, diese Sorge von ihrer intersubjektiven Schätzung her verstehen zu wollen, und außerdem ist das pragmatische Motiv, wo immer es einleuchtet, so offenkundig und durchschlagend, daß man das soziale Motiv dort nur als Verstärkung gelten lassen wird.“
(Tugendhat, *AsM*, S. 100f.)

Das soziale und das pragmatische Motiv schließen einander also nicht aus, sondern haben je nach Anwendungsgebiet unterschiedliche Gewichtung und können einander mitunter ergänzen. Sie decken jedoch noch nicht das gesamte Spektrum an „Formen“ und „Fällen“ der intellektuellen Redlichkeit ab, was uns zum dritten Motiv führt.

Das dritte Motiv: das Interesse an Realität und Wahrheit als Selbstwert

Offenbar gibt es also auch Fälle und „Bereiche [...], in denen kein pragmatisches Motiv vorzuherrschen scheint und wo auch ein soziales oder gar moralisches Motiv nicht besonders einleuchtend erschiene.“ (*AsM*, S. 101). Dies ist jedoch nicht der Bereich der reinen Wissenschaft oder allgemeiner Entdeckungs- und Wissensdrang, worauf ich mit Tugendhat schon hingewiesen habe. Die intellektuelle Redlichkeit als eine bestimmte Haltung und Offenheit, wie Tugendhat in *AsM* ja mehrfach betont, bezieht sich auf Meinungen, die man bereits hat, und deren Begründetheit (intellektuelle Redlichkeit im formalen Sinn), und besonders jene Meinungen über sich, individuell wie auch kollektiv (intellektuelle Redlichkeit im substantiellen Sinn).

„Die intellektuelle Redlichkeit, wo sie einen Selbstwert zu haben scheint, ist nicht auf das Erforschen von Wahrheiten bezogen, sondern auf die Vermeidung von Unwahrheit im bereits bestehenden eigenen (individuellen und kollektiven) Meinungssystem.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 101)

Für das Vermeiden von Unwahrheit im eigenen Meinungssystem zieht Tugendhat ja mehrfach in *AsM* Sokrates als Beispiel und Inbegriff heran. Diesem ging es besonders um bestimmte Vorstellungen und Meinungen, nämlich jene das eigene Wohl bzw. „prudentiell“ Gute betreffend. Oder besser umgekehrt formuliert, ging es ihm um das eigene Wohl und Gute, das von der Wahrheit von bestimmten Meinungen, vor allem jenen über sich und seine „Handlungssituation“ (*AsM*, S. 101), abhing (siehe auch *AsM*, S. 89f.), weshalb er diese –

mitunter – unklaren, einseitigen oder scheinhaften Meinungen aufklären wollte und in gewisser Weise wohl „musste“. In diesem Sinn könnte man dieses dritte Motiv zur intellektuellen Redlichkeit, die in der sokratischen Ausformung wesentlich reflexiven Charakter hat (siehe *AsM*, S. 103), auch als spezifisch prudentielles bezeichnen, wobei hier zumindest an der Oberfläche ein gewisser – terminologischer – Konflikt zu Tugendhats Rede vom Selbstwert bzw. Selbstzweck attestiert werden könnte. Dieser eigenständige Wert ist aber nicht als völlige Interesselosigkeit zu denken, denn Menschen haben sichtlich sehr wohl ein Interesse, und zwar kein je spezifisches, und auch nicht nur unmittelbar an der intellektuellen Redlichkeit selbst, sondern ein grundlegendes an ihrem Wohl, eben am – prudentiell – Guten.

„Es war diese Vorstellung vom Guten, bei der es ihn erschreckte, daß sie scheinhaft sein könne, und so war das, was man intellektuelle Redlichkeit im formalen Sinn nennen kann, für Sokrates auf eine Frage gegründet, die deswegen als intellektuelle Redlichkeit in einem substantiellen Sinn bezeichnet werden kann (oben S. 89, 101), weil hier die Vermeidung eines Scheins ein offensichtlicher Selbstzweck ist.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 101f.)

Tugendhat nennt dieses Aufklären, Begründen und Fragen nach Wahrheit, dieses Vermeiden von „Täuschung über sich selbst“ (*AsM*, S. 95), von Unwahrheit und Schein „der eigenen Vorstellungen vom Guten“ (ebd., S. 102), bzw. einfach die „Frage nach dem Guten“ (*AsM*, S. 90) auch die „sokratische Haltung“ (ebd.) oder die „sokratische Frage“ (*AsM*, ebd., siehe auch S. 102 und S. 105), die offenbar weder eine pragmatische, noch eine „moralische Basis“ hat (ebd., S. 102). Denn sowohl die Wünsche und Interessen, die „pragmatisch motiviert“ realisiert bzw. „gefördert“ werden sollen, als auch das moralisch Gute – in Tugendhats Terminologie das, was Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft wechselseitig und unbedingt voneinander fordern – stehen zur Diskussion.

Daran, dass die intellektuelle Redlichkeit im substantiellen Sinn bzw. als sokratisches Fragen und Begründen gewissermaßen als „Glaubwürdigkeitsverstärker“ (Leyrer) für jene im formalen Sinn fungieren kann, sei hiermit nochmals erinnert (siehe oben, S. 123).

Im Zusammenhang mit Sokrates zeigt sich auch, dass Tugendhats Subsummierung des Wahren bzw. des Assertorischen unter das Gute in *EuM* eine Ausnahme war, siehe oben, S. 115f.: auch „Wertsätze“ – Aussagen darüber, dass etwas gut oder schlecht ist, mit dem oder ohne den Zusatz „für jemanden“ – haben als Aussagen einen Wahrheitsanspruch. Daher lässt sich die Unterscheidung von Sein bzw. Wirklichkeit („wie es in Wahrheit (wirklich) ist“) und Schein („wie es nur zu sein scheint“) auch „auf das Gute“, unsere Wünsche und Interessen und damit auf Wertsätze „anwenden“ (*AsM*, S. 102). Denn man kann – oder muss – immer noch, ähnlich wie auch Weber, „nach der Wahrheit unserer Wertvorstellungen“ (ebd.) fragen. Mit dieser Frage und dieser Unterscheidung geht es

„um die Aufklärung der eigenen (individuellen oder kollektiven) Realität (Handlungssituation) und d.h. um die Infragestellung der Meinungen, die sich auf sie beziehen.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 103)

Auch wenn Tugendhat mit dem Verweis auf Sokrates argumentiert, dass es besonders für die intellektuelle Redlichkeit im substantiellen Sinn eine nicht-pragmatische und nicht-moralische Motivation zu dieser Offenheit, zu diesem Aufklären, Infragestellen und Begründen gibt – oder zumindest geben kann –, die er „Selbstwert“ nennt bzw. die im Interesse an und der Sorge um das eigene Wohl gründet, ist damit die Motivationsproblematik noch nicht restlos und zufriedenstellend erklärt.

Abermals zur Gegenmotivation: vage Meinungen und Ausblenden der Realität

Tugendhat meint, die Motivationsfrage sei „charakteristischerweise besser“ (*AsM*, S. 103) ex negativo, von ihrer Gegenseite her zu klären. Diese „Gegenmotivation“ (ebd.) zur intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn wird noch einige Male auf den letzten Seiten in den Blick genommen, da sie offenbar

„das zunächst Verständlichere ist: wir haben eine verständliche Motivation, uns 1. mit *vagen* Meinungen zu begnügen und 2. die Realität *einseitig* zu sehen, anders gesagt: Teile der Realität ausblenden zu wollen.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 103)

Wer sich „mit vagen Meinungen“ (*AsM*, S. 103) zufrieden gibt, bricht den – mitunter mühsamen und schwierigen – Begründungsprozess ab, oder lässt sich erst gar nicht auf ihn ein. Auf diese Weise braucht man sich, das heißt seinen Standpunkt und seine Meinungen nicht festzulegen und für diese auch nicht einstehen. Sollten sich die vagen Meinungen als falsch erweisen, kann man mitunter in der Vagheit eine gewisse Legitimation und – fadenscheinige – Begründung bzw. Entschuldigung sehen: man habe es nun einmal nicht besser gewusst. Dass diese „Opferrolle“ – zumindest zu einem guten Teil – selbst gewählt und verursacht ist, wird mitunter ebenfalls verdrängt. Dazu gehört auch der zweite genannte Aspekt dieses Informations-, Wissens- und v.a. Begründungsmangels, die – eigene, das heißt wieder individuelle oder kollektive – „Realität“ zumindest teilweise „ausblenden zu wollen“ (*AsM*, S. 103) durch eine einseitige Sicht darauf. Wieder ist dies ein bequemer und auf gewisse Weise sicherer Weg, zumindest in der Hinsicht, auf seinem Standpunkt, seinen Meinungen und Überzeugungen beharren zu können und nichts ändern zu müssen, siehe unten S. 134ff.. Den dafür zu zahlenden Preis, die Gefahr einfach „falsch zu liegen“ (Leyrer), zu irren oder sich Aspekte der Realität „entgehen zu lassen“ (Leyrer), nehmen offenbar nicht wenige Menschen in Kauf, „die sich im Verschwommenen“ mitunter sogar „wohlfühlen“ (*AsM*, S. 111).

Zur Vertiefung und Veranschaulichung des zweiten genannten Aspekts, der Motivation zum teilweisen Ausblenden der Realität, wenn auch als „extremes Beispiel“ und „Sonderfall“ (*AsM*, S. 103f.) zieht Tugendhat ein – im Original farbiges – Ölgemälde des spanischen Malers Francisco de Goya y Lucientes¹⁷² heran, betitelt mit „Vuelo de brujas“ / „Flug der Hexen“ („Hexenflug“) von 1797/98¹⁷³.

172 An dieser Stelle erlaube ich mir abermals einen persönlichen Hinweis, der nicht direkt zum Verständnis des Themas in dieser Arbeit beiträgt: Francisco de Goya (1746-1828) ist freilich alles andere als ein „Geheimtipp“, sondern hat einen festen Platz im Kanon der Bildenden Kunst. Gerade auch dieses Bild zählt zu den bekannteren und vielfach reproduzierten. Dennoch hat mich der Verweis gerade auf dieses Bild besonders angesprochen, da ich mich mit Goya bereits während meiner Schul- und Maturazeit intensiver beschäftigt habe – genauer gesagt mit dem „Element Angst im graphischen Schaffen“ von Francisco de Goya und Alfred Kubin und deren „abgründigen“ Bilderwelten. Ein gewichtiger Teil von Goyas Bildern ist geprägt von beißender und schonungsloser, dabei teilweise subtiler Zeit- und Gesellschaftskritik sowie Kritik an Kirche und Adel, und zeigt die Schrecken und Abgründe von Krieg, Gewalt, Krankheit oder Armut, aber auch Machtmissbrauch, Dummheit oder Aberglaube.

173 Das Gemälde (Maße 43,5 cm x 30,5 cm) befindet sich seit 1999 im Museo Nacional del Prado in Madrid (aus dem Nachlass von Manuel Villaescusa), hat dort die Katalognummer P07748, und war von Oktober 2005 bis Jänner 2006 auch in Wien im Kunsthistorischen Museum zu sehen im Zuge der Ausstellung „Goya – Prophet der Moderne“. Zum Bildnachweis siehe <http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/vuelo-de-brujas/> (die Internetseite des Prado-Museums), sowie in besserer Bildqualität, aktuell zur Goya-Ausstellung von 22.10.2011 bis 29.01.2012: <http://www.museodelprado.es/exposiciones/info/fuera-del-museo/goya-luces-y-sombras-obras-maestras-del-museo-del-prado/> (jeweils zuletzt eingesehen am 15.02.2012). Eine Schwarzweißabbildung ist bei Ernst Tugendhat in *AsM* zu finden auf S. 104.

Francisco de Goya „*Flug der Hexen*“



Francisco de Goya y Lucientes, „Vuelo de brujas“ („Flug der Hexen“), 1797/98;
© Madrid: Museo Nacional del Prado.

Das Ölgemälde in Hochformat wird formal von einer Dreieckskomposition bzw., räumlich gedacht, einer Art Kegelform bestimmt. Vor einem dunklen Hintergrund schweben oder fliegen zentral, ohne jegliches „Flughilfsmittel“ wie Flügel, drei halb bekleidete menschliche bzw. männliche, helle Gestalten – sie erscheinen fast beleuchtet –, dem Bildtitel nach Hexen, mit spitzen, im Farbton jeweils den Gewändern entsprechenden Kopfbedeckungen, die als Bischofsmützen¹⁷⁴ gedeutet werden können – Tugendhat schreibt von den Gestalten als „Kapuzenträgern“ (AsM, S. 103). Sie halten eine weitere (halb-) nackte menschliche Gestalt, ohne Kopfbedeckung, fest, allem Anschein nach und der Bein- und Armhaltung sowie Mimik zufolge wohl eher gegen seinen Willen. Dies wird von Tugendhat als Folterszene gedeutet. Die

¹⁷⁴ Kritik an Kirche und Klerus nimmt einen zentralen Stellenwert in Goyas Schaffen ein.

drei Gestalten scheinen ihr Opfer zu beißen oder an ihm zu saugen bzw. ihm „zu Leibe zu rücken“ (Leyrer). Auf der Boden- bzw. Hügelfläche darunter ragt am rechten Bildrand ein grauer Esel hinein, der auf „*Dummheit*“ verweise (AsM, S. 106). Sein Kopf und Blick sind jedenfalls nach vorne gerichtet, nicht nach oben auf die ungewöhnliche Szenerie. Auf der linken Bildseite liegt ein Mensch, vermutlich ein Mann, in heller Kleidung bäuchlings am Boden und „hält sich die Ohren zu“ (ebd., S. 103) – seine rechte Hand könnte aber auch sein Gesicht bedecken oder seinen Kopf halten, vielleicht aus Entsetzen. In der Bildmitte ist ein aufrechter, vermutlich gehender Mann in dunkler Kleidung dargestellt, abgewandt von der unheimlich-grausamen Szene direkt über ihm sowie vom zweiten Mann und dem Esel. Mit einem weißen, bettlakenartigen Tuch bedeckt er Kopf, Gesicht bzw. Augen, Schultern, Arme und Rücken. Dies könnte man mitunter auch als Schutzgeste deuten, um sich physisch oder zumindest symbolhaft vor den Gestalten zu verbergen.

Das Bild ließe sich freilich noch ausführlicher beschreiben und interpretieren. Wichtig ist, worum es Tugendhat dabei geht in Hinblick auf die beiden Männer am Boden: um das Ausblenden und Verleugnen von Teilen der Realität, und zwar „nicht nur in ihren *Meinungen*“, sondern „etwas in der *Wahrnehmung* Offenkundiges“ (AsM, S. 105), etwas Evidentes.

„[...] sie stehen daher am Rande eines Wahns. Man kann hier bei der Gegenmotivation nicht gut von intellektueller Redlichkeit sprechen. Der Realitätsbezug der intellektuellen Redlichkeit ist indirekt, er läuft über Begründen.“ (Tugendhat, AsM, S. 105)

Tugendhat meint, dass das Bild einen Extremfall darstelle, anhand dessen er aber den zentralen Punkt bzw. den „normale[n] Fall“ (AsM, S. 105) sehr wohl erklären will: dass Menschen Teile der Realität, zu denen sie prinzipiell Zugang haben oder haben können, ausblenden und verleugnen¹⁷⁵. Das „Problem-“ und „Betätigungsfeld“ (Leyrer) der intellektuellen Redlichkeit – im engen, theoretischen Sinn – betrifft freilich nicht (sinnliche) Wahrnehmungen, sondern den

175 Im Grunde ist dieses Ausblenden und Verleugnen von etwas Offenkundigem und – zumindest meist über Medien vermittelt – Wahrnehmbarem gar kein Sonderfall, sondern passiert tagtäglich – auch wenn daran erinnert werden muss, dass es bei der intellektuellen Redlichkeit ja eben nicht um Wahrheit und Klärung im Allgemeinen geht. Indirekt haben aber auch solche „allgemeineren“ Wahrnehmungen und Meinungen Einfluss auf das eigene, vor allem kollektive Selbstverständnis. Wer wird schon gerne auf die verschiedenen Probleme „der Erde“ und „der Menschheit“ aufmerksam gemacht wie Umweltzerstörung, Hungersnöte, Kriege, Armut, Krankheit und ungerechte Verteilung. Im Alltag blenden viele – vielleicht sogar die meisten – Menschen, sofern sie sich nicht selbst als unmittelbar betroffen sehen, diese unangenehmen Tatsachen und darauf bezogene Meinungen aus und verdrängen sie. Es ist in der Tat mühsam, mitunter auch zeit- und kostenintensiv und in gewisser Hinsicht die Auswahl einschränkend, in der praktischen Lebensführung beispielsweise darauf bedacht zu sein, Kleidung, die nicht von Kindern unter katastrophalen, auch die Umwelt zerstörenden Bedingungen hergestellt werden, zu kaufen, oder Lebensmittel aus möglichst nachhaltiger, regionaler Produktion, die nicht durch ihre Herstellungsbedingungen und langen Transportwege die Umwelt belasten, für die Tiere unter – möglichst – artgerechten und „rücksichtsvollen“ Umständen gehalten wurden, und für die die unmittelbaren Produzenten und Hersteller auch eine angemessene, faire Entlohnung bekommen. Zur Realitätsverleugnung und Kurzsichtigkeit vieler Menschen siehe bspw. auch Tugendhats *NüA*.

Bereich des Assertorischen, das Meinungssystem und deren Begründetheit. Tugendhat wird aber nochmals auf diesen Extremfall zurückkommen, wenn es um evidente Meinungen geht (siehe unten S. 138f.) sowie im Zusammenhang mit einem „Spezialproblem“ (Leyrer), dem Glauben an die Existenz Gottes (siehe unten S. 143ff.).

Gegen die Faulheit der Vernunft und affektive Besetzungen

Tugendhat interessiert sich im Weiteren dafür, worin diese „negative“ (Leyrer) (Gegen-) Motivation, die Realität einseitig zu sehen oder auszublenden, gründet, oder zumindest gründen könnte, und weshalb sie damit die „zunächst Verständlichere“ (*AsM*, S. 103) sei. Er sieht und nennt zwei Gründe für diese Tendenz,

„die wohl auch sonst der intellektuellen Redlichkeit entgegenstehen: erstens die *ignava ratio* (Faulheit der Vernunft): es ist mühsam, auf alle Aspekte der eigenen Realität zu achten, besonders auf die, die einen dazu bringen würden, die eigene eingefahrene Lebensweise zu ändern, und zweitens die affektiven Besetzungen (Wünsche, Ängste, Minderwertigkeitsgefühle, individueller und kollektiver Größenwahn usw.).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 105)

Tugendhat führt damit im Grunde etwas genauer aus, was an früherer Stelle bereits zur Sprache kam in Form von „Wunschdenken oder Bequemlichkeit“ (*AsM*, S. 91): Der intellektuellen Redlichkeit stehen also die „Faulheit der Vernunft“ sowie die „affektiven Besetzungen“ entgegen (*AsM*, S. 105), bzw., um es in Anschluss an von Wright zu formulieren, die „verdunkelnden Auswirkungen des Passivischen“ (*EuM*, S. 82) – wobei ja gerade die Tugenden, darunter die intellektuelle Redlichkeit, diesen entgegenwirken sollen. Hier scheinen wir uns also im Kreis zu drehen. Uns wird aber auch noch eine weitere Zirkularität begegnen, auf die Tugendhat konkret verweist, siehe unten S. 142.

Ein kleiner Exkurs: Kant, die Aufklärung und die Mündigkeit (gegen Faulheit und Feigheit)

In einer Fußnote sowie mit dem Ausdruck der „faulen Vernunft“ verweist Tugendhat in Bezug auf die Gegenmotive zur intellektuellen Redlichkeit bzw. zum Interesse an Realität zum Vergleich auf Immanuel Kants Schrift „[Beantwortung der Frage]: Was ist Aufklärung?“¹⁷⁶.

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am

176 Ursprünglich 1784 veröffentlicht in *Berlinische Monatsschrift*, Band 4, Zwölftes Stück, Dezember 1784, S. 481-494. Ich zitierte die Eingangspassage, wie allgemein üblich, nach der sogenannten „Akademieausgabe“ (*AA VIII*, S. 33-42).

Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (*naturaliter maiores*), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein.“ (Kant, „Was ist Aufklärung“, *AA VIII*, S. 35)

Kants Text bedürfe und verdiene einer eigenen Interpretation, auf die ich hier nicht eingehen kann. Tugendhat geht es in seinem Zusammenhang und auch in Hinblick auf Goyas Bild um die von Kant genannten, der Mündigkeit und damit dem eigenen, selbständigen Verstandesgebrauch entgegen stehenden Ursachen: „Faulheit und Feigheit“ (Kant, „Was ist Aufklärung“, *AA VIII*, S. 35), also mangelnde Entschlusskraft und mangelnder Mut. Das heißt, die Unmündigkeit des „bei weitem größte[n] Theil[s] der Menschen“ (ebd.) ist – großteils – selbstverschuldet. Den auf Horaz zurückgehenden Ausspruch „sapere aude“ – „wage, weise zu sein“, oder in Kants Version, „habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ – könnte man bezüglich der zu überwindenden Bequemlichkeit und Faulheit ergänzen zum Aufruf, „wage und raffe dich auf, dich selbständig deines Verstandes zu bedienen und damit mündig zu sein“. Mit Blick auf Tugendhat und unser Thema könnte man ihn zusätzlich erweitern: „wage und raffe dich auf, intellektuell redlich zu sein, das heißt dir selbst durchsichtig zu werden, dir Rechenschaft zu geben und offen zu sein für die Möglichkeit, dass sich deine eigenen Meinungen als falsch, einseitig, vage, unklar oder unbegründet erweisen können“ (Leyrer).

Bei Kant ließen sich weitere interessante und zu unserem Thema passende Passagen zu Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit oder auch Lauterkeit finden, beispielsweise in „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793/94, in: *AA VI*, S. 1-202)¹⁷⁷ sowie in „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791, in: *AA VIII*, S. 253-271)¹⁷⁸, gerade auch mit Blick auf die Problematik des Gottesglauben, die ja bei

177 Hier besonders im „Vierten Stück“, Zweiter Teil, 4. „Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen“ (in *AA VI* ab S. 185) sowie „Allgemeine Anmerkung“ am Schluss ab S. 190, bes. die Fußnote zum letzten Satz:

„O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab?“ (Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, *AA VI*, S. 190). Die „Gemüthseigenschaft“ der „Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können“ (ebd.). Sie ist „vielen Versuchungen ausgesetzt“, kostet „manche Aufopferung“ und fordert „daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muß)“. Sie muß „bewacht und cultiviert werden [...], weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist.“ (ebd.).

178 Siehe besonders die Schlussanmerkung ab *AA VIII*, S. 267: „[...] Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß wahrhaft sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt.“ (Kant, „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, *AA VIII*, S. 267).

Tugendhat auf den letzten Seiten „unseres“ Textes in *AsM* behandelt wird.

Zurück zum dritten Motiv, dem Selbstzweck. Das Problem der zweiseitigen Motivation

Nach diesem abermaligen Blick auf entgegenstehende bzw. hinderliche Gründe und Motive bezeichnet Tugendhat auf *AsM*, S. 105 das immer noch in Frage stehende dritte Motiv zur intellektuellen Redlichkeit bzw. hier zum besonderen Fall der Wahrnehmungen und auf Wahrnehmungen basierenden Meinungen einmal mehr in negativer Weise als „Gegenmotiv zur Bequemlichkeit“ (*AsM*, S. 106).

„Was ist nun das Gegenmotiv? Was für ein Motiv haben wir, die Realität weniger einseitig wahrnehmen zu wollen?“ (Tugendhat, *AsM*, S. 105).

Hier stoßen wir auf Aspekte, die ich bereits im Zusammenhang der beiden anderen Motive thematisiert und vorgezogen habe: weder das pragmatische Fördern der Realisierung von Wünschen, die erst festzulegen bzw. in ihrer Priorität zu ordnen sind, noch das ohnedies nur sehr eingeschränkt denkbare moralische Motiv mit seinem Forderungs- und Gebots-Charakter passen hier. Am Ehesten kann noch das indirekte soziale Motiv der Verantwortung bzw. der – mitunter – damit verbundenen intersubjektiven Abhängigkeit, sowie jenes der Scham eine Rolle spielen, siehe *AsM*, S. 111 oder auch oben S. 122ff..

„Auch wer die eigene Realität noch so einseitig sieht, kann doch den Vorwurf, sie einseitig zu sehen, nicht gut auf sich sitzen lassen, [...] weil das nur ein spezieller Fall des Vorwurfs ist, die Dinge unrichtig zu sehen. Man muß die eigene Sicht also entweder ändern oder sich gegen diesen Hinweis sperren. Das ist das Problem der zwei entgegengesetzten Motivationen, das mich von Anfang an beunruhigt hat (vgl. oben S. 91).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 106)

Tugendhat hat dies zuvor auch als „'zweiseitige Motivation'“ (*AsM*, S. 91, mit Rückverweis auf *AsM*, S. 87 sowie auf *Wb*) bezeichnet. Ich fasse im Folgenden mehrere bislang zur Sprache gekommene Aspekte zusammen: auf der einen Seite der implizite Begründungs- und Wahrheitsanspruch von Meinungen, das „Interesse an Wahrheit und Begründung“ (ebd., S. 92), sowie die bewusste und explizite „Bereitschaft“ (*AsM*, S. 96) und „Offenheit“ (ebd., S. 98), diesen Anspruch zu hinterfragen bzw. zu legitimieren („nur das zu meinen, was sich als wahr ausweist“, ebd., S. 91); dafür ist es mitunter notwendig, Meinungen fallen zu lassen, sie zu ändern bzw. „die eigene Sicht“ (ebd., S. 106); auf der anderen Seite, besonders bei Meinungen über sich, das „Interesse an Unwahrheit“ (ebd., S. 92), die Motivation zum Sich-Verschließen und zum Festhalten an Meinungen („alles für wahr zu halten, was man gerade meint“, ebd.) und das Sperren gegen die Begründungsfrage sowie gegen den „Vorwurf“, „die Dinge unrichtig

zu sehen“ (ebd., S. 106). Das gewissermaßen Trickreiche und Schwierige dabei, das auch Tugendhat „von Anfang an beunruhigt hat“ (ebd.), ist der Umstand, dass Menschen auf beide Weisen bzw. von beiden Seiten her der „Maxime“ nachkommen können, „nur begründete Meinungen haben zu wollen“ (ebd., S. 108). Die Tugend der intellektuellen Redlichkeit lässt sich jedoch nur auf die erste Weise realisieren und umsetzen. Man könnte versucht sein, die Begründung im zweiten Sinn (das heißt im Festhalten bzw. Fürwahrhalten) als gewissermaßen eingeschränkten oder schwachen Begründungsbegriff anzusehen. Wenn Tugendhat sonst in *AsM* von Begründung schreibt, sowie der Forderung danach und der Bereitschaft dazu, ist vielmehr der erste Sinn gemeint, wobei abermals daran zu erinnern ist, dass diese graduell ist. Wie schon erwähnt, befinden sich Menschen „in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis [...] zwischen Anschein und Wahrheit (Begründetheit) bei ihren Meinungen“ (ebd., S. 106f.) und können prinzipiell über eine Bandbreite von „Mißtrauen in die eigenen Meinungen“ (ebd., S. 107) verfügen, das heißt von „zu wenig“ über vielleicht gerade genug bis „zu viel“ in Form von „Pedanterie“ (ebd.). Bei Sokrates überwog offenbar die erste Motivation, jene zu Wahrheit, die sich in einer bestimmten Haltung der Offenheit und Bereitschaft zur Klärung und Begründung ausdrückte, das heißt zur „intellektuellen Redlichkeit als Selbstzweck“. Denn Sokrates hatte „darunter gelitten, [...] nicht zu wissen, woran er ist.“ (ebd., S. 108). Diese Unsicherheit hatte Einfluss auf sein Wohlergehen.

„Was kann jemand selbst für einen Grund haben, seine Situation so zu sehen, wie sie ist? [...] was ist es, was uns verstört, wenn wir befürchten, daß wir unsere Handlungssituation falsch oder einseitig sehen? Warum erschrickt das Kind, das vermutet, daß es den Osterhasen gar nicht gibt, oder der Philosoph, der sich bewußt macht, daß er sich mit seinem Glauben an die Moral oder an Gott täuschen könnte?“ (Tugendhat, *AsM*, S. 108)

Auch wenn (viele) Menschen einerseits Aspekte der Realität ausblenden und verleugnen, kann sie andererseits offenbar ebenso die Befürchtung, Vermutung oder zuletzt Einsicht verstören und erschrecken, die Realität bzw. ihre Handlungssituation falsch oder einseitig zu sehen. Dies ist auch weniger als strenger Gegensatz zu sehen. Vielmehr legt sich nahe, dass Menschen Teile der Realität ausblenden und sich gegen die Begründungsfrage in Bezug auf ihre Meinungen *gerade deshalb* sperren, um nicht das böse Erwachen der Einsicht zu riskieren, dass sie sie tatsächlich falsch oder einseitig sehen – auch wenn dieses Motiv freilich als unvernünftig einzustufen ist. Wie oben schon erwähnt, begnügen sich Menschen wohl auch aus diesem Grund mitunter mit der Vagheit, bzw. ziehen die Verschwommenheit vor. Sokrates hatte sich damit jedoch nicht begnügt, er ging sozusagen um seines Wohles willen das mühsame Risiko ein, sich selbst eines Besseren zu belehren.

Von diesem Spektrum von mehr oder weniger gut begründeten Meinungen und der mehr oder

weniger klaren und viel-facettigen, d.h. möglichst umfassenden Realitätswahrnehmung und -erfahrung gewissermaßen noch einmal, wenn auch mitunter graduell, zu unterscheiden ist die mehr oder weniger willentliche und dezidierte Realitätsverleugnung und -verweigerung, die über das teilweise Ausblenden hinausgeht und – zumindest tendenziell – einen Schritt in Richtung Halluzination oder sogar Wahn bedeutet.

„Daß vor mir ein Baum steht, weiß ich, weil ich ihn sehe. Die einzige Möglichkeit, die ich in solchen Fällen habe, das Gegenteil zu meinen, ist, daß ich mir Augen und Ohren zuhalte, wie es die Männer in Goyas Bild tun. Die nächste Stufe, an p festzuhalten, obwohl nicht-p offensichtlich ist, wäre der Schritt in den Wahn. Wenn ich etwas direkt sehe, kann ich es nicht leugnen. Wenn ich es dennoch nicht wahrhaben will, gerate ich in einen Widerspruch, und wenn ich diesen – also das Bewußtsein, mich unmittelbar selbst zu 'belügen' – vermeiden will, müßte ich halluzinieren.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 109)

Im Assertorischen, das heißt bei Meinungen, die in diesem Fall aber auf Wahrnehmungen basieren und „an und für sich evident sind“, bedeutet das, „das Gegenteil zu meinen“, also „an p festzuhalten, obwohl nicht-p offensichtlich ist.“ (*AsM*, S. 109). Tugendhat verwendet auf den letzten Seiten von *AsM* mehrfach den – in sich vielfältigen – Begriff der „Evidenz“: der „evidenten“ Meinungen (sinngemäß *AsM*, S. 109), der „überwältigenden Evidenz“ (sinngemäß ebd., S. 112 [2x]), der „unabhängigen Evidenzen“ (ebd., S. 112) sowie der „überwältigenden“ bzw. „sich klar zu machenden“ „Evidenzlage“ (sinngemäß ebd., S. 111, S. 112 [2x], S. 113 [3x]). Ähnlich wie beispielsweise beim Begriff der „Ichstärke“ ist nicht klar, ob Tugendhat diesen Begriff in einer mehr oder weniger umgangssprachlichen Bedeutung verwendet, oder an ein bestimmtes Konzept anknüpft¹⁷⁹. Ich verstehe das Wort aufgrund dieser Unsicherheit daher in einer allgemeinen Bedeutung, gemäß seiner etymologischen Herkunft als „Heraus-scheinendes“ (vom lateinischen „evideri“ bzw. „ex videri“), „Augenscheinlichkeit“ bzw. „Offenkundiges“¹⁸⁰.

Wieder wird damit, v.a. gemäß Tugendhats eigenen Prämissen, im Grunde das eigentliche, enge Feld der intellektuellen Redlichkeit überschritten, da deren „Realitätsbezug [...] indirekt“ sei

179 Hier würde sich besonders Husserls Evidenzbegriff nahelegen, den Tugendhat in *Wb* behandelt hat (*Wb*, bes. S. 92; 101-106; 230-236).

180 Zum Begriff der Evidenz und verschiedenen Themenfeldern dabei habe ich im WS 2007/08 ein Seminar von Noah Holtwiesche besucht, „Evidenz: Wissenschaftliche Konstitutionen von Wirklichkeit“. In meiner Seminararbeit, auf die ich auszugsweise zurückgreife, ging ich einigen Aspekten des Verhältnisses von Rhetorik und Evidenz nach. Cicero hatte in seinem Dialog *Lucullus* mit einer Wortschöpfung das griechische „enárgeia“ übersetzt, das u.a. eine „offenkundige Präsenz“ bezeichnet. Das heißt, das Wort stammt ursprünglich wesentlich aus dem Bereich der Rhetorik, wobei es dabei weniger bzw. nicht nur um „sprachliche Spitzfindigkeiten“ ging, sondern wesentlich um Redesituationen, von denen viel abhing, wie politische Reden, Gerichtsreden, oder auch Ansprachen vor Schlachten, also Situationen mit Entscheidungs- und Handlungsbedarf.

Siehe u.a. die Artikel zu „Evidenz“ in Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Band 3); Eisler (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Online-Quelle), oder Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Band 2).

und „über Begründungen“ laufe (*AsM*, S. 105), hingegen diese evidenten Meinungen, bezogen auf die „empirische Wirklichkeit“ (ebd., S. 110), „nicht erst noch auf Gründe verweisen“ (ebd., S. 109). Tugendhat kann damit aber einen weiteren wesentlichen Hinweis zu der immer noch nicht ganz oder zufriedenstellend beantworteten Motivfrage geben.

„Das Motiv zur intellektuellen Redlichkeit, wo diese sich auf meine eigene – individuelle oder gemeinsame – Situation bezieht, würde also darin bestehen, dieser Möglichkeit des Wahns indirekt *vorbeugen* zu wollen, ähnlich wie ein behutsamer Schlittschuhläufer, ehe er sich auf einen zugefrorenen Teich begibt, das Eis prüft, um der Gefahr des Einbrechens vorzubeugen, während der Fall, in dem der Schein offenkundig ist, und sich ein Widerspruch ergäbe, dem effektiven Einbrechen entspricht.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 109)

Das oder zumindest *ein* nicht-pragmatisches und nicht-moralisches Motiv zur intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn wäre also das indirekte Vorbeugen der Möglichkeit bzw. Gefahr von Wahn. Dazu gehört, dass Menschen ihr Realitätsbewusstsein von „Welten der Phantasie und des Traums“, von „als-ob-Welten“ abheben (*AsM*, S. 109). Letztere „können“ sehr wohl „ihren guten Sinn haben“ (ebd.), gerade auch entwicklungspsychologisch (und damit evolutionsbiologisch) betrachtet in Form von kindlichen Rollenspielen oder imaginären Spielkameraden, aber auch im Erwachsenenalter in der Kunst – solange man ein Bewusstsein des Unterschieds zur „realen Welt“ behält (ebd.), d.h. das Realitätsbewusstsein nicht verliert und diese „verschiedenen Welten“ (Leyrer) in der eigenen Wahrnehmungen und Erfahrung nicht verschwimmen und ineinander übergehen – was punktuell ja durchaus geschieht, beispielsweise wenn man aus einem Traum herausgerissen wird und sich erst orientieren muss.

„Es gehört zum Sinn unserer normalen Meinungen, daß das Gemeinte real ist (und es gehört ebenso zum Sinn unserer normalen Wünsche, daß wir wollen, daß sie in der Realität erfüllt werden und nicht nur in der Phantasie).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 110)

„Als-ob-Welten“ können einen gewissen Reiz ausüben¹⁸¹, als Abenteuer oder Kurzurlaub vom Alltag sozusagen. Doch diese Ausflüge sind – im „Normalfall“ (Leyrer) – eben begrenzt, was ihre Dauer und vor allem ihren „Wirkungsbereich“ (Leyrer) betrifft. Die eigene Lebensgestaltung im Ganzen und die Förderung des eigenen Wohls, u.a. durch die Erfüllung von Wünschen, hängt – im „Normalfall“ – von „realen Faktoren“ (Leyrer) ab, weshalb „das Reale [...] für uns“ einen besonderen, übergeordneten „Wert“ (*AsM*, S. 110) darstellt.

181 „Als-ob-Welten“ sind auch ein beliebtes Thema und Motiv in der Kunst. Man denke in der Bildenden Kunst an illusionistische Malerei oder der Surrealismus, an Klassiker der (Kinder-) Literatur wie *Alice im Wunderland* oder *Der Zauberer von Oz*, oder auch an populäre Spielfilme der letzten Jahre und Jahrzehnte, die freilich in sehr unterschiedlicher Weise mit verschiedenen „Realitätsebenen“ bzw. „Welten“ (Leyrer) und deren Verschwimmen spielen mit unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten und Hintergründen wie beispielsweise Traumwelten, virtuelle Realität, Parallelwelten, Erinnerung, Inszenierung, Körper-Geist-Dualismus, künstliche Intelligenz bzw. das Verschwimmen von Mensch und Maschine oder Identität und das Individuum.

„In einem bestimmten Sinn sind die als-ob-Welten etwas Minderes. Freud zitiert in *Das Unbehagen in der Kultur* den Ausruf von Schillers 'Taucher': 'Es freue sich, wer da atmet im rosigen Licht!' Wir *schätzen* es, daß das, was wir meinen, zu dieser Welt gehört und nicht zu einer der verschiedenen als-ob-Welten.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 110)

Tugendhats Bezug auf den Ausruf von und in Schillers (Ballade) *Der Taucher*, jedoch vermittelt über Sigmund Freud, halte ich für schwierig, zumindest angesichts des Kontexts, in dem Tugendhat ihn bringt, und angesichts seiner knappen und vermittelten Form, und daher auch für zu komplex, um ihn im Rahmen dieser Arbeit berücksichtigen zu können. Völlig unerwähnt möchte ich ihn aber auch nicht lassen¹⁸². An dieser Stelle möchte ich auch – endlich – den bereits in Aussicht gestellten kleinen Exkurs zu Max Webers Konzept der „Entzauberung der Welt“ nachtragen. Tugendhat erwähnt es im Rahmen der Beschreibung seines zweiten Versuchs zur intellektuellen Redlichkeit, dem Vortrag von 1994 (*AsM*, S. 93). Tugendhat siedelt es also beim Interesse an Realität und deren Wert – dem Motiv, nicht in einer Scheinwelt leben zu wollen – an, auch wenn es bei Weber eine etwas andere Ausprägung hat. Und auch angesichts der bevorstehenden letzten Fragestellung von Tugendhat in „unserem“ Text von *AsM*, dem „Spezialproblem“ der Religion bzw. des Glaubens an die Existenz Gottes, gibt es Parallelen und Anknüpfungspunkte bei Weber, auch wenn ich diese hier nicht explizieren kann.

Ein zweiter knapper Exkurs zu Max Weber: Die „Entzauberung der Welt“

Max Weber schreibt in „Wissenschaft als Beruf“ [„Wissenschaft“] zweimal von der „Entzauberung der Welt“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 594; 612) sowie einmal vom „Entzauberungsprozeß“ (ebd., S. 594), sowohl in einer Passage vor jenen zur intellektuellen Rechtschaffenheit, als auch „dazwischen“. Ich erinnere daran, dass sich Weber mit dem „Sinnproblem der Wissenschaft“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 593) als „sinnvoller Beruf“ (ebd., S. 595) beschäftigt, v.a. angesichts des ständigen „Fortschritt[s]“¹⁸³ und „Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen.“ (ebd., S. 593). Die Sinnfrage nach dem Wert von Wissenschaft als Beruf stellt sich, abgesehen von praktischen und

182 In Schillers Ballade (1797) geht es um den Kampf des Menschen gegen die Gewalten der Natur, seinen Mut, aber auch seinen Leichtsin. Der oben zitierte Ausspruch ist jenem „Edelknecht“ zugeordnet, der als titelgebender Taucher einen absichtlich vom König ins tosende Meer geworfenen goldenen Becher birgt und froh ist, noch am Leben zu sein, also zu atmen im rosigen Licht. Der Knappe meint, mit Gottes Gnade und Hilfe der Naturgewalt entkommen zu sein. Er zieht daraus die Lehre, der Mensch solle die Götter nicht versuchen und solch lebensfeindlichen, naturgewaltigen Ort – die Tiefe des Meeres – respektieren und meiden. Der König jedoch verlangte die waghalsige Tat ein zweites Mal, der Knappe lässt sich darauf ein und muss diesmal sein Leben lassen. Sigmund Freuds Bezugnahme darauf in „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930, hier zitiert nach *Gesammelte Werke* 1999) steht in Zusammenhang mit dem „ozeanischen Gefühl[s]“ „von etwas Unbegrenztem“ (Freud, „Unbehagen“, *Gesammelte Werke*, S. 422) – „ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt“ (ebd.), und dessen in Frage stehender Beziehung zu Religiosität (siehe auch ebd., S. 430f.).

183 Weber setzt das Wort ab S. 594 teilweise unter Anführungszeichen.

„technischen Zwecken“ (ebd.), angesichts der Unabschließbarkeit jenes Prozesses.

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“ (Weber, „Wissenschaft“, *Gesammelte Aufsätze*, S. 594)

Webers „Entzauberung“ lässt sich mit dem klaren Blick auf die Wirklichkeit sowie die (rationale) Begründetheit von Meinungen bei Tugendhat in Verbindung bringen, auch wenn sie mit dem Fokus auf „technische Mittel und Berechnung“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 594) bzw. berechnende Beherrschung eine spezifische, technisierte, „rationalisierte“ Prägung hat. Hiermit wird die Sinnfrage, die Frage nach der über das Technische hinausgehende „Leistung“ (ebd., u.a. S. 603, 605, 607) von Wissenschaft, (noch) nicht beantwortet, sondern festgestellt, dass Wissenschaft – so wie „wissenschaftlich orientierte Technik“ (ebd., S. 593) – zum „Entzauberungsprozeß“ (ebd. S. 594) und „Intellektualisierungsprozeß“ (ebd., S. 593) als „intellektualistische Rationalisierung“ (ebd.) wesentlich beiträgt als Teil, „Glied und Triebkraft“ (ebd., S. 594). Die „Entzauberung der Welt“ geht einher mit dem „Versinken früherer Illusionen“ (sinngemäß ebd., S. 598) wie „Weg zum wahren Sein', 'Weg zur wahren Kunst', 'Weg zur wahren Natur', 'Weg zum wahren Gott', 'Weg zum wahren Glück'“ (ebd.).

"Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.“ (Weber, „Wissenschaft“, *Gesammelte Aufsätze*, S. 612)

Die Antwort auf die gestellte Sinnfrage der Wissenschaft kennen wir ja bereits aus dem ersten Exkurs zu Weber: „Ehrlichkeit“, „Verantwortungsgefühl“ sowie „Klarheit“ in Bezug auf die eigenen Wertvorstellungen und den „letzten Sinn seines eigenen Tuns“ (Weber, „Wissenschaft“, S. 608) – mittels intellektueller Rechtschaffenheit.

Das Interesse an Realität und die sich klar zu machende Evidenzlage

Nach den Exkursen zu Immanuel Kant und Francisco de Goya sowie mit jenem letzten zu Max Weber komme ich zu Tugendhat und gewissermaßen dem Kernproblem, der „primäre[n] Thematik“ (*AsM*, S. 110) und damit dem „Eingemachten“ (Leyrer) der intellektuellen

Redlichkeit, besonders im substantiellen Sinn – man denke an Sokrates – zurück: dem Guten.

„Hier braucht man die intellektuelle Redlichkeit nicht im Sinn eines Vorbeugens gegenüber der Gefahr zu sehen, daß unsere Meinungen zusammenbrechen, vielmehr sind unsere Vorstellungen über das Gute – über unsere Wertvorstellungen – von vornherein brüchig.“
(Tugendhat, *AsM*, S. 110)

Tugendhat zieht erneut den Vergleich bzw. die Veranschaulichung dafür, weshalb „das Motiv des Klärenmüssens gerade bei Sokrates besonders einleuchtend war“ (*AsM*, S. 110) in Form des Eisläufers heran (siehe oben, S. 139 sowie *AsM*, S. 109), wobei diese eine Steigerung erfährt:

„[...] wir können wissen, wenn wir uns nichts vormachen (dieser Bedingungssatz verweist auf eine eigentümliche Zirkularität), daß wir uns im Nebel befinden. Das Motiv zur intellektuellen Redlichkeit läßt sich hier nicht mit dem vorsichtigen Eisläufer vergleichen, der befürchten muß einzubrechen, sondern wir befinden uns (wenn wir uns, so muß man wieder hinzufügen, nichts vormachen) schon im Eiswasser.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 110)

„Wir“, die um intellektuelle Redlichkeit bemüht sind, „können [...], wenn wir uns nichts vormachen“ (*AsM*, S. 110) – das heißt, wenn wir uns „die Evidenzlage klargemacht“ haben (ebd., S. 111) – „wissen, [...] daß wir uns im Nebel befinden“ bzw. „im Eiswasser“ (ebd., S. 110). Ich hatte diese Zirkularität bereits angekündigt.

„[...] für den, der sich die Evidenzlage klargemacht hat, ist die intellektuelle Redlichkeit in der Tat ein zwingendes Motiv, und man kann dieses Motiv denjenigen, die sich im Verschwommenen wohlfühlen, nicht aufschwätzen.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 111)

Der „Knackpunkt“ (Leyrer) liegt also darin, dass man niemandem „aufschwätzen“ (*AsM*, S. 111; 113) kann – oder soll¹⁸⁴ –, und schon gar niemanden dazu zwingen kann – oder soll –, sich seine Evidenzlage klarzumachen, das heißt die (eigene) Realität bzw. Handlungssituation aufzuklären und die damit zusammenhängenden Meinungen in Frage zu stellen bzw. zu begründen (vgl. ebd., S. 103), und damit die intellektuelle Redlichkeit als „zwingendes Motiv“ (an) zu erkennen (ebd., S. 111)¹⁸⁵.

184 Christian THIES verweist darauf, dass „intellektuelle Redlichkeit auch zum Schaden der Anderen und im Gegensatz zu moralischen Forderungen stehen kann.“ (Thies, Manuskript „Redlichkeit versus Religiosität“, S. 14). Es sei „nicht unsere Aufgabe, die intellektuelle Redlichkeit anderer zu erzwingen.“ (ebd.). Henrik Ibsen habe das in seinem Drama *Die Wildente* mit dem Begriff der „*Lebenslüge*“ (ebd.) thematisiert. In diesem Zusammenhang stellt sich freilich die Frage, ob die intellektuelle Redlichkeit nicht auch zum eigenen Schaden sein kann.

185 Dies könnte *mit* ein Grund dafür sein, weshalb Tugendhat davon Abstand nimmt, von der intellektuellen Redlichkeit als „Pflicht“ zu schreiben. Dies böte sich prinzipiell durchaus an, u.a. mit Blick auf den Tugendbegriff (als positive Pflicht, vgl. *VE*, S. 230), in Anknüpfung an Max Weber (siehe oben S. 94ff.), oder auch in Anschluss an Christian THIES, der darauf hinweist, die intellektuelle Redlichkeit lasse sich, zumindest „im Rahmen einer kantianischen Ethik“, als „*Pflicht gegen sich selbst*“ fassen (Thies, Manuskript „Redlichkeit versus Religiosität“, S. 10): „sich nur an dem zu orientieren, was wahr oder zumindest mit guten Gründen vertretbar ist – und zwar nicht nur aus strategischen Motiven und nicht bloß gegenüber Anderen, sondern auch aus innerer Überzeugung“ (ebd., S. 11); oder ander formuliert, als „Forderung, auch das eigene

Der Glaube an die Existenz Gottes als Spezialproblem für die intellektuelle Redlichkeit als Selbstzweck

Auf den letzten Seiten der „Retraktationen“ wendet sich Tugendhat gewissermaßen einem „Spezialproblem“ (Leyrer) zu, das aber in seinen „formalen Charakteristiken für das Verständnis der intellektuellen Redlichkeit“ von besonderer Signifikanz sei (*AsM*, S. 111): „die Frage nach der Existenz Gottes“ bzw. der Glaube daran (ebd.), an die Gotteshypothese, und der Spannung mit der intellektuellen Redlichkeit¹⁸⁶. Tugendhat beschäftigt sich vermehrt in den letzten Jahren mit Religion und Mystik, siehe den dritten Teil von *AsM*.

„Das Lackmuspapier [¹⁸⁷ Erg. Leyrer] für die intellektuelle Redlichkeit ist die Frage nach der Existenz Gottes. Jedenfalls ist sie das für den, der das Bedürfnis hat, an sie zu glauben.“
(Tugendhat, *AsM*, S. 111)

In gewissem Sinn könnte man auch umgekehrt die intellektuelle Redlichkeit als Lackmустest für den Glauben ansehen. Die intellektuelle Redlichkeit wird jedenfalls weniger durch den Gottesglauben bzw. die Frage nach der Existenz Gottes in Bedrängnis gebracht, als es umgekehrt der Fall ist – zumindest für Menschen, denen beides ein Anliegen ist, also zu glauben und (dabei) intellektuell redlich zu sein. Hier bestehe eine gewisse Rechtfertigungsnot, ein Begründungsproblem bzw. sogar Unvereinbarkeit, wie Tugendhat im Folgenden zu zeigen versucht – auch wenn im Grunde, so Tugendhat, „die Evidenz überwältigend ist“ und daher „eigentlich nicht von intellektueller Redlichkeit“ gesprochen werden kann (*AsM*, S. 112), ähnlich wie bei Goyas Bild bzw. bei Meinungen, die auf Wahrnehmungen basieren und deren „Unwahrheit [...] offenkundig ist“ (ebd.). Auch fehle das dort thematisierte Motiv des (indirekten) Vorbeugens von Wahn, wie wir gleich noch sehen werden. Tugendhat schwankt bezüglich des Verhältnisses bzw. der Einordnung zur intellektuellen Redlichkeit durchaus (vgl. *AsM*, S. 113). Ich möchte aber sehr wohl von einem „Spezialproblem für die intellektuelle Redlichkeit als Selbstzweck“ schreiben, was ich allein durch den Umstand gerechtfertigt sehe, dass Tugendhat bei aller Ambivalenz das Thema de facto in seine Überlegungen über intellektuelle Redlichkeit hinein nimmt, bzw. umgekehrt in den Beiträgen „Über Mystik“¹⁸⁸ und

Selbstverhältnis so weit es geht vernünftig zu gestalten“ (ebd., S. 14).

186 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Tugendhats Verständnis von Glauben bzw. den von ihm vorgebrachten Gründen, die dagegen sprechen, erinnere ich nochmals an die in Fußnote 24 genannten, geplanten bzw. im Erscheinen befindlichen Aufsätze von Heiko SCHULZ und Christian THIES, die sich auf unterschiedliche Weise mit dieser Spannung beschäftigen, sowie an Hans-Martin BARTH, „Egozentrizität, Mystik und christlicher Glaube“ (siehe oben, Fußnote 35).

187 Lackmus ist ein Farbstoff, der in der Chemie oder auch Medizin als Indikator verwendet wird, um den pH-Wert einer Substanz zu ermitteln bzw. anzuzeigen. Im übertragenen Sinn bezeichnet man als Lackmустest einen Gradmesser, eine Entscheidung bzw. eine Situation, bei der sich der Charakter einer Sache zeigt bzw. die Aufschluss darüber gibt, wie eine Sache zu beurteilen ist.

188 „Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises“ (*AsM*, S. 176-190), gehalten im Dezember 2005.

„Über Religion“¹⁸⁹ in *AsM* von intellektueller Redlichkeit schreibt, siehe den vierten Abschnitt meiner Arbeit. Zuvor gilt es aber, gewisse Begrifflichkeiten zumindest ansatzweise zu klären.

Religion, Glaube und Mystik

Zu dem im Zitat auf S. 143 angeklungenen menschlichen Bedürfnis nach Glauben (das meint hier Glauben an die Existenz mindestens eines Gottes) verweist Tugendhat selber auf seinen Aufsatz „Über Religion“. Auf die näheren Auseinandersetzungen Tugendhats mit Religion und Mystik, deren Zusammenhänge und Unterschiede, sowie Tugendhats „ambivalentes Verhältnis zu Glauben“ (sinngemäß *AsM*, Vorwort, S. 8) kann ich hier nicht im Detail eingehen. „Unser Problem“ stellt sich für Tugendhat jedenfalls im Bereich der Frage nach der Existenz Gottes bzw. der Religion als Gottes- oder „Götterglaube“ (*EuM*, S. 139)¹⁹⁰, nicht im Bereich der Mystik. Nur so viel sei angedeutet und in Erinnerung gerufen, was bei der Auseinandersetzung mit *EuM* schon angeklungen ist: Mystik – genauer gesagt müsste man von verschiedenen Formen der Mystik schreiben – ist für Tugendhat im Gegensatz zur Religion in Hinblick auf das Bedürfnis nach „Seelenfrieden“ (*EuM*, S. 7) eine sehr wohl sinnvolle, mögliche, d.h. realisierbare, wenn nicht sogar notwendige Haltung der Reflexion, des Zurücktretens von sich und des Transzendierens der eigenen Egozentrität (ebd.) in Form des Gesammeltseins – „in sich und [...] 'im Ganzen“ („Über Mystik“, *AsM*, S. 181) – und selbst (also nicht nur das Bedürfnis danach, wie bei Religion) eine anthropologisch verankerte Konstante. Das Wort „Religion“ steht bei Tugendhat im Gegensatz dazu für Haltungen, die den „Glauben-an“ („Über Religion“, *AsM*, S. 195) – an zumindest ein übernatürliches, personales Wesen – implizieren, und in denen das Kontingente „zielhaft“ gedeutet wird als „Ausfluß mächtiger, übernatürlicher Wesen“, die eben personal, also als Götter gedeutet wurden“ („Über Mystik“, *AsM*, S. 179). Es handelt sich daher um eine „animistische Konstruktion und Wunschprojektion“ (ebd., S. 180).

Das Dilemma des religiösen Gottesbezugs: zwischen Bedürfnis und (Un-) Realisierbarkeit

Tugendhats Einschätzung bzw. Überzeugung ist, dass wir Menschen heute (sinngemäß „Über Religion“, *AsM*, S. 191) „uns bezüglich der Religion in einem Widerspruch zwischen Bedürfnis und Realisierbarkeit“ (ebd.), in einem „Dilemma[s]“ (ebd., S. 194) befinden, denn „Menschen

189 *AsM*, S. 191-204. Tugendhat hat den Text für einen Kongress über „Philosophie und Religion“ der im Juli 2006 geschrieben (Nachweis, *AsM*, S. 205), abgedruckt unter dem Titel „Über Religion“ im entsprechenden Tagungsband: Claudia Bickmann, Markus Wirtz, Hermann-Josef Scheidgen (Hg.), *Religion und Philosophie in Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.-16. Juli 2006*. Nordhausen: Traugott Bautz 2008). Der Text wurde auch mehrfach gekürzt abgedruckt, u.a. unter dem Titel „Von der Notwendigkeit und Unmöglichkeit eines religiösen Glaubens“ (in: Uwe Justus Wenzel (Hg.), *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*. München: C.H. Beck 2007, S. 92-101).

190 Siehe das sechste Kapitel in *EuM*, „Religion und Mystik“.

brauchen den Gottesbezug, aber er ist unerfüllbar.“ (ebd., S. 193). Tugendhat stellt diese Position, die diesen Widerspruch anerkennt, hinterfragt und damit gewissermaßen unbequem ist, drei hauptsächlich vertretenen, gewissermaßen widerspruchsfreien (im Sinn von keinen Widerspruch sehenden) Positionen mit „innere[r] Unangefochtenheit“ (ebd., S. 193) gegenüber: die der Atheisten, die den Glauben wie auch das Bedürfnis danach zurückweisen; die der Theologen, die den Glauben im Bedürfnis danach begründet sehen, „vermittelt gegebenenfalls durch Offenbarung und Tradition“ (ebd., S. 192); und die der Agnostiker, die die Frage nach der Existenz Gottes für unentscheidbar halten und das Problem als gesellschaftliches sehen. Das erste Element des Widerspruchs, das Bedürfnis nach Religion, ist für Tugendhat in „Über Religion“ bzw. aus einem allgemeinen anthropologischen Interesse heraus das interessantere Element, das „Horn des Dilemmas“ (ebd., S. 194). Dass es sich bei dem „Bedürfnis nach einem Götterglauben“ (ebd., S. 191) bzw. bei dem Bedürfnis nach einem „religiösen Bewusstsein“ („Über Mystik“, *AsM*, S. 180) um eine „anthropologische Konstante“ (ebd.) handelt, sieht Tugendhat im Faktum der Erfahrung „des Zufalls und der Kontingenz“ begründet (ebd., S. 179f.; „Über Religion“, S. 194)¹⁹¹. Religion gründe demnach wesentlich in einem „pragmatischen Motiv“ – einem „Hilfebedürfnis“ und „Bekümmertsein um die Erfüllung der eigenen Wünsche“ (*EuM*, S. 139). Das zweite Element des Widerspruchs, die „Unrealisierbarkeit“ („Über Religion“, *AsM*, S. 193) von Religion, ist hingegen mit Blick auf die intellektuelle Redlichkeit eher von Relevanz – natürlich vorausgesetzt ein Bedürfnis danach, denn wenn sich niemand nach etwas sehnt, hat auch niemand ein Problem damit, wenn es gar nicht realisierbar ist. Dabei kommen wir zurück auf die Thematik des Bewusstseins von und des Interesses an Realität, des Vorbeugens von Wahn und der Evidenz, wenn auch in spezieller Weise. Genau genommen ist der Aspekt und Begriff der Unrealisierbarkeit zu relativieren – es ist eine Unrealisierbarkeit v.a. für Menschen im aufgeklärten „Zeitalter der Wissenschaft“ („Über Mystik“, *AsM*, S. 180), die weder „naiv“ noch „unredlich“ sein wollen („Über Religion“, *AsM*, S. 193)¹⁹² oder, drastisch formuliert, die sich nicht einem „Wunschdenken“

191 Zum Zusammenhang von prädikativer Sprache, Rationalität, Zeit- und Zukunftsbewusstsein, der (situationsunabhängigen) Ausrichtung auf Wünsche und Ziele und zugleich der Erfahrung einer Spannung von Erfolg und Misserfolg – der Erfahrung, dass das Erreichen von Zielen und die Erfüllung von Wünschen nicht nur an einem selber liegen – siehe *EuM* bzw. den entsprechenden Abschnitt meiner Arbeit dazu.

192 Heiko SCHULZ (siehe Fußnote 24) versucht argumentativ in drei Schritten, u.a. mit Bezug auf Kierkegaard sowie den Wahrhaftigkeitsbegriff, nachzuweisen, dass „der wahrhaftige, gleichwohl nicht-naive, d.h. intellektuell redliche religiöse Glaube“ sehr wohl eine denkbare Alternative sei (Schulz, Manuskript „Kann ein religiöser Mensch“, S. 1) gegenüber Tugendhats „Trilemma“ in Bezug auf die „Gotteshypothese: [...] entweder Naivität oder Unglaube oder Heuchelei“ (ebd., S. 8); also den redlichen aber naiven Glauben „bei Unkenntnis“ des „Sachverhalts“ (d.i. die Nichtvorhandenheit von „unabhängigen Evidenzen“ für die Existenz Gottes), den intellektuell redlichen Nichtglauben oder den intellektuell unredlichen Glauben bei Kenntnis des Sachverhalts (ebd., S. 1). Schulz verweist zunächst u.a. auf den Unterschied zwischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit und auf die Unterscheidung zweier Ebenen von Wahrhaftigkeit bzw. Unwahrhaftigkeit, wobei Redlichkeit bzw. Unredlichkeit auf der ersten, „aussagen- bzw. semantisch orientierte[n]“ Ebene anzusiedeln sei, Aufrichtigkeit bzw. Unaufrichtigkeit hingegen auf der zweiten, „adressaten- bzw. pragmatisch

(ebd., S. 191), einer „Selbstlüge bzw. [...] Halluzination“ (ebd., S. 201) hingeben wollen.

„Für eine Person, die den Wunsch hat, an Gott zu glauben, handelt es sich, wenn sie gleichwohl meint, es auf Grund des Nichtbegründetseins dieses Glaubens nicht zu können, offensichtlich um die intellektuelle Redlichkeit als Selbstzweck. Gleichwohl bezieht sie sich in diesem Fall nicht auf Werte, sondern auf die Realität [...] Daß diese Realität keine empirische, sondern eine übernatürliche ist (und trotzdem zu *der* Realität gehören soll, nicht zu einer als-ob-Welt), macht eine weitere Charakteristik dieses Meinens aus, und weil die Realität in diesem Fall diesen eigentümlichen Charakter hat, bestehen die üblichen Kriterien für den Wahn nicht: das Übernatürliche ist ein Bereich, in den man ungestraft projizieren kann, was man wünscht.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 111f.)

Der nicht-empirische, „übernatürliche“ (*AsM*, S. 111) bzw. „übersinnliche“ (sinngemäß „Über Religion“, *AsM*, S. 192) Charakter des Glaubensgegenstandes, der gewissermaßen „jenseits“ (Leyrer) von Evidenzen und Beweis- oder Widerlegbarkeit liegt, bewahrt also Menschen, d.h. Gläubige davor, ihren Glauben (ihre Projektionen) als Halluzination oder Wahn einzustufen bzw. diskreditieren lassen zu müssen. Wer glaubt, d.h. gläubig ist, muss sich jedoch mit dem Vorwurf der intellektuellen Unredlichkeit bzw. der Unvereinbarkeit mit intellektueller Redlichkeit konfrontieren lassen. Tugendhat formuliert es ähnlich im zeitlich, das heißt vom Entstehungsdatum her, nahe gelegenen Text „Über Religion“ in *AsM*:

„Eine Meinung, daß etwas so und so sei, die nur auf einem Wunsch beruht, führt im Normalfall einer empirischen Meinung [...] zur Realitätsverleugnung, und das heißt, wenn man ihm nachgibt, zur Halluzination. Der Glaube an Gott oder der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod entgeht diesem Schicksal der Halluzination nur deswegen, weil der Gegenstand des Glaubens im Übersinnlichen liegt, in einem Bereich, der gegenüber empirischen Evidenzen und Gegenevidenzen immun ist. Man kann daher, wo es sich um Übersinnliches handelt, ungestraft glauben, es widerspricht dann lediglich der intellektuellen Redlichkeit.“ (Tugendhat, „Über Religion“, *AsM*, S. 192)

Auch wenn der Gottesglaube allgemein akzeptiert wird, in dem Sinne, dass Gläubige üblicherweise und in den meisten Gesellschaften für ihren Glauben bzw. ihre (Wunsch-) Projektionen nicht für halluzinierend, wahnsinnig oder realitätsverleugnend gehalten, aus der Gesellschaft ausgeschlossen oder gar bestraft werden, obwohl „es sich bei der Existenz Gottes um einen ähnlichen Fall von überwältigender Evidenz handelt“ (*AsM*, S. 112)¹⁹³ wie bei der

orientierten“ Ebene (ebd., S. 3). „Redlichkeit“ wird dabei bestimmt als „Absicht und Glaube des Sprechers, *Wahres* mitzuteilen“ (ebd., S. 6); „*Intellektuelle* Redlichkeit“ spezifischer als „durch die Einheit von Absicht und Glaube definierbar, Wahres unter Berufung auf objektiv gültige und intersubjektiv einsichtsfähige Gründe, kurzum Wahres als *Begründetes* mitzuteilen“ (ebd.).

Christian THIES wiederum plädiert für die Möglichkeit eines „religiösen Atheismus“ in Anbetracht der berechtigten „Forderung nach intellektueller Redlichkeit“ (Thies, Manuskript „Redlichkeit versus Religiosität“, S. 3). Er verweist auf eine „Pluralität“ von „Formen der Religiosität“, bei der „sich mystische und kosmische Religiosität sehr wohl mit intellektueller Redlichkeit verbinden lassen“ (ebd., S. 25).

¹⁹³ Man könnte statt von „obwohl“ vielmehr auch von „weil“ schreiben: weil man sich üblicherweise nicht

Realitätsausblendung der Männer in Goyas Gemälde, gibt es für Tugendhat zwei entscheidende Gründe, „die diesen Glauben ausschließen“ und „die Evidenzlage beim Glauben an die Existenz Gottes“ ausmachen (ebd.). Diese Gründe bringen den Glauben in Konflikt mit der intellektuellen Redlichkeit, und stellen ihn, in weiterer Konsequenz, „jenseits“ (Leyrer) der Frage nach Redlichkeit:

„erstens, daß wenn man sich Gott nicht mehr als im Himmel (oder auf dem Olymp usw.) denken kann wie in früheren Zeiten, der Existenzbegriff seinen Sinn verliert. Daß ein konkretes (reales) Wesen existiert – und ein oder der Gott, zu dem man beten kann, ist ein konkretes (reales) Einzelwesen (man changiere nicht von einer Bedeutung in eine andere!) –, heißt, daß es in Raum und Zeit existiert (vgl. etwas ausführlicher *EuM*, S. 123f).“ (Tugendhat, *AsM*, S. 112)

Der erste Grund betrifft den Existenzbegriff: seine ungenaue und in seiner Bedeutung uneinheitliche Verwendung bzw. die unzulässige Anwendung auf Gott, womit er seinen (üblichen) Sinn verliere¹⁹⁴.

„Zweitens und entscheidend: wenn man wünscht, daß p und es keine unabhängigen Evidenzen für p gibt, dann wäre der Wunsch der einzige Grund für die Meinung daß p, und das ist ein eindeutiger Gegengrund – nicht für p, aber für die Meinung (den Glauben) daß p. Diese zwei Gegen Gründe machen in meinen Augen die Evidenzlage beim Glauben an die Existenz Gottes aus. Deswegen hat derjenige, der sich diese Evidenzlage klarmacht, das Bewußtsein, sich unmittelbar selbst zu 'belügen', wenn er versucht, gleichwohl an die Existenz Gottes zu glauben.“ (Tugendhat, *AsM*, S. 112)

Den zweiten Grund – das Bedürfnis nach p (also die Existenz Gottes bzw. den Glauben daran) oder der Wunsch „daß p“ sei kein Grund sondern gerade ein „Gegengrund für die Meinung“ bzw. den Glauben¹⁹⁵ „daß p“ (*AsM*, S. 112) – hält Tugendhat – angesichts seiner bisherigen Argumentation zur intellektuellen Redlichkeit auch wenig überraschend – für den entscheidenden, natürlich vorausgesetzt, dass es „keine unabhängigen Evidenzen“ gibt („Über Religion“, *AsM*, S. 192) bzw. keine theoretische Begründung für diese Meinung, was für Tugendhat außer Frage steht¹⁹⁶. Tugendhat hält den Glauben an die Existenz Gottes mit

klarmacht, „daß es sich bei der Existenz Gottes um einen [...] Fall von überwältigender Evidenz handelt“ (*AsM*, S. 112).

194 Daran ließen sich klassische Kritikpunkte am sog. Ontologischen Gottesbeweis anschließen. Christian THIES weist „gegen diese starke Version von Tugendhats Atheismus“ in Hinblick auf den Existenzbegriff darauf hin, dass Menschen „zwar nichts sinnlich wahrnehmen, aber sehr wohl etwas denken können, was außerhalb des Raumes existiert“ wie beispielsweise „Zahlen, ideale geometrische Figuren“ oder „logische Formeln [...], aber auch philosophische Begriffe wie Wahrheit, Grund und Geltung.“ (Thies, Manuskript „Redlichkeit versus Religiosität“, S. 16).

195 Tugendhat verwendet in diesen Passagen die Begriffe der Meinung und des (religiösen) Glaubens sowie des Wunsches und des Bedürfnisses relativ „freihändig“.

196 Heiko SCHULZ (siehe Fußnote 24) weist darauf hin, dass Tugendhat mit seinem „Kernargument“ („für die Wahrheit des religiösen Glaubens“ könne lediglich „der bloße Wunsch oder das Bedürfnis [...], er sei wahr“ „ins Feld geführt werden“; der Wunsch sei jedoch gerade ein „Gegengrund“ – bei fehlenden

Hinblick auf intellektuelle Redlichkeit also v.a. deshalb für unrealisierbar bzw. unredlich, weil dieser Glaube – diese Meinung – nur auf einem Wunsch beruhe:

„wenn weder p noch nicht-p theoretisch begründet sind, aber die eine Möglichkeit meinem Wunsch (oder Bedürfnis) entspricht, würde der Grund, daß ich für diese optiere, ausschließlich mein Wunsch sein: ich würde mein Weltbild von meinen Wunschvorstellungen bestimmen lassen, und deswegen *muß* ich für die andere Meinung optieren.“ (Tugendhat, *AsM*, Fußnote, S. 113)

Tugendhat kritisiert im Übrigen an Vertretern der agnostischen Position, diesen Umstand ebenso wenig zu beachten wie Theologen. Seine atheistische Auffassung und Konsequenz aus dem Umstand, dass es weder unabhängige Evidenzen und theoretische, „wahrheitsrelevante[n]“ (*AsM*, S. 113) Gründe für noch gegen den Glauben „daß p“ (also dass Gott existiert) gibt¹⁹⁷, ist damit jener von Blaise Pascal (1623-1662) in seinen *Pensées*¹⁹⁸ entgegengesetzt, die in dem als „Pascalsche Wette“ bekannten Argumentationsgang Ausdruck findet, wie Tugendhat in einer längeren Fußnote auf den beiden letzten Seiten seines Aufsatzes über intellektuelle Redlichkeit festhält:

„Pascal hatte umgekehrt argumentiert [...]: wenn ich theoretisch gesehen weder Gründe habe, die Existenz Gottes anzunehmen noch sie nicht anzunehmen, aber praktisch gesehen

„unabhängige[n] Evidenzen“) „drei separate Argumente“ verknüpfe (Schulz, Manuskript, „Kann ein religiöser Mensch“, S. 7): „erstens ein *pragmatisches*, das die mögliche *Berechtigung* des Gottesglaubens bestreitet; zweitens ein *epistemisches*, das dessen *Rationalität*, und drittens ein *psychologisches*, das dessen Anspruch des Glaubens auf *intellektuelle Redlichkeit* zu widerlegen sucht“ (ebd., S. 7f.). Dabei verabsolutiere Tugendhat jedoch „das evidentialistische Rationalitätsparadigma“ (ebd., S. 10) durch epistemischen bzw. „deskriptiven Reduktionismus“ (ebd., S. 9), während er „das pragmatische hingegen vollständig“ ignoriere (ebd., S. 10). Schulz entgegnet in drei Argumentationsschritten, dass „ein Glaube unter bestimmten Umständen auch dann rational, ergo berechtigt und in der Folge intellektuell redlich sein kann, wenn *keine* Beweisgründe für seine Wahrheit vorliegen, die bzw. deren Plausibilität vom Bedürfnis nach dessen Wahrheit unabhängig sind.“ (ebd., S. 10).

197 Christian THIES kritisiert zwar „Tugendhats Ignoranz“ (Thies, Manuskript „Redlichkeit versus Religiosität“, S. 17) in Hinblick auf die von Tugendhat prinzipiell abgesprochene Argumentationskraft von Gottesbeweisen, oder noch vorsichtiger formuliert, in Hinblick auf den „Versuch [...], Argumente für SEINE Existenz vorzulegen“ (ebd.). Thies stimmt ihm aber insofern zu, dass „auch die neuen Gottesbeweise die von Kant auf den Punkt gebrachten Einwände nicht beseitigen können.“ (ebd.). Aufgrund des Fehlens „auch“ von „durchschlagenden Argumente[n] gegen die Existenz Gottes“ und aufgrund der Fallibilität jeden Wissens wäre jedoch „*Agnostizismus* die Konsequenz“, nicht „*Atheismus*“ (ebd.) – zumindest nicht in Tugendhats Form. Denn Thies plädiert im Folgenden für die Möglichkeit eines „religiösen Atheismus“ in Anbetracht der berechtigten „Forderung nach intellektueller Redlichkeit“ (ebd., S. 3); anders formuliert, sei der „Abschied von jeder Art Religiosität“ nicht zwingend (ebd.). Thies verweist auf die Verträglichkeit von „mystische[r] und kosmische[r] Religiosität [...] mit intellektueller Redlichkeit“ (ebd., S. 25) und damit auf eine religiöse „Pluralität, die nicht mit den üblichen Unterscheidungen von Weltreligionen und Konfessionen zu tun hat“ (ebd.), und die gewissermaßen Aspekte von Religion und Mystik – in Tugendhats Diktion – vereint: „Der religiöse Atheist lehnt die Gotteshypothese ab, hat aber mystische Erfahrungen gemacht und/oder staunt über die unbegreiflichen Wunder dieser Welt.“ (ebd.).

198 Dabei handelt es sich um eine posthum veröffentlichte Sammlung von Notizen und Fragmenten unter dem Titel *Pensées sur la religion et [sur quelques] autres sujets (Gedanken über die Religion und [einige] andere Themen)*. Ich zitiere hier nach der Kunzmann-Übersetzung in der Reclam-Ausgabe (1997), herausgegeben von Jean-Robert Armogathe und betitelt mit *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, der die Textfassung von Lafuma für Pascals „*Oeuvres complètes*“ zugrundeliegt. Auf die Problematik der Textausgaben, Textzusammenstellungen und Übersetzungen kann ich hier nur hinweisen.

meine ewige Seligkeit davon abhängt, daß ich sie annehme, dann spricht alles dafür, daß ich sie annehme.“ (Tugendhat, *AsM*, Fußnote, S. 112)

Im Folgenden möchte ich also in bereits bekannter Manier einen Blick auf den von Tugendhat herangezogenen Text Pascals werfen.

Exkurs: Pascals Argumentation („Wette“) in den Pensées (Gedanken):

Die Ausgangsbasis der sog. Wette, des Gedankenspiels bei Blaise Pascal in Fragment 418 (nach Zählung Lafumas) bzw. 233 (nach Zählung Brunschvicgs), betitelt mit „Das unendliche Nichts“ („Infini rien“)¹⁹⁹, ist wie folgt. Pascal geht aus von dem Problem bzw. der (Un-) Möglichkeit der Erkenntnis von Gott, und zwar seiner Existenz und seines Wesens, im Unterschied zum menschlichen Erkenntnisvermögen des Endlichen und des Unendlichen.

„Wenn es einen Gott gibt, so ist er unendlich unbegreiflich, denn da er ja keine Teile und keine Grenzen hat, steht er in keinem Verhältnis zu uns. Wir sind also unfähig zu erkennen, was er ist und ob er ist. Wer wird es wagen, da dem so ist, die Lösung dieser Frage zu versuchen? Nicht wir, die in keinem Verhältnis zu ihm stehen.

Wer wird also die Christen tadeln, daß sie ihren Glauben nicht begründen können, sie, die sich ja gerade zu einer Religion bekennen, die sie nicht begründen können; wenn sie diese der Welt vorgetragen, erklären sie, daß sie eine Torheit, *stultitiam* (Torheit), ist, und dann beklagt Ihr Euch, daß sie keine Beweise für sie haben. Wenn sie diese bewiesen, würden sie nicht Wort halten. Gerade, da es ihnen an einem Beweis fehlt, fehlt es ihnen nicht an Urteilsvermögen.“ (Pascal, *Gedanken*, S. 226)

Die Existenz und das Wesen (vgl. Pascal, *Gedanken*, S. 225) Gottes sind nicht erkennbar und damit nicht beweisbar. Offensichtlich gibt es aber Menschen, in diesem Fall Christen, die an Gott glauben. Pascal versucht diesen Umstand, dieses Faktum des Glaubens zu erklären bzw. zu legitimieren in Form eines fiktiven Dialogs über eine angenommene Wette, ein „Spiel“ (ebd., S. 226) über die Existenz Gottes, an der bzw. an dem man sich beteiligen müsse, so die Prämisse. Das heißt, man muss sich für die eine oder die andere Option entscheiden, ähnlich wie bei einem Münzwurf zwischen Kopf und Zahl („Bild und Schrift“; ebd.). Eine Stimmenthaltung oder Nichtbeteiligung an der Wette sind in diesem Gedankenspiel nicht möglich – auch wenn dies im Gegensatz zu einer „Wahl“ bzw. Entscheidung wohl „das Richtige“ wäre (Pascal, *Gedanken*, S. 227), so der Einwand des fiktiven Dialogpartners.

„Prüfen wir also diesen Punkt. Und sagen wir: Gott ist, oder er ist nicht. Welcher Seite aber werden wir uns zuneigen? Die Vernunft kann dabei nichts ermitteln. Ein unendliches Chaos trennt uns davon. Man spielt ein Spiel auf das Ende dieser unendlichen Entfernung hin, wo

¹⁹⁹ In der oben genannten Reclam-Ausgabe S. 224-231.

sich entweder Bild oder Schrift zeigen werden. Was werdet ihr wetten? Mit der Vernunft könnt Ihr nicht das eine und auch nicht das andere bewirken; mit der Vernunft könnt Ihr keins von beiden unwirksam machen. [...] Wofür entscheidet Ihr Euch also? Prüfen wir nach; da man ja wählen muß, prüfen wir nach, was am wenigsten in Eurem Interesse liegt. Ihr habt zwei Dinge zu verlieren: das Wahre und das Gute, und zwei Dinge einzusetzen: Eure Vernunft und Euren Willen, Eure Erkenntnis und Eure Seligkeit, und Eure Natur hat zwei Dinge zu meiden: Irrtum und Elend. Eure Vernunft wird nicht schlimmer verletzt, weil man ja unbedingt wählen muß, wenn Ihr das eine eher als das andere wählt. Damit ist ein Punkt klargelegt. Aber Eure Seligkeit? Wägen wir Gewinn und Verlust, wenn wir uns für Bild entscheiden, daß Gott ist. Schätzen wir diese beiden Fälle ein: Wenn Ihr gewinnt, so gewinnt Ihr alles, und wenn Ihr verliert, so verliert Ihr nichts: Wettet also, ohne zu zögern, daß er ist.“ (Pascal, *Gedanken*, S. 226f.)

In einer Art Kosten-Nutzen-Analyse, an der freilich ebenso einige Punkte kritisiert werden können wie grundsätzlich an dem Argumentationsgang, vergleicht Pascal den Wetteinsatz, der auf dem Spiel steht, sowie den zu erwartenden Nutzen bzw. negativen oder positiven „Effekt“ (Leyrer) von Glauben oder Nichtglauben an die Existenz Gottes bei „tatsächlicher“ (Leyrer) Existenz oder Nichtexistenz Gottes auf das eigene Leben. Er kommt zum Schluss, man könne ohne Risiko auf die Existenz Gottes setzen. Denn entweder profitiert man, wenn man richtig liegt, das heißt wenn Gott existiert (Pascal meint sogar, man gewinne „alles“ – „Erkenntnis“ und „Seligkeit“ bzw. „ein ewiges glückliches Leben“; Pascal, *Gedanken*, S. 227), oder man verliere zumindest nichts wenn man sozusagen fälschlicherweise und unbegründeterweise an Gottes Existenz glaubt. So gesehen wäre es sinnvoll und ratsam, auf die Existenz Gottes zu wetten, das heißt daran zu glauben. Vorausgesetzt wird dabei freilich u.a., dass beide Möglichkeiten (Existenz und Nichtexistenz) gleich wahrscheinlich sind („gleiche Aussichten auf Gewinn und Verlust“, ebd.), dass die Wetteinsätze jedoch unterschiedlich zu gewichten sind, also dass Erkenntnis oder Irrtum der Vernunft weniger schwer wiegen bzw. gelten als Seligkeit oder Elend, und dass der Glaube – ob „berechtigt“ (Leyrer) oder nicht – nur einen positiven oder zumindest neutralen Effekt auf die eigene Lebensgestaltung hat, jedoch keinen negativen.

Zurück zu Tugendhat, der Evidenzlage sowie einem abermaligen Verweis auf Gosepath

Wie schon angedeutet, gäbe es zahlreiche Kritikpunkte an Pascals Argument. Wesentlich für Tugendhat in Bezug auf die intellektuelle Redlichkeit bzw. das Interesse an Realität als Selbstwert ist die abzusprechende weil nicht vorhandene Begründungskraft von Wünschen und Bedürfnissen für Meinungen oder Glauben bei Fehlen von wahrheitsrelevanten bzw. theoretischen Gründe. Denn das bedeute eine Bestimmung des eigenen Weltbildes durch Wunschvorstellungen sowie keine Bereitschaft zu Begründen. Der Zusatz „als Selbstwert“ ist

hier insofern relevant, da die Sache bei Hinzunahme möglicher anderer, das heißt v.a. pragmatischer Motive, durchaus anders zu bewerten sei, wie Tugendhat mit Verweis auf Gosepath und seine Deutung von dessen Konzept der praktischen Rationalität erklärt:

„Der Vergleich mit Pascals Argument ist deswegen lehrreich, weil er zeigt, daß, wenn die intellektuelle Redlichkeit kein unabhängiges Motiv ist, es *rational* wäre, die eigene Meinung von seinen Wünschen her bestimmen zu lassen ('Nimm an, daß Gott existiert, wenn dir das als ein Gut erscheint; nimm es nicht an, wenn es dir nicht als Gut erscheint. Wenn es keine wahrheitsrelevanten Gründe für p oder nicht-p gibt, ist es rational, daß du, wenn du dazu (durch indirekte Manipulation) in der Lage bist, das glaubst, was deinen Bedürfnissen entspricht'). Daher hat auch Gosepath dem Argument von Pascal zugestimmt (S. 128f.): wenn die theoretische Rationalität untergeordnet ist, dann ist es (wenn man sich über die Unklarheit des Existenzbegriffs hinwegsetzt) in der Tat zwingend.“ (Tugendhat, *AsM*, Fußnote 12, S. 112f.)

Eine eigene Frage ist freilich, ob und inwiefern so eine (Selbst-) Manipulation und Suggestion oder Selbsttäuschung überhaupt möglich ist. Stefan Gosepath (siehe oben, S. 110ff.) weist in *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität* auf die Möglichkeit des „indirekten Einflusses nicht-wahrheitsorientierter Ziele“ (so der Titel eines Unterkapitels zur rationalen „Meinungsbildung als rationale Wahl“ bzw. der „Entscheidung zwischen Wahrheit und Nützlichkeit“, S. 126-132) auf die Meinungsbildung hin. Dafür ist es jedoch notwendig, „das ursprüngliche Motiv und die angewandte Strategie vergessen zu lassen“, bzw. daß „ein offener bewußter Widerspruch vermieden“ wird (Gosepath, *Theorie*, S. 128). Ein „Mechanismus“ wäre, „so zu tun, als würde man glauben“ (ebd.). Er schreibt mit Bezug auf Blaise Pascals „Argument der Wette“ auch von „selbstinduzierten Glauben[s]“, der „auf Selbsttäuschung angewiesen“ ist und auf „Verlust der Kritikfähigkeit“ (ebd., S. 128f.). So gesehen stimmt Gosepath – vor dem Hintergrund des Konzepts der „Nutzenmaximierung“ bzw. der „prudentiellen Rationalität“ (siehe oben, S. 112f.) – Pascals Argument zwar durchaus zu, wie Tugendhat meint. Er nennt jedoch auch den Preis, der dafür zu zahlen ist:

„Dieser Mechanismus, lange genug angewendet, funktioniert offenbar, weil Menschen die Tendenz haben, die sie in diesem Fall ausnutzen, nicht nur ihren Meinungen entsprechend zu handeln (der normale Fall), sondern umgekehrt auch ihre Meinungen ihren Handlungen anzupassen, um die kognitive Dissonanz gering zu halten. [...] Es gibt aber auch noch eine andere, häufig übersehene Möglichkeit, sich indirekt aufgrund von nicht-wahrheitsorientierten Motiven zu einer Meinung zu bringen, die keine Selbsttäuschung impliziert. Dies ist der Fall, wenn sich die Evidenzlage im Laufe und wegen der indirekten Strategie der Meinungsbildung wandelt.“ (Gosepath, *Theorie*, S. 129)

Gosepath weist also auch auf die Möglichkeit der indirekten Meinungsbildung ohne

Selbsttäuschung hin²⁰⁰. Wesentlich für Tugendhat im Zusammenhang mit Pascal und der Spannung zwischen intellektueller Redlichkeit und Gottesglaube ist jedoch das Fehlen wahrheitsrelevanter Gründe sowie vor allem, in Abhebung von Gosepath, die Annahme der Möglichkeit von intellektueller Redlichkeit als Selbstwert bzw. als „unabhängiges Motiv“, das heißt gewissermaßen die Überordnung der theoretischen Rationalität oder zumindest deren eigenständiger Wert, sowie das Interesse an Realität als Wert an sich. Der, der intellektuell redlich sein will, das heißt der wesentlich um die Begründetheit seiner Meinungen bemüht ist und für die Möglichkeit ihrer Falschheit offen ist, muss „das Bedürfnis zu glauben“ als „Gegengrund für den Glauben“ sehen („Über Religion“, *AsM*, S. 193) bzw. das Fehlen von „unabhängigen Evidenzen“ (ebd., S. 192) „pro oder contra“ (ebd., S. 193) selber als „Evidenzlage“ (*AsM*, S. 112) sehen. Vorausgesetzt ist dabei freilich jener wesentliche Aspekt, auf den ich mit Tugendhat bereits hingewiesen habe: die Bereitschaft, sich diese Evidenzlage überhaupt klarzumachen, also sich nichts vorzumachen (die bereits angesprochene Zirkularität, siehe ebd., S. 110f.).

„Das heißt aber, daß hinsichtlich der Evidenzlage die Haltung der intellektuellen Redlichkeit vorausgesetzt ist, so sehr, daß in diesem besonderen Fall einer überwältigenden Evidenzlage (im Gegensatz zu dem anderen der Wahrnehmung) gilt: man gelangt zu dieser negativen Existenzaussage *aus* intellektueller Redlichkeit; man muß sich hier auf die intellektuelle Redlichkeit geradezu berufen (vgl. z.B. *EuM*, S. 124) (ähnlich ist es bei anderen Fragen, die sich auf Übernatürliches beziehen wie bei der Frage nach einem Leben nach dem Tod). Aber gerade aus diesem Grund läßt sich diese Überzeugung niemandem aufschwätzen, der es vorzieht, das zu glauben, was er wünscht ('je tiefer das Bedürfnis, desto fundierter der Glaube').“ (Tugendhat, *AsM*, S. 113)

Tugendhat geht also noch einen Schritt weiter: wer die Bereitschaft zum Sich-Klarmachen der Evidenzlage und zur Begründung der eigenen Meinungen hat, wer also intellektuell redlich ist, komme gerade zu der „negativen Existenzaussage“ (*AsM*, S. 113) in Bezug auf Gott. Wie anfangs dieses Abschnitts erwähnt, kann man, wie Tugendhat, den Gottesglauben sowohl als Lackmuspapier für die intellektuelle Redlichkeit betrachten („wer an die Existenz Gottes glaubt, kann schwerlich und uneingeschränkt als intellektuell redlich betrachtet werden“; Leyrer), als auch umgekehrt die intellektuelle Redlichkeit als Prüfstein und „Richter“ für den

200 GOSEPATH bringt das – gewissermaßen umgekehrte – Beispiel eines Biologiestudenten, der als gläubiger Christ an Gottes Erschaffung der Welt glaubt. Zunächst gibt jener öffentlich vor, an die Evolutionstheorie zu glauben, um seine Berufsaussichten zu verbessern. Mit der Zeit entscheidet er sich jedoch, um den unangenehmen Selbstwiderspruch bzw. die Diskrepanz „mit seinem Selbstbild“ zu beheben, tatsächlich an die Evolutionstheorie zu glauben, „obwohl er meint, daß die Evidenzen dagegen sprechen“, bis er eines Tages tatsächlich daran glaubt. Mittlerweile „hält er die Art der herangezogenen Evidenz (die Bibel) für verfehlt“, und auch aufgrund „nicht-evidentieller Faktoren“ wie Bewunderung für andere Biologen oder sozialem Druck hat er seine Überzeugung geändert (Gosepath, *Theorie*, S. 129f.).

Gottesglauben („wer intellektuell redlich ist, kann nicht 'guten Gewissens' an die Existenz Gottes Glauben“; Leyrer). Das hindert jedoch Menschen nicht daran, sich gegen diese Offenheit und Bereitschaft zu verschließen, das heißt sich sehr wohl etwas vorzumachen und sich „im Verschwommenen“ (*AsM*, S. 111) oder „im Eiswasser“ wohlzufühlen (ebd., S. 110), bzw. „'alles für wahr zu halten, was man gerade meint““ (ebd., S. 91), oder in diesem Fall „glaubt“.

Abschließend zur intellektuellen Redlichkeit gemäß *AsM*

Tugendhats Auseinandersetzung mit und Darstellung der intellektuellen Redlichkeit im Beitrag „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“ in *AsM* ist die breiteste und umfassendste, nicht zuletzt deshalb, weil er darin drei frühere Versuche referiert und kommentiert, und darauf aufbauend besonders drei Facetten dieser Tugend mit drei entsprechenden Motiven sowie zwei Sinnen (zwei anderen Sinnen als in *EuM*) thematisiert. Diese stehen alle freilich in vielfältiger Beziehung zueinander und können einander überschneiden:

Erstens die sozial motivierte intellektuelle Redlichkeit in einem sozialen bzw. formalen Sinn, bezogen auf das eigene Meinungssystem, als „Disposition, für die Möglichkeit nach Unwahrheit der eigenen Meinungen offen zu sein“ (*AsM*, S. 96) bzw. umgekehrt sich um die Begründetheit der eigenen Meinungen zu bemühen und „'nur das zu meinen, was sich als wahr ausweist““ (ebd., S. 91). In dieser Hinsicht kann von einer sozialen Tugend gesprochen werden. Auch die erweiterte Form, wie sie in *EuM* im Zentrum stand, als Haltung, „sich selbständig auf das jeweils Gute auszurichten“ (*AsM*, S. 94), motiviert v.a. durch eine Furcht vor Scham, läßt sich hier einordnen. Diese Haltung (sowohl in Bezug auf das eigene Meinungssystem bzw. als Verhalten in Gesprächen, als auch im erweiterten adverbialen Sinn von *EuM*), werde „im intersubjektiven Miteinander geschätzt“ (*AsM*, S. 96). Aber auch ein spezifisch moralisches Motiv (vgl. Nietzsche) sowie jenes der Verantwortung (siehe u.a. *Wb*) können hier dazugenommen werden, wobei diese Motive auch mit der intellektuellen Redlichkeit im substantiellen Sinn, bezogen auf das eigene Selbstverständnis, in Verbindung gebracht werden können.

Als zweites Motiv nennt Tugendhat das pragmatische Interesse an Realität bzw. an Wahrheit, „sich vom Wunschdenken freizuhalten und für das Begründetsein der eigenen Meinungen zu sorgen“ (*AsM*, S. 99), um seine Wünsche (besser) realisieren zu können. Hier ist die intellektuelle Redlichkeit nicht als eine soziale, sondern als „eine primär selbstbezogene Tugend“ (ebd.) zu verstehen.

In der dritten – gewissermaßen der spannendsten und klärungsbedürftigsten – Facette ist die

intellektuelle Redlichkeit in einem substantiellen Sinn als ebenfalls selbstbezogene Tugend zu fassen hinsichtlich des Bezugs auf das eigene Selbstverständnis, als innere Wahrhaftigkeit (Nietzsche), Sich-Rechenschaft-Geben (Husserl, Weber, Sokrates) und Sichdurchsichtigwerden (Heidegger). Das betrifft also Meinungen speziell über sich, seine Werte und die eigene (Handlungs-) Situation. Hier können Menschen ein nicht-pragmatisches Interesse an Realität bzw. Wahrheit haben. „Eine Täuschung über sich selbst zu vermeiden“, Unwahrheit sowie der Möglichkeit von Wahn vorzubeugen, wird hier „als Selbstwert angesehen“ (ebd., S. 95). Die intellektuelle Redlichkeit besonders in diesem dritten Sinn sieht Tugendhat als unvereinbar mit einem religiösen Glauben an die Existenz Gottes.

Mit Berücksichtigung der beiden Sinne von *EuM* (eng und weit) sowie der beiden Sinne von *AsM* (sozial bzw. formal und substantiell) könnte man auch zu folgender Übersicht und Relation kommen: Geht man nach *EuM*, ist der weite Sinn, als autonome Ausrichtung auf das Gute einer Tätigkeit, der umfassendste Sinn von intellektueller Redlichkeit. Den engen Sinn (*EuM*), bezogen auf das eigene Meinungssystem, könnte man gemäß *AsM* in sich differenzieren in einen sozialen bzw. formalen Sinn einerseits und einen substantiellen Sinn andererseits als gewissermaßen „harten Kernbereich“ (Leyrer).

Ebenso wie verschiedene Motive vorherrschen können, lassen sich mehrere Gegenmotive benennen, die der Haltung der intellektuellen Redlichkeit entgegen stehen können: die Lust an Beifall und Anerkennung; „sich nicht in Frage zu stellen“ (*AsM*, S. 87) und „an den Meinungen über sich, die man nun einmal hat, aus Wunschdenken oder Bequemlichkeit festzuhalten (ebd., S. 91). Dazu gehört auch eine einseitige oder unklare Sicht auf die Realität (die über das teilweise Ausblenden bis hin zum Verleugnen gesteigert werden kann) sowie das Sich-Zufriedengeben mit unbegründeten oder vagen Meinungen.

Notwendige Voraussetzung freilich für die intellektuelle Redlichkeit, die zu einer gewissen Zirkularität führt, ist überhaupt die Bereitschaft, sich nichts vorzumachen bzw. sich die Evidenzlage klarzumachen, wie Tugendhat u.a. anhand des „Spezialproblems“ des religiösen Glaubens an die Existenz Gottes und dessen Unvereinbarkeit mit intellektueller Redlichkeit zu zeigen versucht.

4. Weitere Nennungen und Kontexte von „intellektueller Redlichkeit“

Im vierten und letzten Abschnitt möchte ich gewissermaßen exemplarisch weitere Nennungen und Kontexte des Begriffs der intellektuellen Redlichkeit in Tugendhats Texten anführen. Sie sollen v.a. zur Untermauerung und Veranschaulichung von Tugendhats eigener Äußerung dienen, er habe sich seit seiner Habilitationsschrift „mit diesem Problem herumgeschlagen“ (*AsM*, S. 91). Exemplarisch ist diese Zusammenstellung deshalb zu nennen, weil etwaige weitere Vorkommnisse nicht ausgeschlossen werden können. Da eine umfassende Einbettung und Einführung der einzelnen Textstellen in das jeweilige Werk zu weit führen würde, die Äußerungen zur intellektuellen Redlichkeit zudem vorwiegend knapp gehalten sind, werde ich vielmehr auf Anknüpfungspunkte, Parallelen und „Artverwandtschaften“ zu den bereits thematisierten Aspekten hinweisen.

Eine konsequente Position und Argumentationsweise als „Erfordernis der intellektuellen Redlichkeit“ (in: *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr*)

Im Band *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht* (1986 bzw. zweite erweiterte Auflage 1988, nach der ich hier zitiere), der als „das durchgehende Thema [...] die Irrationalität der Drohung mit dem Atomkrieg“ hat (*NüA*, S. 6), verwendet Tugendhat zumindest zweimal das Wort „intellektuelle Redlichkeit“: einmal im zweiten Beitrag, „Glucksmanns 'Philosophie der Abschreckung““ (im Folgenden „Glucksmann“) auf *NüA*, S. 56, sowie einmal im Vorwort (ebd., S. 7), in Bezug auf den soeben genannten sowie den ersten Beitrag, „Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner. Versuch eines Dialogs“. Die Verwendung des Wortes ist in beiden Fällen als Hinweis zu verstehen auf eine – Tugendhats – um Konsequenz, Stringenz und Begründetheit bzw. Rationalität bemühte Argumentationsweise und Position, und soll diese rechtfertigen oder auch untermauern.

„Ich habe diese Problematik [des ersten Beitrags bzw. von Nachrüstung versus „Absage an Atomwaffen“; Erg. Leyrer mit Bezug auf *NüA* S. 6f.] nicht in allen ihren Ausstellungen verfolgt, wohl aber in ihre letzte Konsequenz. Es erschien mir ein Erfordernis der intellektuellen Redlichkeit, auch auf den unwahrscheinlichen, für meine Sichtweise ungünstigsten Fall einzugehen, und ich habe für *diesen* Fall die Option vertreten, die man unter das gängige Etikett 'lieber rot als tot' stellen kann. [...] Die Option 'lieber rot als tot' ist nur als Zugeständnis für den 'worst case' gemeint gewesen. Entgegnungen, die nicht ähnlich abgestuft argumentieren und der Friedensbewegung triumphierend Rezepte eines schlichten 'weder rot noch tot' entgegenhalten, sind lächerlich: Als ob diese Rezepte nicht noch viel risikobehafteter wären.“ (Tugendhat, Vorwort, *NüA*, S. 7)

Zum relevanten und hervorhebenswerten Punkt komme ich gleich. Zunächst seien, ohne genauer darauf einzugehen, der zeitgeschichtliche, gesellschaftspolitische Hintergrund sowie der jeweilige Kern der für uns relevanten Beiträge in *NüA* zumindest angedeutet. Diese entstanden 1983 bzw. 1984, basierend auf einem Vortrag (erster Beitrag) sowie einer „Stellungnahme bei einem Streitgespräch“ (*NüA*, S. 135) mit dem Autor André Glucksmann, auf den Tugendhat Bezug nimmt (zweiter Beitrag)²⁰¹. Zu dieser Zeit war der „Kalte Krieg“, also der Konflikt zwischen Ost- und Westmächten mit seinem Rüstungswettlauf, seinen Drohgebärden und (Atom-) Kriegsszenarien bzw. Ängsten davor in Deutschland präsent Thema in der Öffentlichkeit sowie in intellektuellen Kreisen. Besondere Aktualität und Brisanz bekam der Konflikt, oder besser gesagt diese „gespannte Atmosphäre“ für deutsche Bürger durch die „Stationierung der amerikanischen Mittelstreckenraketen“ (*NüA*, Vorwort, S. 6) und die damit zusammenhängende „Nachrüstungs'-Debatte“ (ebd.) zwischen Vertretern einer Friedensbewegung (Befürwortern eines „Nuklearpazifismus“; *NüA*, „Rationalität“, S. 35) oder Abrüstungsbefürwortern einerseits, und Befürwortern einer Nachrüstung bzw. der „Atomhochrüstung“ (*NüA*, „Glucksmann“ S. 46) andererseits. Ein damals oft artikulierter „wechselseitige[r] Vorwurf“ war jener der „Irrationalität“ (*NüA*, „Rationalität“, S. 19), und auch Tugendhat beschäftigt sich mit der (Ir-) Rationalität der Argumente und Auffassungen dieser beiden Seiten in ihren vielfachen Varianten und Ausformungen.

Ein „Slogan“ (*NüA*, Vorwort, S. 7) jener Zeit, in verschiedenen Ausformungen und Varianten, war der im obigen Zitat genannte, „lieber rot als tot“ (in weiterer Folge dann auch „weder rot noch tot“; siehe ebd., u.a. S. 7)²⁰², der, soweit ich es verstehe, eine Adaption oder Umkehrung eines ursprünglich antisozialistischen bzw. antikommunistischen Ausspruchs war, „lieber tot als rot“. Dessen „Haltung“ war jedoch für Tugendhat 1986, als er das Vorwort zu *NüA* verfasste, „die offizielle und die des Durchschnittsbürgers“ (ebd.) in der BRD, auch wenn seine „Tragweite gefühlsmäßig“ wohl kaum erfasst wurde (ebd., S. 8). Diese Slogans spielen auch im zweiten Text von *NüA* eine Rolle, in der Auseinandersetzung mit André Glucksmann bzw. Tugendhats gewissermaßen streitbaren Stellungnahme und Kritik zu dessen 1984 erschienenen Buch, *Philosophie der Abschreckung*, das sich mit der Frage, „Wie sollen wir uns zu der Existenz der Atomraketen stellen“ (*NüA*, „Glucksmann“, S. 45) beschäftigt, und auf das Tugendhat auch in der zitierten Passage aus dem Vorwort indirekt eingeht als Beispiel für ein schlichtes entgegengehaltenes Rezept (vgl. *NüA*, Vorwort, S. 7).

„Die asymmetrische Relation, die Glucksmann zwischen sich und der Friedensbewegung

201 Siehe die Textnachweise im Band auf S. 135.

202 Ich verzichte hier auf die von Tugendhat verwendeten zusätzlichen inneren Anführungszeichen, da diese Slogans zu der Zeit allgemein gebräuchlich waren und nicht nur von Tugendhat verwendet wurden.

herzustellen versucht, indem er dieser das Motto 'lieber rot als tot' zuordnet und für sich das Motto 'weder rot noch tot' beansprucht, diese Asymmetrie besteht natürlich nicht. Denn für die Ideallösung 'weder rot noch tot' sind beide Parteien, und sie unterscheiden sich nur darin, wie dieses Ziel – die Vermeidung des Krieges sowie der Unterwerfung – am ehesten zu erreichen ist. Die 'lieber als'-Formel, ob in der einen oder anderen Richtung, hat nur den Sinn der intellektuellen Redlichkeit, indem man angibt, welche Alternative man für den Fall vorzieht, daß die vorgeschlagene Politik scheitert, und daß sie scheitern kann, daß jede Lösung risikobehaftet ist, sollte wohl von allen Seiten zugegeben werden.“ (Tugendhat, „Glucksmanns 'Philosophie der Abschreckung‘“, *NüA*, S. 56)

Wer also „angibt, welche Alternative“ er „für den Fall vorzieht, daß die vorgeschlagene Politik scheitert“ (*NüA*, „Glucksmann“, S. 56), oder allgemeiner gesprochen, wer auch „den unwahrscheinlichen, [...] ungünstigsten Fall“ bzw. „worst case“ (*NüA*, Vorwort, S. 7) für seine Argumentation und Begründung in Betracht zieht, das heißt wer nicht von einer „Ideallösung“ (*NüA*, „Glucksmann“, S. 56) ausgeht, sondern sich die Evidenzlage klarzumachen (vgl. *AsM*, S. 111) und sich möglichst direkt und viel-facettig auf die Realität zu beziehen versucht, anstatt diese zu verdrängen (vgl. *NüA*, Vorwort, S. 7), ist bzw. argumentiert intellektuell redlich und „abgestuft“ (ebd.). Es geht hier also um ein Bemühen um Begründetheit der eigenen Meinungen und Rationalität der Argumente mit Berücksichtigung der Evidenzlage und – möglichst – aller Möglichkeiten. Derjenige – beispielsweise Tugendhat – tut das, weil und wenn er es als „ein Erfordernis der intellektuellen Redlichkeit“ (*NüA*, Vorwort, S. 7). Damit könnte man dieser Haltung in noch sehr unbestimmter Weise sehr wohl einen fordernden Zug zusprechen, siehe dazu auch die folgenden Texten, v.a. „Wir sind nicht fest verdrahtet“.

„Klarheit über sich selbst und sein Verhalten zu gewinnen“ – „wenn wir uns nichts vormachen wollen“ (in: *Vorlesungen über Ethik*)

In den fiktiven *Vorlesungen über Ethik* (1993) kommt das Wort „intellektuelle Redlichkeit“ zumindest einmal vor, in der ersten Vorlesung zur „Fragestellung“. „Warum Ethik? Und was ist Ethik?“ (*VE*, S. 11). Tugendhat deutet in diesen einleitenden Passagen an, „was sich verändern würde, wenn wir nicht mehr moralisch urteilten“ (ebd., S. 22). Das wäre dann der Fall,

„wenn wir den in moralischen wie in allen Urteilen inhärenten objektiven und d. h. personenirrelativen Anspruch nicht festhalten können. Freilich ist hier die weitere Bedingung zu nennen: und *wenn* wir uns nichts vormachen wollen, und den meisten mag es reichen, weiterhin moralisch zu urteilen und gleichwohl die Begründbarkeit dieser Urteile im Vagen zu halten.

Sie könnten mir entgegenhalten: ist nicht diese weitere Voraussetzung der intellektuellen

Redlichkeit selbst eine moralische Forderung, und drehe ich mich insofern nicht im Kreise?
Ich glaube nicht, daß die Idee der intellektuellen Redlichkeit – Klarheit über sich selbst und
sein Verhalten zu gewinnen – eine moralische Forderung ist. Sie hängt wohl nur mit dem
Wunsch zusammen, nicht irrational – inkonsistent – zu sein.“ (Tugendhat, *VE*, S. 22)

An diesem Zitat möchte ich auf folgende Punkte hinweisen: zum einen ist es die einzige mir bekannte Stelle abseits von *EuM* und *AsM*, in der Tugendhat das Wort „intellektuelle Redlichkeit“ nicht bloß verwendet, sondern – zumindest knapp – definiert bzw. erklärt, was er damit meint und was darunter zu verstehen ist: „Klarheit über sich selbst und sein Verhalten zu gewinnen“ (*VE*, S. 22). Dies entspricht am Ehesten dem substantiellen Sinn in *AsM*, wo auch dieselbe Formulierung, „Klarheit über sich selbst“ (*AsM*, S. 88) vorkommt. Zweitens ist sie nicht als „moralische Forderung“ (*VE*, S. 22) zu verstehen. Das lässt an *EuM* sowie auf Nietzsche bezogene Passagen in *AsM* denken, wo Tugendhat jeweils ausführt, weshalb die intellektuelle Redlichkeit keine moralische Tugend sei. Dass sie aber sehr wohl mit Moral zu tun haben kann, war schon in *EuM* zu sehen: zum einen zählte Tugendhat dort „das autonome Sich-Verhalten zur Moral“ zur intellektuellen Redlichkeit im erweiterten, adverbialen Sinn (*EuM*, S. 80). Zum anderen meinte er, die „Maxime der intellektuellen Redlichkeit“ sei „ihrerseits auf die Moral anwendbar“ (ebd.). Drittens kommt hier zumindest indirekt ein Motiv zur Sprache: der „Wunsch, nicht irrational – inkonsistent – zu sein“ (*VE*, S. 22), der an die oben zitierten Passagen aus *NüA* erinnern mag, sowie grundlegend an das Fragen nach Gründen, das begründete Vorziehen (*EuM*) und die Begründungsfrage in Bezug auf Meinungen, Behauptungen oder – hier – Urteile, besonderes in Bezug auf sich selbst bzw. auch moralische Urteile (ebd.; siehe auch *Wb* und *AsM*). Zugleich wird die besonders in *Wb* und *AsM* mehrfach beleuchtete Gegentendenz erwähnt, dass es „den meisten [...] reichen“ mag, „die Begründbarkeit“ von – moralischen und anderen – „Urteilen im Vagen zu halten“ (*VE*, S. 22), also sich gegen die Begründungsfrage zu sperren, oder sich zumindest nicht darauf einzulassen und sich vielmehr mit vagen Meinungen bzw. Urteilen zufrieden zu geben, mitunter aus Bequemlichkeit, affektiven Besetzungen oder anderen Gründen (siehe besonders *AsM*). Schließlich wird hier, wiederum mit dem zuletzt Angesprochenen zusammenhängend, auf eine „weitere Bedingung“ (*VE*, S. 22) für die Begründungsbereitschaft und das Bemühen um „Klarheit über sich selbst“, das heißt für die intellektuelle Redlichkeit hingewiesen, womit wir bei dem in *AsM* behandelten Problem bzw. Phänomen der Zirkularität wären: „wenn wir uns nichts vormachen wollen“ (ebd.), das heißt die notwendige Bereitschaft, sich die Evidenzlage klar zu machen. Tugendhat lässt in der zitierten Passage aus *VE* anklingen, dass das „den meisten“ (*VE*, S. 22) nicht unbedingt ein Anliegen sein dürfte, oder sie nicht unbedingt dazu bereit sein dürften.

Die „Tiefendimension der Wahrheit“ und die „Spannung zwischen 'so zeigt es sich' und 'so ist es wirklich'“ (in: ‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘, *Aufsätze 1992-2000*)

In ‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘: Heideggers 'Man' und die Tiefendimensionen der Gründe“ (zuerst 2000 publiziert, 2001 auch in *Af* aufgenommen, S. 138-162), knüpft Tugendhat einerseits an seine lange Auseinandersetzung mit Martin Heidegger an, v.a. in seiner Habilitationsschrift *Wb*²⁰³. Andererseits verweist mancher Aspekt auch auf *AsM*, besonders den ersten Beitrag „Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz“ (auf spanisch bereits 2000 verfasst) in Bezug auf den Begriff der „Tiefendimension“ (siehe „Nietzsche und die philosophische Anthropologie“, *AsM*, besonders S. 19f., 25 und 32), sowie naheliegenderweise die „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“. Für das im Folgenden gebrachte Zitat zur intellektuellen Redlichkeit ist der erste Terminus in dem „terminologischen Knäuel“ von ‚Man‘, ‚Verfallen‘ und ‚Uneigentlichkeit“ (‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘, *Af*, S. 138) bei Heidegger relevant:

„man tut, was man tut, so wie die anderen es tun, wie es gang und gäbe ist, nach konventionell vorgegebenen Maßstäben (in *einem* Sinn von konventionell).“ (Tugendhat, ‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘, *Af*, S. 139)

Als Gegensatz schlägt Tugendhat Heideggers „Ausdruck 'echt'“ vor (ebd., S. 139):

„Zum Beispiel beim Urteilen tritt an die Stelle des Maßstabes des Man – was *man* meint – der Maßstab der Wahrheit. Heidegger setzt daher die 'Echtheit' in *diesem* Fall der 'Sachgemäßheit' gleich [...] Allerdings muß derjenige, der nicht einfach urteilt wie die anderen, sondern nach der Wahrheit fragt, eigenständig urteilen [...] Der Maßstab ist beim eigenständigen Urteil die Wahrheit, das Objektive, nicht das eigene Selbstsein. Oder man denke an einen Künstler, der eigenständig, nicht konventionell malt“ (Tugendhat, ‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘, *Af*, S. 139f.)

Es sei an der Stelle an *EuM* erinnert und die eigenständige Ausrichtung – dort freilich „auf das Gute“ (*EuM*, S. 78), wobei ja „auch das Fragen nach der Wahrheit (oder nach der Begründetheit) der Meinungen“ (ebd., S. 79) dazu zu zählen war. Im weiteren Verlauf des Aufsatzes „Wir sind nicht fest verdrahtet“ weist Tugendhat auf die anthropologischen „Besonderheiten“ (Leyrer) der Überlegung und des Begründens sowie des dadurch ermöglichten Freiheits- und „Handlungsspielraum“ (‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘, *Af*, S. 142) hin, sowie auf den Unterschied von „Absicht und Urteil“ (ebd.) in Bezug auf Handlungen, der in der titelgebenden „Metapher“ (ebd.) Ausdruck findet. Damit ist jedoch auch eine

²⁰³ Tugendhat verweist auf die Paragraphen 15 und 18 von *Wb*: in § 15 beschäftigt er sich mit der „apophantischen Wahrheit“ bei Heidegger, im abschließenden Paragraphen 18 mit der „Bedeutung der Wahrheitsproblematik für den Übergang zur späteren Position [Heideggers, Erg. Leyrer] in dem Vortrag 'Vom Wesen der Wahrheit'“ (so die entsprechenden Überschriften).

„Verunsicherung“ (ebd., S. 144) verbunden bezüglich der Wahrnehmung und Erkenntnis von Welt sowie den eigenen Wünschen und Handlungsnormen, und im Weiteren eine „Spannung zwischen 'wie es erscheint' und 'wie es begründet ist'“ (ebd., S. 145) bzw. „'wie es wirklich ist'“ (ebd., S. 146) . Diese Spannung ist spezifisch für die „Tiefendimension des Überlegens und Fragens“ (ebd., S. 144), besonders im Theoretischen.

„Was ich als Tiefendimension der Wahrheit bezeichne, verweist [...] in eine Richtung [...] dieses Fragens [nach Gründen, Erg. Leyrer]. Wer daher auf Wahrheit aus ist, bekommt Wahrheit nicht zu sehen; was er sieht, ist die Unwahrheit, Fragwürdigkeit, Brüchigkeit des Bildes, das er, das man sich von der Sache macht. Wir haben für diese Haltung im Deutschen einen Ausdruck: intellektuelle Redlichkeit. Das Beschwerliche dieser Haltung ergibt sich aus dem gleichzeitigen Erfordernis von Verunsicherung und Weiterfragen. Es ist diese Dynamik, der gegenüber das Man eine Entlastung bedeutet. Natürlich ist die Beruhigung bei dem, was *man* für richtig hält, nicht das einzige, was der intellektuellen Redlichkeit entgegensteht. Ebenso gegenmotivierend kann die Eitelkeit des einzelnen sein, und allemal das – individuelle oder kollektive – Wunschdenken. Das Eigentümliche des Man ist, daß es bereits eine Begründung darstellt, eine erste Ebene der Richtigkeit, die eben dadurch, daß sie das ist, einen Halt gibt und für das eigenständige Fragen unbedürftig macht.“ (Tugendhat, „Wir sind nicht fest verdrahtet“, *Af*, S. 146)

Die intellektuelle Redlichkeit wird hier also als „Haltung“ („Wir sind nicht fest verdrahtet“, *Af*, S. 146) bezeichnet und besteht in der Offenheit für die „Tiefendimension der Wahrheit“ (ebd.) bzw. in der Bereitschaft zum „eigenständige[n]“, d.h. auch individuellen „Fragen“ „nach Gründen“ (ebd.). Wie auch die Worte „Richtung“ und „Weiterfragen“ (ebd.) implizieren, ist das ein vielstufiger bzw. gradueller Prozess von immer besseren oder stärkeren Begründungen von Meinungen. Diese Haltung hat mit einem Aussein auf Wahrheit zu tun, wird dadurch aber mit „Unwahrheit, Fragwürdigkeit, Brüchigkeit des Bildes“ (ebd.) konfrontiert. Diese Haltung ist beschwerlich angesichts der „Dynamik“ von und der Spannung zwischen der grundlegenden „Verunsicherung“ und dem Bedürfnis und der Notwendigkeit nach „Weiterfragen“ (ebd.) – auch von „Erfordernis“ (ebd.) ist die Rede. Ebenfalls werden wieder mehrere Gegenmotive bzw. entgegengesetzte Faktoren genannt: das „Man“ mit seiner ersten, orientierung-gebenden und entlastenden „Begründung“ und der „Beruhigung bei dem, was *man* für richtig hält“ (ebd.), aber auch individuelle „Eitelkeit“ sowie das „individuelle oder kollektive [...] Wunschdenken“ (ebd.) – Gegenmotive, die uns besonders in *AsM* begegnet sind. Und auch der gewissermaßen strittige Forderungscharakter kommt hier abermals zumindest indirekt und ex negativo zur Sprache: in Form der „Begründung“ und der „erste[n] Ebene der Richtigkeit“ durch das Man, die „für das eigenständige Fragen unbedürftig macht“ (ebd.). Umgekehrt könnte man das mitunter so deuten, dass es, ohne das Man, oder wenn man dieses überwindet, ein gewisses

Bedürfnis bzw. eine Bedürftigkeit zum eigenständigen Fragen gibt. Und auch mit dem Wort „Erfordernis“ (ebd.) lässt sich mitunter, wie schon in *NüA*, ein forderndes oder zumindest drängendes Element erkennen, siehe auch eine weitere Nuance im folgenden Text.

Wissen wollen, „woran man ist“. Innere Wahrhaftigkeit (in: „Wissenschaft und Wolken“)

Am 1. Oktober 1993 hat Ernst Tugendhat im Rahmen der Tagung „Normen, Werte, und Gesellschaft“ des Instituts „Wiener Kreis“²⁰⁴ ein Gespräch mit Dagmar Borchers, Olaf Brill und Uwe Czaniera geführt, das 1998 in dem von jenen herausgegebenen Band *Einladung zum Denken. Ein kleiner Streifzug durch die analytische Philosophie* erschienen ist mit dem Titel „Wissenschaft und Wolken“ (S. 47-52). In diesem Gespräch geht es um Tugendhats „Verständnis des Begriffes Philosophie“ (Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 47) und im Speziellen um Moralphilosophie: um die Überschneidung der „Methode der Moralphilosophie mit der der übrigen Philosophie“ (ebd.) in Bezug auf „Begründungsfragen“ (ebd.); ihren „Anspruch“ (ebd., S. 48); die Frage des Einflusses der Moralphilosophie „auf die Rechtsprechung“ (ebd.); die „These“, „daß die Praktische Philosophie zu theoretisch sei“ (ebd., S. 49); die „Auseinandersetzung um Peter Singer“ (ebd.), die „Bedeutung der Rationalität in der Moral“ (ebd.), „bestimmte Grundwerte“ bzw. „Annahmen [...], die nicht auf den Prüfstein der rationalen Analyse gestellt werden dürfen“ (ebd., S. 50); sowie den „Nonkognitivismus“ „in der heutigen moralphilosophischen Debatte“ (ebd., S. 51). Auf die letzte, „etwas allgemeinere Frage“, worin für ihn „die Tatsache begründet“ sei, „daß es sinnvoller ist, Philosophie zu betreiben, als sie nicht zu betreiben?“ (ebd., S. 51) gibt Tugendhat schließlich folgende Antwort, die das Gespräch auch beschließt:

„Ich glaube, es handelt sich um zwei Fragen: Es wird sehr viel in der Philosophie über theoretische Fragen nachgedacht, von denen man sagen kann: 'Cui bono?' – Wem nutzt es? Inwiefern ist es uns wichtig? Aber wenn es um philosophische Fragen geht, die unser Selbstverständnis betreffen, und Sie mich dann fragen, ob es sinnvoll ist, zu philosophieren, so würde ich sagen: Es ist eine Frage der inneren Wahrhaftigkeit. Das ist vielleicht schwer zu begründen, und ich würde auch sagen, es ist nicht moralisch zu begründen. Wir sind nicht moralisch verpflichtet zu innerer Wahrhaftigkeit. Aber wenn man schon merkt, daß man etwas nur deswegen für wahr erklärt, weil es übernommen worden ist, dann kann man sich nicht recht wohl dabei fühlen. Und von daher wird man zu etwas gedrängt, was man 'intellektuelle Redlichkeit' genannt hat – daß man die Dinge in Frage stellt, ohne daß das jetzt heißt, daß man in eine Skepsis übergehen will: Aber man will wissen, woran man ist.

204 Angaben gemäß Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 46.

Wenn Sie mich fragen: Worauf gründet es letztlich? – Man möchte sich nicht am Ende seines Lebens sagen müssen, man habe nur geträumt, man habe in einer Wolke gelebt. Wir wollen nicht in Wolken leben.“ (Tugendhat, „Wissenschaft und Wolken“, in: Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 51)

Auch in diesem kurzen Textabschnitt begegnen uns einige Formulierungen und Aspekte wieder, die bereits im Laufe meiner Arbeit und bei Tugendhat zur Sprache gekommen sind – v.a. im Zusammenhang der sokratischen Nuancierung bzw. der intellektuellen Redlichkeit in einem substantiellen Sinn, sowie des Interesses an Realität als Selbstwert: Menschen haben nach Tugendhat zumindest und wesentlich in Bezug auf ihr (kollektives) „Selbstverständnis“ ein Interesse an und Bedürfnis nach begründeten Meinungen, Wahrheitsausweisung (ich erinnere dabei an das Problem der „zweiseitigen Motivation“) und „innerer Wahrhaftigkeit“ („Wissenschaft und Wolken“, in: Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 51). Dieser Begriff kommt auch in den – zeitlich später entstandenen – „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“ in *AsM* vor in Zusammenhang mit Nietzsche (*AsM*, S. 86; siehe oben, S. 98f.), auch mit Blick auf den – von Tugendhat angezweifelte – moralischen Gebots- bzw. Verpflichtungscharakter der inneren Wahrhaftigkeit bzw. der intellektuellen Redlichkeit (vgl. abermals *EuM* und die Gründe, weshalb die intellektuelle Redlichkeit als Tugend des Adverbiellen und nicht als moralische Tugend zu fassen sei).

Die besonders auf Sokrates passende Formulierung, „man will wissen, woran man ist“ („Wissenschaft und Wolken“, in: Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 51), habe ich bereits an früherer Stelle meiner Arbeit gebracht. In Anknüpfung an Sokrates war Tugendhats Antwort auf die Frage, „worauf“ dieses Bedürfnis „gründet“ (ebd.), das Interesse am eigenen Wohl. Hier, in „Wissenschaft und Wolken“ formuliert es Tugendhat etwas anders. „Man“ wolle vermeiden, an seinem Lebensende erkennen, eingestehen und resümieren zu müssen, „man habe nur geträumt, man habe in einer Wolke gelebt“ (ebd.), sich also (Selbst-) Täuschungen hingegen. Dies lässt sich an das Interesse an Realität als Selbstwert, also an das dritte in *AsM* vorgeschlagene Motiv für intellektuelle Redlichkeit, anknüpfen, auch in Erinnerung an die in diesem Zusammenhang gebrachten Beispiel von Ixion und Othello. In *AsM* lief die Frage danach, welchen Grund jemand haben kann, „seine Situation so zu sehen, wie sie ist“ (*AsM*, S. 108) und „was uns verstört, wenn wir befürchten, daß wir unsere Handlungssituation falsch oder einseitig sehen“, auf die Antwort hinaus: man wolle der „Möglichkeit des Wahns indirekt vorbeugen“ (ebd., S. 109).

Auch der „zirkuläre“ Aspekt der erforderlichen prinzipiellen Bereitschaft, sich die Evidenzlage überhaupt klarzumachen, kann in diesem Text herausgelesen werden in der Formulierung „wenn man schon merkt, daß man etwas nur deswegen für wahr erklärt, weil es übernommen

worden ist“ („Wissenschaft und Wolken“, in: Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 51). Denkbar, wenn nicht sogar wahrscheinlich ist, dass – manche oder auch viele – Menschen das eben gar nicht merken, also sich nicht bewusst machen und nicht darüber reflektieren, dass sie Meinungen und Behauptungen bloß übernehmen und deren Begründetheit selber nicht in Frage stellen. In diesem Fall werden sie wohl kaum das Drängen (vgl. ebd.) spüren in Richtung intellektueller Redlichkeit, Begründung und Rechenschaftsgabe (sich selbst gegenüber) bzw. in-Frage-Stellen der Dinge, sondern sich in Träumen, „Wolken“ („Wissenschaft und Wolken“, in: Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 51), „als-ob-Welten“ (*AsM*, S. 109), Halluzinationen, im „Wahn“ (ebd.) oder im „Verschwommenen“ (ebd., S. 111) – mehr oder weniger – „wohlfühlen“ (ebd.). Gemäß dieser Haltung erscheint es dann wohl auch kaum als „sinnvoll [...], zu philosophieren“ („Wissenschaft und Wolken“, in: Borchers, Brill, Czaniera, *Einladung zum Denken*, S. 51). „Will“ man hingegen „wissen, woran man ist“ (ebd.), und stellt man in Folge „die Dinge in Frage“, so erhält man auch für das Philosophieren eine motivationale Begründung und eine Antwort auf die Frage „'Cui bono?' – Wem nutzt es?“ (ebd.).

Schließlich möchte ich, wie schon angekündigt, auf eine Formulierung hinweisen, die mit einem mitunter doch zu vermutenden, für Tugendhat jedenfalls nicht als moralisch zu fassenden (vgl. *AsM* und *VE*, S. 22) Forderungscharakter der intellektuellen Redlichkeit in Verbindung gebracht werden kann: man werde nämlich, „wenn man schon merkt“, dass man an übernommenen, d.h. nicht selbst begründeten Meinungen festhält und diese „für wahr erklärt“, zu intellektueller Redlichkeit „gedrängt“ (ebd.). Ich erinnere zum einen an *AsM*, wo Tugendhat die intellektuelle Redlichkeit als „zwingendes Motiv“ bezeichnet „für den, der sich die Evidenzlage klargemacht hat“ (*AsM*, S. 111); zum anderen erinnere ich daran, dass Tugendhat in *EuM* dem adverbialen Guten, in dessen Bereich ja die intellektuelle Redlichkeit im weiten Sinn angesiedelt war, sehr wohl einen Forderungscharakter zugesprochen hat, der jedoch, im Gegensatz zum moralisch Guten, nur bedingt sei, und nicht wechselseitig (Menschen erwarten kaum voneinander, ausgezeichnete Musiker oder Künstler oder Athleten zu sein).

Erneut zu der Spannung zwischen intellektueller Redlichkeit und religiösem Gottesglauben (in: „Über Mystik“ und „Über Religion“, *Anthropologie statt Metaphysik*)

Zuletzt erinnere ich gewissermaßen an weitere Vorkommnisse des Wortes „intellektuelle Redlichkeit“ in *AsM* (2007), abseits des Textes „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“

und des entsprechenden Abschnitts im Vorwort, in Teil III zu „Tod, Religion und Mystik in anthropologischer Sicht“, wie ich oben im Abschnitt zum Gottesglauben „als Spezialproblem für die intellektuelle Redlichkeit als Selbstzweck“ bereits angedeutet habe, zumindest in Bezug auf „Über Religion“. Davor bringe ich eine Textstelle aus „Über Mystik: Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises“, den Tugendhat im Dezember 2005 gehalten und 2006 publiziert hat.

„Ich meine, man sollte nicht mehr erreichen wollen als zu zeigen, in welcher Weise die Mystik in ihren verschiedenen Verästelungen aus grundsätzlichen Aspekten des Menschseins erwächst und daher auch für uns eine realisierbare Möglichkeit geblieben ist, im Gegensatz zu anderen Haltungen wie der der Religion, die nach meiner Meinung mit der intellektuellen Redlichkeit heute nicht mehr vereinbar sind. Es erscheint mir sinnvoll, heute Mystik und Religion zu trennen [...]“ (Tugendhat, „Über Mystik“, *AsM*, S. 186)

Tugendhat setzt hier also ein gewisses Verständnis vom Begriff der intellektuellen Redlichkeit voraus, da er lediglich seine „Meinung“ äußert, „Religion“ sei, anders als Mystik, „mit der intellektuellen Redlichkeit heute nicht mehr vereinbar“ („Über Mystik“, *AsM*, S. 186), wobei „für das religiöse Bewußtsein [...] die Zusammenfassung des Kontingenten zu einer persönlichen Macht“ (ebd., S. 180) wesentlich ist. Zu den Gründen, die Tugendhat für die Unvereinbarkeit vorbringt, siehe vor allem den Beitrag „Über Religion“ (siehe oben, S. 143ff.):

„Eine Meinung, daß etwas so und so sei, die nur auf einem Wunsch beruht, führt im Normalfall einer empirischen Meinung [...] zur Realitätsverleugnung, und das heißt, wenn man ihm nachgibt, zur Halluzination. Der Glaube an Gott oder der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod entgeht diesem Schicksal der Halluzination nur deswegen, weil der Gegenstand des Glaubens im Übersinnlichen liegt, in einem Bereich, der gegenüber empirischen Evidenzen und Gegenevidenzen immun ist. Man kann daher, wo es sich um Übersinnliches handelt, ungestraft glauben, es widerspricht dann lediglich der intellektuellen Redlichkeit.“ (Tugendhat, „Über Religion“, *AsM*, S. 192)

In „Über Mystik“ formulierte Tugendhat das Verhältnis von intellektueller Redlichkeit und Religion bzw. Glauben als Unvereinbarkeit, hier in „Über Religion“ als Widerspruch. Religiöser Gottesglaube „erscheint [...] heute entweder naiv oder unredlich“ („Über Religion“, *AsM*, S. 193). Im weiteren Verlauf dieses Textes beschäftigt sich Tugendhat mit der Frage, was entfallen würde bei Verzicht auf Glauben. So hält er es für „schwierig“ („Über Religion“, *AsM*, S. 194), auf „Gebet und [...] Dank“ (ebd., S. 195) zu verzichten; aber auch das „Bedürfnis, eine positive Beziehung zu den Frustrationen zu gewinnen“ (ebd., S. 201), könnte nicht mehr in einer gewissen Weise gestillt werden, und schließlich gerät das Konzept der „Verantwortung“ für das eigene Leben (ebd., S. 202) in Schwierigkeiten, wenn ein „personales

Gegenüber“ (ebd., S. 201) fehlt. Die „Idee“ der Verantwortlichkeit für das eigene Leben, das heißt die Art der Lebensführung, entfalle (ebd., S. 203).

„'Aber was folgt daraus?', so könnte man fragen. [...] Kierkegaard hat am Ende seines Buchs *Der Begriff der Angst* geantwortet: dann entfällt der Ernst des Lebens. [...] um das zu unterstreichen, zitiert er den Ausruf von Macbeth, nachdem er den König Duncan ermordet hat [...]

So wie Macbeth den König ermordet hat, so hätten wir, mit Nietzsche zu sprechen, Gott ermordet und mit ihm den Ernst des Lebens. Wer 'wir', so kann man fragen. Nietzsche sagte: es war unsere (intellektuelle) Redlichkeit, aber das ist vielleicht ein zu großes Wort. Es genügt wohl zu sagen: es ist der Augenschein (oben S. 108).“ (Tugendhat, „Über Religion“, *AsM*, S. 203)

Kierkegaard hat mit Macbeth den Schluss gezogen, dass mit der Verantwortlichkeit für das eigene Leben auch der „Ernst des Lebens“ entfalle („Über Religion“, *AsM*, S. 203), und dieser entfalle durch die Ermordung eines Königs (Shakespeare) oder durch die Ermordung Gottes (Nietzsche), die wir selbst zu verantworten hätten, oder besser gesagt, „unsere (intellektuelle) Redlichkeit“, oder zumindest „der Augenschein“ (ebd.), das heißt, die (klar gemachte) Evidenzlage (vgl. oben, S. 138).

Vielleicht ist dieser Beobachtung keine Bedeutung beizumessen, aber der Bezug auf Friedrich Nietzsche scheint sich wie ein roter Faden durch Tugendhats Schaffen zu ziehen, zumindest in den Texten, die für das Thema der intellektuellen Redlichkeit relevant waren: auf der ersten Seite von *Wb*; dem ersten Absatz zur intellektuellen Redlichkeit im vierten Kapitel von *EuM*; und in *AsM* sowohl auf der ersten Seite der „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“, wie auch im ersten und im letzten Beitrag des Bandes. Von meiner Seite aus wurde eine dementsprechende Thematisierung bzw. Zusammenstellung der Texte und Passagen in der vorliegenden Arbeit zumindest nicht intendiert, sondern hat sich im Verlauf ergeben und nahegelegt.

SCHLUSSBEMERKUNG

An dieser Stelle werde ich von einer klassischen zusammenfassenden Schlussbetrachtung Abstand nehmen – diese ist in beschränktem Ausmaß an verschiedenen Stellen der Arbeit zu den entsprechenden Kapiteln zu finden – und stattdessen einige – teilweise persönliche – rekapitulierende und abschließende Bemerkungen und Hinweise machen.

In der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, möglichst umfassend den verschiedenen Bemühungen des Philosophen Ernst Tugendhats zur Thematisierung und Problematisierung des Phänomens der intellektuellen Redlichkeit nachzugehen, um diesem auf die Spur und gewissermaßen „hinter sein Geheimnis“ zu kommen. Ob und inwiefern dies gelungen ist – sowohl Tugendhat selbst, als auch mir in der Darstellung seiner Versuche – sei dahingestellt. Mitunter bleibt nach der Lektüre von Tugendhats relevanten Texten sowie dieser Arbeit das Gefühl zurück, dass manche Punkte offen und ungeklärt geblieben sind und dass das komplexe Phänomen nicht in allen seinen Facetten erfasst wurde, vielleicht weil es prinzipiell schwer zu fassen sein mag. Mitunter sind in dieser Arbeit aber auch Impulse zu finden, um manchen Aspekten und Zusammenhängen weiter nachzugehen.

„Umfassend“ ist die Arbeit durchaus geworden, was den Umfang betrifft, nicht zuletzt durch die von mir für das Verständnis als wichtig erachtete Einbettung der zentralen Begriffe und Aspekte in Tugendhats Schaffen, was sich mitunter auch als „Einfassung“ bezeichnen ließe²⁰⁵; durch verschiedene spezifische Exkurse zu anderen Autoren und verwandten Phänomenen; sowie durch zahlreiche, teils längere, teils fragment- und mosaikartige Zitate sowie Zitatausweisungen. Ich wiederhole die im Vorwort gegebene Erklärung, dass der Umgang mit Zitaten und „Originaläußerungen“ aus einer Überzeugung heraus geschehen ist. Auch tragen verschiedene Aspekte am Schreibstil und der Methode zum Umfang bei, die bewusst gewählt und eingesetzt wurden: das schrittweise Vorgehen, Rückblicke und Querverweise, Wiederholungen und Erinnerungsrufe.

Vermutlich ist der Auffassung zustimmen, dass beim Verfassen einer wissenschaftlichen Arbeit bzw. einer universitären Abschlussarbeit dem jeweiligen Autor Ichstärke abverlangt wird: sich nicht von entgegenstehenden Kräften, Motiven und Gefühlen ablenken zu lassen; nicht einem Wunschenken oder Größenwahn, aber umgekehrt auch nicht Verzagttheit zu verfallen; dabei ein Ziel vor Augen zu haben – in letzter Konsequenz das pragmatische, einen Studienabschluss zu erreichen, dies aber freilich mit seriösen, aufrichtigen und redlichen Mitteln zu verfolgen und umzusetzen, möglichst nach bestem Wissen und Gewissen; sich darum zu bemühen,

205 Die Assoziierung der intellektuellen Redlichkeit mit einem Edelstein durch die Rede von „Facetten“ und „Einfassung“ erscheint mir durchaus passend und ist daher durchaus beabsichtigt.

gewissen Anforderungen gerecht zu werden, wissenschaftlich ordentlich zu arbeiten, darüber hinaus aber vielleicht, dies auch möglichst gut zu tun, und vielleicht sogar, zu einem gewissen Grad, auch noch gerne; dabei aber selbstkritisch zu bleiben, also die eigenen Meinungen auf ihre Begründetheit hin zu hinterfragen und überprüfen – wiederum im Spannungsfeld zwischen „zuviel“ und „zuwenig“, d.h. zwischen Verzagtheit, Selbstunterschätzung und „-schlechtschätzung“ auf der einen und Selbstüberschätzung, Pedanterie oder auch Selbstgefälligkeit auf der anderen Seite, wobei der Grat dazwischen oft ein schmaler ist. Auch geht es darum, nicht nur das unmittelbare eigene Interesse bzw. Ziel zu verfolgen, sondern, damit zusammenhängend und in der Natur der Sache einer Abschlussarbeit liegend, dem jeweiligen Thema möglichst gerecht zu werden und die Aufgabe möglichst gewissenhaft, adäquat und gut, oder zumindest passabel und ausreichend zu lösen.

Es lässt sich wohl erkennen, dass hiermit angedeutet und vorgeschlagen wird, das Verfassen einer Diplomarbeit in gewisser Weise als „Anwendungsbeispiel“, „Tätigkeitsfeld“ oder Herausforderung für die Haltung der intellektuellen Redlichkeit zu sehen, zumindest im vorliegenden Fall, bei gerade diesem Thema: irgendwo zwischen engem und weitem Sinn, sowie zwischen formalem und substantiellem Sinn liegend; sowohl pragmatisch motiviert (der Studienabschluss), als auch in gewisser Weise sozial (die Sorge vor Scham angesichts einer schlechten Arbeit) und schließlich vielleicht auch als Selbstzweck und Wert für sich.

Es bleibt offen, zugleich auch weiter zu hinterfragen, ob dies auch nach Ansicht und im Sinne des behandelten Autors, also Ernst Tugendhat, so zu beurteilen ist, und seiner Konzeption rund um diese Tugend entspricht; und es bleibt die Aufgabe, sich weiter um ein umfassendes, richtiges Verständnis, um begründete und als wahr ausgewiesene Meinungen zu bemühen, und sich und sein Meinungssystem gewissermaßen immer wieder aufs Neue unter Verdacht zu stellen: sowohl speziell in Bezug auf das hier behandelte Thema der intellektuellen Redlichkeit, als auch im Allgemeinen und besonders in Bezug auf sich selbst.

ZITIERTE LITERATUR UND QUELENNACHWEIS

Hinweis: die vorangestellten Jahreszahlen in Klammern bei Tugendhats Werken beziehen sich auf das Erstveröffentlichungsdatum (in deutsch bei Texten, die mitunter zuvor in einer anderen Sprache publiziert wurden, in voller Länge bzw. unter dem jeweiligen Titel). Um deren Auffinden zu erleichtern, nenne ich einzelne Aufsätze und Beiträge, die ich in meiner Arbeit explizit erwähne, auch wenn sie ohnehin in ebenfalls angeführten Büchern vorkommen. Wenn zwei oder mehr Jahreszahl in vorangestellter Klammer stehen, wird dies im jeweiligen Nachweis erklärt. Wenn im Text Aufsatztitel abgekürzt wurden, steht diese Abkürzung in Klammer nach der vorangestellten Jahreszahl.

TUGENDHAT, Ernst:

- (1958) *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg (Breisgau) / München: Alber 1958.
- (1960) („Tarskis semantische Definition der Wahrheit“) „Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus“, in: *Philosophische Rundschau* 8 (1960), S. 131-159. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 179-213.
- (1965) „Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit“, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde u.a. (Hg.), *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. Basel / Stuttgart: Schwabe 1965, S. 389-403. Auch in: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 214-229.
- (1967) (*Wb*) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter 1967.
- (1967) „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Das Problem der Sprache. Achter Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966*, München: Fink 1967, S. 483-493. Auch in: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 21-35.
- (1969) „Heideggers Idee von Wahrheit“, in: Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1969, S. 286-297.
- (1970) „Das Sein und das Nichts“, in: Vittorio Klostermann (Hg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann 1970, S. 132-162. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 36-66.
- (1970) „Phänomenologie und Sprachanalyse“, in: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II. Sprache und Logik, Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften (Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag)*. Tübingen: Mohr Verlag (Paul Siebeck) 1970, S. 3-23.
- (1972) „Description as the Method of Philosophy: A reply to Mr. Pettit“, in: Wolfe Mays,

- Stuart C. Brown (Hg.), *Linguistic Analysis and Phenomenology*. London: Macmillan 1972, S. 256-266. Auch in: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 414-425.
- (1976) (*Vsa*) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
 - (1977) Rezension „'Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage': Charles H. Kahn, The Verb 'Be' in Ancient Greek“, in: *Philosophische Rundschau* 24 (1977), S. 161-176. Auch in: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 90-107.
 - (1979) (*Sb*) *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993⁵.
 - (1979/1984) „Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*“, in: ders., *Probleme der Ethik*, S. 10-32 [zunächst 1979 auf englisch erschienen in *Analyse und Kritik* 1, S. 77-89).
 - (1981/1992) „Sprache und Ethik“, zuerst auf französisch unter „Langage et Ethique“ in: *Critique* Band 37, Nr. 413 (Oktober 1981), S. 1038-1074. Auf deutsch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 275-314.
 - (1981) „Antike und moderne Ethik“, in: Reiner Wiehl (Hg.), *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1981, S. 55-73. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Probleme der Ethik* (1984), S. 33-56.
 - (1983) Zus. mit Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam 1983.
 - (1983) Kritik „Zu John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*“, in: *Die Zeit* 38, Nr. 10, April 1983. Auch in und hier zitiert nach: F. Raddatz (Hg.), *Die Zeit-Bibliothek der 100 Sachbücher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 360-363.
 - (1983) „Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles“, in: Norbert W. Bolz, Wolfgang Hübner (Hg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1983, S. 49-54. Auch in: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 136-144.
 - (1984) (*PE*) *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam 1984.
 - (1984) („Drei Vorlesungen“) „Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik“, in: ders., *Probleme der Ethik* (1984), S. 57-131.
 - (1984) „Retraktationen. 1. Auseinandersetzung mit Ursula Wolf“, in: ders., *Probleme der Ethik* (1984), S. 132-176.
 - (1984) („Glucksmann“) „Glucksmanns 'Philosophie der Abschreckung'“, in: *Leviathan* Nr. 4 (1984). Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr* (1986/1988), S. 45-58.
 - (1986) („Rationalität“) „Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner. Versuch eines Dialogs“, in: ders., *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr*

- (1986/1988), S. 19-44.
- (1986/1988) (*NüA*) *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*. Berlin: Rotbuch Verlag 1986 [hier zitiert nach der zweiten erweiterten Auflage 1988].
 - (1988) „Perspektiven auf den Dritten Weltkrieg: Kurzfristige und langfristige Interessen“, in: ders., *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr* (1988²), S. 115-131.
 - (1989) („Überlegungen zur Methode“) „Überlegungen zur Methode der Philosophie aus alytischer Sicht, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 305-317. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 261-272.
 - (1992) *Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978-1991*. Frankfurt am Main: 1992.
 - (1992) „Heidegger und Bergson über die Zeit“, in: *Das Argument* 194 (1992), S. 573-584. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, S. 11-26.
 - (1992) (*PhA*) *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
 - (1992) „Heideggers Seinsfrage“, in: ders., *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 108-135.
 - (1992) „Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles“, in: ders., *Philosophische Aufsätze* (1992), S. 251-260.
 - (1993) (*VE*) *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
 - (1993) „Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral“, in: Wolfgang Edelstein, Gil Noam, Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Moral und Person*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 33-47.
 - (1997) (*DL*) *Dialog in Leticia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
 - (1997) „Wer sind alle?“, in: Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 100-110.
 - (1998) „Wissenschaft und Wolken“, in: Dagmar Borchers, Olaf Brill, Uwe Czaniera (Hg.), *Einladung zum Denken. Ein kleiner Streifzug durch die analytische Philosophie. Gespräche mit Willard Van Orman Quine, Ernst Tugendhat [u.a.]*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1998, S. 47-52.
 - (2000) „Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse“, in: David Schidlowsky, Olaf Gaudig, Peter Veit (Hg.), *Zwischen Literatur und Philosophie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Victor Farias*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag 2000, S. 109-137. Auch in: Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000* (2001), S. 109-137.
 - (2000) „Zeit und Sein in Heideggers *Sein und Zeit*“, in: SATS – Nordic Journal of Philosophy I (2000), S. 13-25. Auch in: Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000* (2001), S. 185-198.

- (2000) („Wir sind nicht fest verdrahtet“) „Wir sind nicht fest verdrahtet': Heideggers 'Man' und die Tiefendimensionen der Gründe“, in: Reinhard Brunner (Hg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Fahrenbach*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000, S. 77-100. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000* (2001), S. 138-162.
- (2001) (*Af*) *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- (2001) („Was heißt es“) „Was heißt es, moralische Urteile zu begründen“, in: ders., *Aufsätze 1992-2000* (2001), S. 91-108.
- (2001) („Wie sollen wir“) „Wie sollen wir Moral verstehen?“, in: ders., *Aufsätze 1992-2000* (2001), S. 163-184.
- (2001) („Moral evolutionstheoretisch“) „Moral in evolutionstheoretischer Sicht“, in: ders., *Aufsätze 1992-2000* (2001), S. 199-224.
- (2002/2004/2007) („Nietzsche und die philosophische Anthropologie“) „Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz“, in: E. Schaich (Hg.), *Tübinger Universitätsreden*, Neue Folge Band 40, Tübingen 2004, S. 43-62 (unter dem Titel „Immanente Transzendenz als deutsche Fassung eines ursprünglich spanischen Textes von 2002). Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), S. 13-33.
- (2003) (*EuM*) *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: C.H. Beck oHG 2003 [hier zitiert nach der Taschenbuch-Ausgabe, 1. Auflage, Beck'sche Reihe 2006].
- (2006) („Problem autonomer Moral“) „Das Problem einer autonomen Moral“, in: Nico Scarano, Mauricio Suárez (Hg.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C.H. Beck Verlag 2006, S. 13-30. Auch in: Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), S. 114-135.
- (2006) „Erwiderungen, in: Scarano, Suárez (Hg.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C.H. Beck Verlag 2006, S. 273-312.
- (2006) („Über Mystik“) „Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises“, in: *Information Philosophie 2* (2006), S. 7-17 (dort mit anderer Version des Anhangs zum Palästina-Problem). Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), S. 176-190.
- (2006) („Über Religion“) „Über Religion“, in: *Neue Zürcher Zeitung* (9.12.2006) (gekürzte Fassung). Auch in: Claudia Bickmann, Markus Wirtz, Hermann-Josef Scheidgen (Hg.), *Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.-16. Juli 2006*, Band 1. Nordhausen: Traugott Bautz 2008, S. 271-284. Auch in und hier zitiert nach: Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), S. 191-204.
- (2007) (*AsM*) *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C.H. Beck 2007.
- (2007) „Anthropologie als 'erste Philosophie'“, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*

(2007), S. 34-54.

- (2007) „Willensfreiheit und Determinismus“ und „Nachtrag 2006“, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), S. 57-84.
- (2007) „Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit“, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik* (2007), S. 85-113.

Weitere Autoren:

ARISTOTELES: *Politik*. (Philosophische Schriften in sechs Bänden, übersetzt von Eugen Rolfes, Band 4). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.

- *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2008².

AUSTIN, John Longshaw: *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Edited by James Opie Urmson, Marina Sbisa. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1975 (zweite verbesserte Auflage) [erstmalig 1962 posthum veröffentlicht].

BACH, Friedrich Teja: „Der Pfahl im Gewebe. Störungen im Werk Cézannes“, in: Felix Baumann, Evelyn Benesch, Walter Feilchenfeldt, Klaus Albrecht Schröder (Hg.), *Cézanne. Vollendet – unvollendet*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2000 (Katalog zur Ausstellung des Kunstforums Wien, 20. Januar bis 25. April 2000), S. 63-83.

BARTH, Hans-Martin: („Egozentrizität“) „Egozentrizität, Mystik und christlicher Glaube. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46/4 (2004), S. 467-482.

BRAND, Gerd: „Husserls Lehre von der Wahrheit (Analysen zur passiven Synthesis; E. Tugendhat)“, in: *Philosophische Rundschau*, 17. Jahrgang (1970), S. 57-94.

BREZINA, Friedrich: *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer* (Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung; Band 3). Frankfurt am Main / Wien u.a.: Peter Lang 1999.

EINFALT, Michael, Ursula ERZGRÄBER, Ottmar ETTE, Franziska SICK (Hg.): *Intellektuelle Redlichkeit – Intégrité intellectuelle. Literatur – Geschichte – Kultur. Festschrift für Joseph Jurt*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005.

FISCHER, Johannes: („Coaching“) „Coaching als Raum für Entwicklung von moralischer Integrität. Anleihen bei Ernst Tugendhat und Charles Taylor“, in: Christoph J. Schmidt-Lellek, Astrid Schreyögg (Hg.), *Philosophie, Ethik und Ideologie in Coaching und Supervision* (4. Sonderheft der OSC. Organisationsberatung, Supervision, Coaching). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011 (hier zitiert nach der Online-Veröffentlichung, siehe unten).

- FRANK, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- „Subjekt, Person, Individuum“, in: ders., Gérard Raulet, Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 7-28.
 - *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam 1991.
- FREUD, Sigmund: („Unbehagen“) „Das Unbehagen in der Kultur“ [1930], in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, herausgegeben von Anna Freud u.a., Band 14. Werke aus den Jahren 1925-1931. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1999, S. 419-506.
- GETHMANN, Carl Friedrich: *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (Philosophie und Wissenschaft, Band 3). Berlin u.a.: de Gruyter 1993.
- GOSEPATH, Stefan: *(Theorie) Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- GRAU, Gerd-Günther: *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke 1958.
- *Kritik des absoluten Anspruchs: Nietzsche – Kierkegaard – Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1993.
- GREVE, Jens: „Heideggers Wahrheitskonzeption in *Sein und Zeit*. Die Interpretation von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Band 54, Heft 2 (April-Juni 2000), S. 256-273.
- GRICE, Herbert Paul: „Meaning“, in: *The Philosophical Review* Vol. 66, No. 3 (1957), S. 377-388.
- „Utterer's Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning“, in: *Foundations of Language* Vol. 4, No. 3 (1968), S. 225-242.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001¹⁸. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang.
- HEINTEL, Erich: „Ernst Tugendhat. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 2 (1969), S. 300-303.
- HENRICH, Dieter: „Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1970, S. 257-284.
- „Identität, Begriffe, Probleme, Grenzen“, in: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hg.),

- Identität (Poetik und Hermeneutik, Band 8)*. München: Fink 1979, S. 133-186.
- „Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein“, in: Clemens Bellut, Ulrich Müller-Schöll (Hg.), *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1989, S. 93-132.
 - Buchkritik „Mystik ohne Subjektivität? Ernst Tugendhat: Egozentrität und Mystik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006) 2, S. 169-188.
- HOBBS, Thomas: (*Leviathan*) *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.
- HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* [1923/24]. Hg. v. Rudolf Boehm (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band VII). Den Haag: Nijhoff 1956.
- *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [1923/24]. Hg. v. Rudolf Boehm (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band VIII). Den Haag: Nijhoff 1959.
- JASPERS, Karl: *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [1936]. Berlin / New York: De Gruyter 1981 (Nachdruck der 4. Auflage).
- KANT, Immanuel: („Was ist Aufklärung“) „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ [1784], in: *Berlinische Monatsschrift*, Band 4, Zwölftes Stück (Dezember 1784), S. 481-494; auch in und hier zitiert nach: ders., *Kants gesammelte Schriften. Kants Werke*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [„Akademieausgabe“ AA]. Erste Abteilung: Werke, Band VIII (AA VIII). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & co 1923, S. 33-42.
- „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ [1791], in: ders., *Kants gesammelte Schriften. Kants Werke*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [„Akademieausgabe“ AA]. Erste Abteilung: Werke, Band VIII, (AA VIII). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & co 1923, S. 253-271.
 - „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ [1793/94], in: ders., *Kants gesammelte Schriften. Kants Werke*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [„Akademieausgabe“ AA]. Erste Abteilung: Werke, Band VI (AA VI). Berlin: Georg Reimer 1907, S. 1-202.
- KARÁSEK, Jindřich: *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität* (Neue Studien zur Philosophie, Band 26), Göttingen: V&R unipress 2011.
- LANGE, Ernst Michael: „Zwischen Aristoteles, Heidegger und Lao Tse – Tugendhats anthropologische Bekenntnisschrift“, in: *Prima philosophia*, Band 17, Heft 2 (2004), S. 145-188 (hier zitiert nach der Online-Veröffentlichung, siehe unten).

- LAY, Rupert, Ulf D. POSÉ: (*Die neue Redlichkeit*) *Die neue Redlichkeit. Werte für unsere Zukunft*. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag 2006.
- LÜTTERFELDS, Wilhelm: *Bin ich nur öffentliche Person? E. Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) – ein Anstoß zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein)*. Königstein (Taunus): Forum Academicum 1982 (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von Georgi Schischkoff, Band 211).
- MAUERSBERG, Barbara: (*Lange Abschied*) *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache*. Frankfurt am Main / Berlin u.a.: Peter Lang 2000 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Band 614).
- MEUTER, Norbert: (*Narrative Identität*) *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*. Stuttgart u.a.: M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung 1995.
- MURDOCH, Iris: (*Sovereignty*) *The Sovereignty of Good*. (Studies in ethics and the philosophy of religion). London: Routledge & Kegan Paul 1970.
- NANCY, Jean-Luc: „Unsre Redlichkeit! (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche)“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich. Essays von Georges Bataille, Maurice Blanchot* [u.a.]. Berlin / Wien: Philo Verlag 2003, S. 225-248.
- NIETZSCHE, Friedrich: („Fröhliche Wissenschaft“) „Die fröhliche Wissenschaft“ [1882/1887], in ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA], Band 3, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München / New York: dtv / de Gruyter 1988².
- („Morgenröte“) „Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ [1881/1887], in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA], Band 3, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München / New York: dtv / de Gruyter 1988².
- („Jenseits“) „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ [1886], in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA], Band 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München / New York: dtv / de Gruyter 1988².
- PASCAL, Blaise: (*Gedanken*) *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*. Herausgegeben von Jean-Robert Armogathe. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann. Stuttgart: Reclam 1997.
- PESCHL, Andreas: (*Transzendentalphilosophie*) *Transzendentalphilosophie – Sprachanalyse – Neoontologie. Zum Problem ihrer Vermittlung in exemplarischer Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert, Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Band 383). Frankfurt am Main / Berlin u.a.: Peter Lang 1992.
- PETTIT, Philip: „On Phenomenology as a Methodology of Philosophy“, in: Wolfe Mays, Stuart C. Brown (Hg.), *Linguistic analysis and phenomenology*. London: Macmillan 1972, S. 241-255.
- „The case of explanation continued: a reply to Professor Tugendhat“, in: Wolfe Mays, Stuart

- C. Brown (Hg.), *Linguistic analysis and phenomenology*. London: Macmillan 1972, S. 267-272.
- *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press 2001.
- PETTIT, Philip, Michael SMITH: („Freedom“) „Freedom in Belief and Desire“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 93, Nr. 9 (1996), S. 429-449.
- PLATON: (*Apologie*) *Apologie oder Des Sokrates Verteidigungsrede (Sämtliche Dialoge. Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, Band 1)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998 [unveränderter Nachdruck von 1922].
- (*Staat*) *Der Staat (Sämtliche Dialoge, Band 5)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998 [unveränderter Nachdruck von 1923⁶].
- PÖGGELER, Otto: „Ernst Tugendhat 'Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger'.“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1969), S. 376-386.
- RAWLS, John: (*Theorie*) *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.) u.a.: The Belknap Press of Harvard University Press 1973⁵.
- RICHTER, Ewald: „Wahrheit und Logik“, in: ders. (Hg.), *Die Frage nach der Wahrheit* (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, S. 125-147.
- RORTY, Richard, Gianni VATTIMO: *The Future of Religion*. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press 2005.
- RUMPF, Werner: *Von Schlick bis Tugendhat: Methoden und Probleme der empiristischen Ethik* (Dissertation). Universität Wien: 1992.
- SACHS-HOMBACH, Klaus: („Sprachanalytische Transformation“) „Die sprachanalytische Transformation der Metaphysik bei Ernst Tugendhat“, in: Paulus Engelhardt, Claudius Strube (Hg.), *Metaphysisches Fragen. Colloquium über die Grundform des Philosophierens* (Collegium Hermeneuticum. Deutsch-italienische Studien zur Kulturwissenschaft und Philosophie, Band 12). Köln / Weimar / Wien: Böhlau Verlag 2008, S. 247-263.
- SCANLON, Thomas: *What we owe to each other*. Cambridge (Mass.), London: The Belknap Press of Harvard University Press 1998.
- SCARANO, Nico, Mauricio SUÁREZ (Hg.): (*Ethik*) *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C.H. Beck 2006.
- SCHIENDORFER, Thomas: *Intellektuelle Redlichkeit. Eine Annäherung* (Serie „Working Papers: Theories and Commitments“, Nr. 10, Jänner 2005). Salzburg: Universität Salzburg 2005.

- SCHWEMMER, Oswald: *Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- SEARLE, John: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press 1969.
- SENNETT, Richard: *Handwerk*. Berlin: Berlin Verlag 2008.
- SIEP, Ludwig: (*Zwei Formen*) *Zwei Formen der Ethik*. (Vorträge der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften, G 347). Opladen: Westdeutscher Verlag 1997.
- SMITH, Adam: (*Theorie*) *Theorie der ethischen Gefühle*. Nach der Auflage letzter Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern hrsg. von Walther Eckstein. Nachdruck mit erneut erweiterter Bibliographie von Günter Gawlick. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994.
- SOLDATI, Gianfranco: „Selbstbewußtsein und unmittelbares Wissen bei E. Tugendhat“, in: Manfred Frank, Gérard Raulet, Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 85-100.
- *Bedeutung und psychischer Gehalt. Eine Untersuchung zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie*. Paderborn / Wien u.a.: Schöningh 1994.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin: Buchkritik „Kompetenter Umgang mit analogischen Redeformen. Ernst Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), S. 299-318.
- STRAWSON, Peter Frederick: *Einzelnding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*. Stuttgart: Reclam 1972.
- TARSKI, Alfred: „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“, in: *Studia Philosophica* 1 (1936), S. 261-405.
- Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik“, in: Gunnar Skirbekk (Hg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 140-188.
- TAYLOR, Gabriele: (*Pride*) *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon University Press 1987.
- THIES, Christian: („Anthropologie heute“) „Anthropologie heute (1. Teil). Ein Literaturbericht“, in: *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik*, Band 56 (2009), S. 183-210.
- („Tugendhats anthropologische Wende“) „Tugendhats anthropologische Wende. Rezension von Ernst Tugendhat, 'Egozentrität und Mystik' und 'Anthropologie statt Metaphysik'“, in: Ralf Becker, Joachim Fischer, Matthias Schloßberger (Hg.), *Philosophische Anthropologie*

- im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich* (Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Band 2009/10). Berlin: Akademie Verlag, S. 337-342.
- TODOROV, Tzvetan: (*Abenteurer*) *Abenteurer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1996.
- URMSON, James Opie: „On Grading“, in: *Mind. New Series*, Vol. 59, No. 234 (1950), S. 145-169.
- VON WRIGHT, Georg Henrik: (*Varieties*) *The Varieties of Goodness*. London: Routledge & Kegan Paul 1963 (International library of Philosophy and Scientific Method. Editor: A. J. Ayer. Assistant Editor: Bernard Williams).
- WEBER, Max: „Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ [1904], in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1968³, S. 146-214.
- „Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ [1918], in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1968³, S. 489-540.
 - („Wissenschaft“) „Wissenschaft als Beruf“ [1919], in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1968³, S. 582-613.
- WILLASCHEK, Marcus (Hg.): *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium in Münster 1997* (Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, Band 1). Münster: Lit 1997.
- WILLIAMS, Bernard: *Shame and Necessity*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press 1993.
- *Der Wert der Wahrheit*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Wien: Passagen Verlag 1998 (IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie 1996. Herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Redaktion: Michaela Adelberger).
 - *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton: University of Princeton Press 2002.
 - *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- WOLF, Ursula: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin u.a.: De Gruyter 1984.
- ZABALA, Santiago: (*Hermeneutic Nature*) *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy. A Study of Ernst Tugendhat*. Foreword by Gianni Vattimo. Translated by the author with Michael Haskell. New York: Columbia University Press 2008 [eine überarbeitete und ergänzte Version des ursprünglich 2004 in italienisch erschienene Buches *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico della filosofia analitica*].

Geplante bzw. im Entstehen befindliche Publikationen:

SCHULZ, Heiko: („Kann ein religiöser Mensch“) „Kann ein religiöser Mensch intellektuell redlich sein? Kritische Erwägungen zu einer These Ernst Tugendhats“ (voraussichtlicher Titel), in: Gerald Hartung, Magnus Schlette: *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit (Religion und Aufklärung)* (voraussichtlicher Titel). Tübingen: Mohr Siebeck voraussichtlich 2012 [unveröffentlichtes Manuskript liegt der Autorin vor].

THIES, Christian: („Redlichkeit versus Religiosität“) „Redlichkeit versus Religiosität. Religiöser Atheismus im Anschluss an Tugendhat“ (voraussichtlicher Titel), in: Gerald Hartung, Magnus Schlette: *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit (Religion und Aufklärung)* (voraussichtlicher Titel). Tübingen: Mohr Siebeck voraussichtlich 2012 [Unveröffentlichtes Manuskript liegt der Autorin vor].

WUNSCH, Matthias: „Die Tugend der intellektuellen Redlichkeit: Ernst Tugendhat“ (voraussichtlicher Titel), in: Tagungsband zu *Moderne Theorien praktischer Normativität* an der Johannes Gutenberg Universität Mainz (genauer Titel, Herausgeber, Verlag, Ort und Erscheinungsdatum derzeit unbekannt).

Artikel in Lexika und Nachschlagewerken:

Artikel „Evidentia, Evidenz“ (A. Kemmann), in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Band 3: Eup-Hör. Tübingen: Niemeyer 1996, Sp. 33-47.

Artikel „Evidenz“ (W. Halbfass, K. Held), in: Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2: D-F. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1972, Sp. 829-834.

Artikel „Evidenz“, in: Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (online-Quelle siehe unten).

Artikel „gut/böse“ (A. Regenbogen), in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie* (2-bändig), Band 1: A-N. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999, S. 529-534.

Artikel „Gut, das Gute, das Gut“ (H. Reiner, A. Locher, K. Riesenhuber, W. Bartuschat), in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G-H. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1974, Sp. 937-972.

Artikel „Maxime“ (R. Bubner, U. Dierse), in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5: L-Mn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1980, Sp. 941-944.

Artikel „Redlichkeit“ (A. von der Lühe), in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8: R-S. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1992, Sp. 363-370.

Artikel „Redlichkeit, intellektuelle“ (G.-G. Grau), in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-*

Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart u.a.: Metzler 2000, S. 308-309.

Artikel „Werturteil; Werturteilsstreit“ (A. Pieper, A. Hügli), in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12: W-Z. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2004, Sp. 614-621.

Elektronische Quellen im Internet (zuletzt eingesehen jeweils am 15.02.2012):

EISLER, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe

<http://www.textlog.de/eisler.html>

FISCHER, Johannes: „Coaching als Raum für Entwicklung von moralischer Integrität. Anleihen bei Ernst Tugendhat und Charles Taylor“

http://www.ent-wickler.de/dateien/Moralische_Integritaet_Fischer.pdf

LANGER, Ernst Michael: „Zwischen Aristoteles, Heidegger und Lao Tse – Tugendhats anthropologische Bekenntnisschrift“

<http://www.emlange.de/inhalt/onlineOriginale/pdf/reztug3mystl.pdf>

MUSEO NACIONAL DEL PRADO, Madrid: Online Galerie: Francisco de Goya y Lucientes, „Vuelo de brujas“

<http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/vuelo-de-brujas/>

<http://www.museodelprado.es/exposiciones/info/fuera-del-museo/goya-luces-y-sombras-obras-maestras-del-museo-del-prado/>

UNIVERSITÄT Wien, Mitteilungsblatt Nr. 15 vom 31.01.2006

http://www.univie.ac.at/mtbl02/2005_2006/2005_2006_112.pdf

WEBER, Stefan (Sachverständiger für wissenschaftliche Texte. Gerichtsfeste Plagiatsprüfung)

<http://plagiatsgutachten.de/>

ZABALA, Santiago: Interview

<http://cup.columbia.edu/static/Zabala-Santiago-interview>

Abbildungsnachweis:

GOYA y Lucientes, Francisco de: „Vuelo de brujas“. Madrid: Museo Nacional del Prado.

<http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/vuelo-de-brujas/>

<http://www.museodelprado.es/exposiciones/info/fuera-del-museo/goya-luces-y-sombras-obras-maestras-del-museo-del-prado/>

Eine Schwarzweißabbildung befindet sich in Tugendhat, *AsM*, S. 104.

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit einzuholen. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

ANHANG

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, möglichst umfassend den Versuchen und Bemühungen des Philosophen Ernst Tugendhats zum Thema der intellektuellen Redlichkeit nachzugehen. Die Gliederung der Arbeit ergibt sich aus den drei herangezogenen Primärtexten: *Egozentrizität und Mystik* (2003), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967) sowie *Anthropologie statt Metaphysik* (2007). Dabei werden jeweils unterschiedliche Facetten und Nuancen dieser eigentümlichen Haltung und Tugend beleuchtet, sowie in Tugendhats Denk- und Begriffssystem über verschiedene Phasen hinweg – der sprachanalytischen, der moralphilosophischen sowie zuletzt der anthropologisch geprägten – eingebettet: die intellektuelle Redlichkeit in einem engen und einem weiten Sinn (*EuM*); in einem sozialen (formalen) und einem substantiellen Sinn; sozial oder pragmatisch motiviert oder als Selbstwert (*AsM*); sowie das Interesse an Wahrheit und Unwahrheit aus bzw. als Verantwortung (*Wb*).

Auch sollen Exkurse zu verschiedenen Autoren, die größtenteils von Tugendhat selber in seinen Werken herangezogen werden, manche seiner Auffassungen erhellen bzw. kommentieren.

In einem vierten Kapitel werden knapp weitere Nennungen des Wortes in anderen Texten Tugendhats skizziert.

Abstract

The aim of this diploma thesis is the exploration of various efforts of the philosopher Ernst Tugendhat concerning the topic of intellectual honesty („intellektuelle Redlichkeit“). Its structure relates to the three primary texts: *Egozentrizität und Mystik* (2003), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967) and *Anthropologie statt Metaphysik* (2007). It examines various aspects of this specific virtue with reference to Tugendhat's system of thought and concepts in its various phases – focused on the philosophy of language, moral philosophy and, recently, philosophical anthropology: „intellektuelle Redlichkeit“ in a narrow sense and in a widened sense (*EuM*); in a social (formal) and a substantial sense, based on a social or a pragmatic motive or as an end in itself (*AsM*); and the interest in truth and the untruth, based on or in terms of responsibility (*Wb*).

Various excursuses concerning different authors, mainly mentioned by Tugendhat in his works, are to enlighten and comment Tugendhat's conceptions.

Further mentions of the term are outlined in a short fourth chapter.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Agnes Leyrer
Geburtsdatum, -ort: 24. März 1981, Wien
Eltern: Mag. Marlies Leyrer, Gerhard Leyrer (1945-1994)
Staatsbürgerschaft: Österreich
Wohnort: Wien
E-Mail: agnes_leyrer@gmx.at

Schulausbildung

1987-1991 Volksschule Strohgasse, 1030 Wien.
1991-1999 Gymnasium im neusprachlichen Zweig, GRG 3 Schützengasse (nun GRG 11 Gottschalkgasse), 1030 Wien; Matura mit ausgezeichnetem Erfolg: schriftlich in Deutsch, Englisch, Mathematik und Französisch; mündlich in Englisch vertiefend, Mathematik und Bildnerischer Erziehung.

Hochschulausbildung

1999/2000 2 Semester Studium der Architektur an der TU Wien.
seit WS 2000/01 Diplomstudium der Philosophie (Hauptfach) und der Kunstgeschichte (zunächst als Nebenfach, nach Studienplanänderungen als Wahlfach-Modul) an der Universität Wien.

Berufstätigkeit

09/2003 – 09/2006 Kassiererin in einem Möbelgeschäft in Wien (zunächst geringfügig, später 20 Wochenstunden).
Seit Oktober 2006 Institutsreferentin am Institut für Christliche Philosophie an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien (30 Wochenstunden).