



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2009

**Rezension zu: Ernst Tugendhat, Egozentrität und Mystik : Eine
anthropologische Studie, München 2003**

Köbele, Susanne

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-94083>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Köbele, Susanne (2009). Rezension zu: Ernst Tugendhat, Egozentrität und Mystik : Eine anthropologische Studie, München 2003. *Arbitrium*, 27(1):11-19.

Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. (Beck'sche Reihe 1726) Beck, München 2006. 170 S., € 11,90.

Tugendhat gehört zu den einflußreichsten zeitgenössischen Philosophen. Seine frühen Arbeiten über Aristoteles (1958) oder Husserl und Heidegger (1967) sind philosophische Standardwerke, berühmt für die Luzidität ihres methodischen und begrifflichen Stils. Als einer der ersten seiner Zunft hat Tugendhat die kontinentaleuropäische phänomenologisch-hermeneutische Tradition mit der angloamerikanischen Analytischen Philosophie vermittelt und an dieser philosophischen Synthese bis heute festgehalten: Da alle philosophischen Probleme als sprachlich artikulierte Probleme auftreten, seien die Hauptfragen der Philosophie auf das Verstehen sprachlicher Ausdrücke zu beziehen. Diese Grundthese entfaltet Tugendhat in seinen *Vorlesungen*

DOI 10.1515/arbi.2009.005

Bereitgestellt von | UZH Hauptbibliothek / Zentralbibliothek Zürich

Angemeldet

Heruntergeladen am | 07.12.17 18:22

zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie (1976) und, gleichfalls im Vorlesungsstil, in der Studie *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (1979) in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Beide Bücher avancierten rasch zu Klassikern, die über den engeren Kreis der akademischen Philosophie hinaus auch in andere Disziplinen hineinwirkten, nicht zuletzt in die Sprach- und Literaturwissenschaften. Seit den 1980er Jahren hat Tugendhat sich vermehrt Fragen der philosophischen Ethik zugewandt, insbesondere dem Problem der Moralbegründung, und sich mehrfach auch in der politischen Öffentlichkeit zu Wort gemeldet, illusionlos, mit immer weniger Vertrauen in die eigene Disziplin.¹ In seinen jüngsten Beiträgen, die sich existenzphilosophischen Themen öffnen, nicht selten aus der Perspektive der ersten Person, wird noch einmal ein neuer Ton seines Philosophierens hörbar.

Das hier zu besprechende Buch *Egozentrität und Mystik*, in erster Auflage bereits im Jahr 2003 erschienen, ist für Tugendhat-Leser eine doppelte Überraschung. Inhaltlich überrascht die Tatsache, daß ausgerechnet Tugendhat, postmetaphysischer Rationalität verpflichtet, sich der Mystik annimmt. Methodisch überrascht, daß seine sprachanalytische Grundorientierung hier ganz unerwartet in ein universalanthropologisches Erkenntnisinteresse übergeht.

Daß hinter dieser Interessenverschiebung ein grundsätzlicher Perspektivenwechsel steht, verrät eine jüngere Publikation Tugendhats, die die Schlüsselposition der Anthropologie schon im programmatischen Titel ankündigt: *Anthropologie statt Metaphysik* (München 2007): Weil alle metaphysischen Themen sich grundsätzlich als Elemente „menschlichen Verstehens“ erweisen („Wie verstehen wir uns als Menschen?“, S. 37), sei Metaphysik konsequent in Anthropologie umzuformulieren, genauer: in zeit- und kulturübergreifende Universalanthropologie. Auch in *Egozentrität und Mystik* ist Tugendhats Abwendung von Metaphysik zugleich die ausdrückliche Abwendung von Geschichte. Alles Historische, so die These, sei gleichsam wie ein Vorhang wegzuziehen, bis nur mehr die Frage nach dem Sein des Menschen übrigbleibe, aber eben nicht als ontologische, sondern als anthropologische Frage nach menschlichen Grund-„Bedürfnissen“. Begründungen durch Autoritäten und durch Traditionen sind damit kategorisch ausgeschlossen.

Egozentrität und Mystik ist Tugendhats bislang persönlichstes Buch, ein Buch, das, so schmal es ist, an philosophischer Problemtiefe seinesgleichen sucht. Im folgenden gebe ich einen Überblick über seine Thesen, beziehe sie auf den aktuellen Stand der Mystikforschung und erlaube mir abschließend einige kritische Nachfragen. Denn Tugendhat, der kompromißlos die systematische Perspektive isoliert, muß sich doch fragen lassen, was für das Verständnis von Mystik hinzugewonnen wird, wenn die Befunde – immerhin: *Semantiken von Texten* – als Grundbedürfnisse „des Menschen“ (oder, mit Tugendhat, in der ersten Person formuliert: „von uns Menschen“) so konsequent verallgemeinert werden, daß eine Kulturanthropologie entsteht,

¹ Ernst Tugendhat, „Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit“. In: *Information Philosophie* 1990, Heft 2, S. 5–15.

die im offenen Gegensatz zu Geschichte konzipiert ist. Die heikle Frage nach dem Verhältnis von Historischem und Systematischem soll der Leitfaden meiner folgenden Besprechung sein. Ich rekonstruiere die philosophische Argumentation des Autors nicht nur, aber auch aus der Perspektive der Literaturwissenschaft, deren nicht unbelastetes Verhältnis zur Kulturwissenschaft sich genau an diesem neuralgischen Punkt historisch-systematischer Differenzierung entscheidet.

Vorweg zum Titel des Buches. Er könnte zu Mißverständnissen Anlaß geben. Mit dem Begriff ‚Egozentrität‘ zielt Tugendhat jedenfalls nicht, wie man meinen könnte, auf eine pauschal negativ bewertete psychologische Kategorie übertriebener Ich-Bezogenheit, sondern im Gegenteil auf eine offene, wertneutrale Typologie verschiedener Möglichkeiten des Selbstbezugs. Auch der zweite Titelbegriff ‚Mystik‘ könnte falsche Erwartungen wecken. Tugendhats Ziel ist nicht primär die Erschließung der Mystik, sondern die Klärung einer anthropologischen Grundfrage: Was bedeutet es, sich ‚ich‘-sagend zu sich selbst zu verhalten und von dieser Selbstbeziehung in einem zweiten Schritt wieder zurückzutreten? Eben diese Spannung von Selbstbezogenheit und Selbstrelativierung interessiert Tugendhat an den mystischen Traditionen des Ostens und des Westens; ihretwegen macht er sich unerwartet auf die Suche nach den „anthropologischen Wurzeln“ der Mystik.

Mit der Frage nach den Bedingungen eines selbstbezüglich zentrierten Lebens scheint Tugendhat in *Egozentrität und Mystik* wieder zu seinen Anfängen zurückzukehren, zur sprachkritisch fundierten Analyse von *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (1979). Doch der Eindruck täuscht. Tugendhat hat mit seinem Thema noch einmal ganz von vorn angefangen. Neu ist, daß er es nicht dabei beläßt, Selbstbewußtsein semantisch zu explizieren (d. h. auf den Gebrauch des Pronomens ‚Ich‘ festzulegen). Stattdessen dehnt er sein sprachanalytisches Instrumentarium auf anthropologische, moralische und existenzphilosophische Themen aus, deren Grundlagen er so weit verallgemeinert, daß sich eben jenes verblüffende Interesse an Mystik einstellen kann, das er in seinem Buch als kulturübergreifend-systematisches, nicht als historisches artikuliert. Er spricht also – das ist nur folgerichtig – mehr über „das Mystische“² als über „Mystik“ in ihren verschiedenen historischen Ausprägungen und rückt dabei westliche und östliche Mystik sehr eng aneinander.

Egozentrität und Mystik besteht aus zwei Teilen. Nach einer knappen Einführung widmet sich ein umfangreicher erster Teil dem Selbstverhältnis des Menschen („Sich-Verhalten zu sich“, S. 13–108). Der zweite Teil diskutiert dann den umgekehrten Fall von Selbst-Relativierung im Bereich von Religion und Mystik („Zurücktreten von sich“, S. 111–162). Am Schluß des Büchleins steht ein achtseitiger „Anhang über Historisches und Unhistorisches“, den Tugendhat der Ausgabe für die Beck’sche Reihe³ hinzugefügt hat, als eine Art Selbstverteidigung, mit der er Kritik an seinem zugespitzt systematischen Ansatz aufnimmt und vorwegnimmt. Tugendhat, der schon immer selbst einer seiner schärfsten Kritiker war, hat bereits in den 1970er und 1980er Jahren seine semantischen Begründungskonzepte weiträumig gegen die Pragmatik von Habermas verteidigt. Mittlerweile hat er eine lange Reihe von Streitschriften, Retraktionen oder Erwiderungen publiziert, selbstkritische, ja selbstquälische Einwände, mit denen er seine Argumentation je neu prüft und weiterentwickelt hat. In diesem Sinn war auch die Apologie ‚Über Historisches und Unhistorisches‘ im hier angezeigten Buch vorhersehbar. Überzeugt hat sie mich nicht; ich komme darauf zurück.

² Die Tendenz zu historischer Abstraktion hat derzeit auch in den Literaturwissenschaften Konjunktur, nicht nur in der Mystikforschung, die mehrfach die Konzeptualisierung des ‚mystischen Sprechens‘ anvisiert hat (vgl., historisch und systematisch ausgewogen, bereits Walter Haug, „Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens“. In: ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*. Tübingen 1997, S. 531–544), sondern auch in anderen Bereichen, sei es im Blick auf ‚das Mythische‘, ‚das Fiktive‘, ‚das Lyrische‘ oder ‚das Narrative‘.

³ Die Erstausgabe erschien 2003 ebenfalls bei Beck.

Ausgangspunkt des Buches ist ein grundlegendes anthropologisches Spannungsverhältnis. ‚Ich‘-sagend nehme der Mensch sich einerseits absolut wichtig, andererseits habe er das Bedürfnis, von seiner Egozentrität wieder zurückzutreten. Diese These fundiert Tugendhat quer durch das Buch evolutionsbiologisch: Die Spezies Mensch verfüge über eine situationsunabhängige Sprache, deren neues kognitives Niveau einen evidenten „Überlebensvorteil“ darstelle. Tugendhats Methode ist also eine, wie ich sagen würde, empirisch fundierte universalanthropologische Hermeneutik. Damit entsteht freilich ein Problem. Wie kommt man von evolutionsbiologischen Beobachtungen zur Universalgültigkeit moralischer Aussagen? Tugendhat behauptet: über die Idee eines verallgemeinerten Mitleids. Auf das ihn seit Jahrzehnten umtreibende Problem einer autonomen Moral antwortet er mit dem Entwurf einer mystisch inspirierten Mitleidsethik, die er über zwei verschiedene Pole des moralischen Bewußtseins begründet, einen „gefühlsmäßigen Altruismus“ einerseits, ein absolutes „Eigeninteresse“ des Menschen andererseits.⁴

Vor diesem Hintergrund analysiert Tugendhat im ersten Teil seines Buches eine Reihe anthropologischer Grunddispositionen: die ‚propositionale Sprache und das ich-Sagen‘ (so Kap. 1), das Bedürfnis des Menschen nach Anerkennung (Kap. 2), die Problematik der Zurechnungsfähigkeit (Kap. 3) und ‚intellektuellen Redlichkeit‘ (Kap. 4), schließlich das ‚Sich-Verhalten zum Leben und zum Tod‘ (Kap. 5). Das zuletzt genannte Kapitel, das die eingangs skizzierte Dynamik von Zentrierung und Zerstreuung besonders intensiv darstellt („Wie soll man leben angesichts des jederzeit möglichen Todes?“, S. 105), endet mit der Vermutung, daß der Tod sich „vielleicht nur aus einer mystischen Haltung heraus akzeptieren“ lasse (S. 106). Mit dieser These ist die Brücke gebaut zum kürzeren zweiten Teil des Buches, in dem Tugendhat den Versuch einer Neubestimmung des Verhältnisses von ‚Religion und Mystik‘ unternimmt (Kap. 6). Epochen- und kulturübergreifend definiert er Mystik als Zurücktreten von Egozentrität, als ein „Bedürfnis nach Gesammeltsein“ (S. 114) und Selbstrelativierung, wie es vor allem die buddhistische Mitleidsethik präge. Zentral für die Definition von ‚Religion‘ sei hingegen der „Glaube an übermenschliche personale Wesen, also Götter“ (S. 115).⁵ In einem zweiten Schritt koppelt Tugendhat diese kategoriale Differenz von ‚Mystik‘ und ‚Religion‘ zusätzlich an eine Differenz der Perspektive: Während Mystik strikt nur aus der Perspektive der ersten Person plausibel sei („für uns“, also „allen Menschen zugänglich“, S. 115), sei die religiöse Tradition des Glaubens an Gott oder Götter „keine Möglichkeit aus der Perspektive der ersten Person mehr“ (ebd.). Man könne den Glauben an Gott „heute nur als eine Wunschprojektion ansehen“ (S. 123). Er scheitere „an der Barriere des intellektuellen Gewissens“ (S. 124). Nebenbei gesteht Tugendhat Übergangsphänomene zu (z. B. „religiöse Mystik“), verliert diese aber gleich wieder aus dem Blick. Das ist typisch für das Buch. Ambivalente Uneindeutigkeiten klammert Tugendhat aus. Widersprüche beunruhigen ihn, er behandelt sie nur unter Vorbehalt und bucht Paradoxien bezeichnenderweise als Ergebnis „gedankliche[r] Unklarheiten“ (S. 149). Was seine Kritik von Religion an Akzeptablem übrigläßt (eine allseitige Mitleidsethik und universale Kunst der Selbstrelativierung), nennt er

⁴ Zu Tugendhats Ethik ist ein lesenswerter Aufsatzband erschienen, in dem zum Schluß auf fast 40 Seiten *Erwiderungen* von Tugendhat abgedruckt sind (*Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. Hg. von Nico Scarano und Mauricio Suárez. München 2006, hier S. 273–311).

⁵ Tugendhat trennt „das Religiöse“ – an einen Gott glauben, „der nicht begründbar ist“ – von „dem Mystischen“ – „eine menschliche Haltung ohne jeden Bezug auf Suprarationales“ – (vgl. S. 51) auch in seinem Vortrag *Über Mystik*, den er anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises am 5. Dezember 2005 – Vorgänger waren Richard Rorty und Claude Lévi-Strauss – in Berlin hielt (vgl. den Abdruck in: Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*. München 2007, S. 176–190).

Mystik. Plausibel sei sie dort, wo sie jenseits der christlichen Lehre in der Sache widerspruchsfrei begründet und verstanden werden könne. Das ist eine Basisannahme, über die man verschiedener Meinung sein kann.⁶ Um so größer ist sein Interesse an Klassifizierung und an generischen Strukturen. Tugendhat unterscheidet im umfangreichen sechsten Kapitel eine Mystik der Weltverneinung (in der indischen Tradition) von einer Mystik des Seelenfriedens (im Taoismus und Buddhismus) und erläutert diesen Kontrast nach verschiedenen Seiten. Das (kurze) siebte Kapitel ist abschließend verschiedenen Formen ‚philosophischen Staunens‘ gewidmet; es führt über Wittgenstein und Heidegger zurück zu Aristoteles und Platon.

Aus diesem Überblick geht hervor, daß mehr als die Hälfte des dicht geschriebenen Buches moraltheoretischen Fragen gewidmet ist, Fragen, die gleichwohl alle auf das Thema Mystik hinführen, über die Grundthese, daß sie es sei, die die ‚Ich‘-Sagenden von der Last der menschlichen Egozentrität befreie. Wie Tugendhat seinen dichten Begründungszusammenhang von Sprachanalyse, Anthropologie, praktischer Philosophie und Mystik Zug um Zug ausfaltet, gehört zum Eindrucksvollsten dieser Studie.

Der Philosoph Dieter Henrich hat ausführlich auf Tugendhats Mystik-Buch reagiert.⁷ Unter dem Titel „Mystik ohne Subjektivität?“ hat er eine substantielle Kritik vorgelegt, die vor allem Tugendhats Explikation von Selbstbewußtsein ins Auge faßt. Ich möchte meine notgedrungen knappen Bemerkungen auf Tugendhats Konstruktion von Mystik richten. Außerhalb von Metaphysik und Geschichte angesiedelt, ist sie (um die Formulierung von Dieter Henrich zu variieren) eine *Mystik ohne Gott*, eine „diesseitige Mystik“ (S. 147). Darüber hinaus ist sie ein sehr persönlicher Entwurf, da Tugendhat davon ausgeht, daß „das Problem, inwieweit man ohne Religion (im engen Sinn) Mystiker sein kann“, nur erkennbar und formulierbar sei „aus der Perspektive der ersten Person“ (S. 143).

Für seine subjektive Rekonstruktion universalanthropologischer Strukturen muß Tugendhat einen hohen Preis bezahlen. Er verliert das historisch beziehungsweise kulturell Spezifische der Mystik aus dem Blick, das Spezifische innerhalb der christlich-abendländischen Mystik-Traditionen und das je Spezifische im Vergleich der Ost-West-Kulturen. Es interessiert ihn nicht. Auch wenn sich aus großer Distanz wesentliche Linien um so eindrücklicher zeigen, bleibt dieses historische Desinteresse Tugendhats problematisch, zumal es Zirkelschlüssen nicht entrinnt. Wenn Tugendhat einerseits vom „Bedürfnis“ nach Mystik als einer anthropologischen Konstante ausgeht, andererseits den Kern von Mystik wiederum mit einem „Bedürfnis“ erklärt („meinem“ Bedürfnis nach Seelenfrieden, Symmetrie, Gesammeltsein), dann blockiert dieser Zirkel die entscheidende Frage danach, was Mystik in ihren je verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten ausmacht.⁸ „Bedürf-

⁶ Tugendhat kennt seine Voreingenommenheiten und mißtraut ihnen: „Es sind nicht die Fehler, die einen erschrecken, sondern die Blindheit, die blinden Flecken“ (*Anthropologie statt Mystik* [Anm. 5], S. 9). Auf der generischen Ebene räumt er so viele Widersprüche aus, daß zum Schluß nicht zufällig die buddhistische Mystik den Sieg davonträgt als „die letztlich einzig konsistente Form der mystischen Haltung“ (S. 149) – ein Sieg, gemessen am Kriterium der „Konsistenz“.

⁷ Dieter Henrich, „Mystik ohne Subjektivität?“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006), S. 169–188.

⁸ Was dadurch verlorengelht, hat Dieter Henrich auf den Punkt gebracht, vgl. ebd., S. 179–185.

nisse“ sind nicht restlos verallgemeinerbar, schon gar nicht in moralbegründender Absicht. Wie könnten Einzelinteressen („Bedürfnisse“) als Begründungskriterien fungieren, wenn umgekehrt Bedürfnisse anhand des Kriteriums gerade eingeschränkt werden sollen? Hinzu kommt: Ich-Sätze sind immer falsifizierbar (weil es ein Gefälle der subjektiven Gewißheit gibt). Tugendhats Ausklammerung aller spekulativen Selbstbeschreibungen der Mystiker führt also zu Einseitigkeiten und Widersprüchen, und die Zirkelschlüsse sind auch dann nicht aus der Welt geschafft, wenn sie empirisch reformuliert werden (als „genetisch“ verankertes Bedürfnis). Kurz, wer Tugendhats hypothetischem Universalismus nicht zu folgen vermag und seine subjektiven universalanthropologischen Voraussetzungen nicht teilt, wird dem Rückgriff auf ein moralbegründendes mystisches Mitleid-„Bedürfnis“ mit Zurückhaltung begeben.

Man erkennt, daß hinter allen Detailproblemen des Buches das Dilemma der Verallgemeinerbarkeit von Moral steckt, das auch denjenigen noch einholt, der wie Tugendhat Moral statt auf Metaphysik auf den Konsens von Einzelinteressen gründen will. Das erklärte Desinteresse an historischer Differenzierung (von Semantiken, Diskursgeschichten, Textualitäten) schwächt bei aller Bewunderung, die dem Buch gebührt, die Plausibilität der systematischen Thesen. So sind ja doch die Mitleid-Konzepte der Mystik kultur- und epochenspezifisch zu verschieden, als daß sich die Behauptung aufrechterhalten ließe, daß Eckhart und Buddha „über dieselbe Sache sprechen“ (S. 168), Eckhart und Tschuang-Tse „dasselbe meinen“ (S. 140). Schon zwischen Eckharts Leidensspiritualisierung und der virtuoson Kunst des Minnemartyriums seines Schülers Seuse liegen Welten. Tugendhat verschenkt die Chance, gerade über die Präzisierung historischer Positionen auch in der Sache weiterzukommen. Er sieht die Defizite, aber seine Reaktion darauf ist knapp und unbestimmt: Auf Historisches wolle er sich allenfalls dann einlassen, wenn nicht die Diachronie, sondern die Pluralität empirischer menschlicher und kultureller Möglichkeiten gemeint sei. Begriffsgeschichte und Etymologie seien „irrelevant“ (S. 164).⁹ An Fragen historischer Textualität oder Kontextualisierung ist ihm nicht gelegen.

Das Außerordentliche des Buches liegt für mich in den Passagen, in denen situationsrelative Ich-Deixis und situationsunabhängige propositionale Sprache einander gegenübergestellt werden. Auf unvergleichlich prägnante Weise läßt Tugendhat die komplexe Verflechtung von ‚ich will‘ mit anderen Arten des Wollens hervortreten, die paradoxe Dynamik der Unmöglichkeit nichtwollenden Wollens. Doch die neuralgische Stelle von Tugendhats Entwurf bleibt die Unterbestimmung des Historischen als „bloß historisch“. Die systematische Problemorientierung deckt hier immer wieder den historischen Klärungsbedarf zu. Tugendhats Distanz zum historischen Denken wirkt unverkennbar zurück auf seinen Umgang mit Forschungsgeschichte. Obwohl zu den von ihm anvisierten interkulturellen Fragen seit Rudolf Ottos Studie *West-östliche Mystik* (München 1926) eine reiche Forschung

⁹ Auch ein Teil der theologischen Mystikforschung wendet alle Legitimitätsfragen ins Anthropologische, so zuletzt Udo Kern, „*Gottes Sein ist mein Leben*“. *Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*. Berlin – New York 2003.

existiert,¹⁰ sucht Tugendhat gerade nicht den Dialog. Der selbstdenkerische Gestus seines Buches ist so faszinierend wie problematisch.

Tugendhats Beobachterstandort bleibt erklärtermaßen außerhalb des Glaubens. Seine Mystik ohne Gott sucht den nichtmetaphysischen Sinn von Transzendenz und nennt ihn „Anthropologie“. Weil auf der einen Seite eine heteronome (d. h. religiöse oder traditionalistische) Moral nicht mehr überzeugen könne, man sich auf der anderen Seite auf eine autonome Moralbe-gründung nicht geeinigt habe, ergebe sich, so Tugendhat, in der Moderne eine unsichere Zwischenposition zwischen religiöser und aufgeklärter Position. Im vorliegenden Buch zeigt sich diese unsichere Zwischenlage nicht nur thematisch, sondern auch terminologisch. Denn Tugendhat gibt die alten metaphysisch besetzten Begriffe und Denkmodelle nicht preis, den Begriff der Selbst-Relativierung immer wieder durch den Begriff der Selbst-Transzendierung ersetzend (z. B. S. 7, 88). Irritierend ist dabei, daß Tugendhat, der konsequent in der Perspektive der ersten Person philosophiert, diese Perspektive der Subjektivität oft (zu oft) als Wir-Perspektive verallgemeinert und auf diese Weise den Leser („uns“) hineinzwingt in seine Sichtweise. Je weniger man die methodischen Vorentscheidungen Tugendhats akzeptiert, umso genauer wird man registrieren, daß gerade seine emphatisch ahistorische Einstellung bei ihm selbst apodiktische weltanschauliche (nicht-be-gründungsfähige) Sätze generiert („wie wir uns als Menschen verstehen sollen“ S. 163). Evident ist: Sätze in der ersten Person signalisieren, daß die Wahrheitsfrage nicht delegierbar ist. Daher rührt die Intensität von Tugendhats Gedankenführung. Doch wenn diese spezifische Verbindlichkeit und interne Schlüssigkeit der ‚Ich‘-Perspektive in ein den Leser vereinnahmendes ‚Wir‘ übergeht, wird es heikel („Heute zweifeln wir am Transzendenten“¹¹). Daß Ich-„Bedürfnisse“ moralischen Konsens stiften, ist der andere leicht kritisierbare, weil offen zirkuläre Teil von Tugendhats Ethik, die denn auch in immer neuen Anläufen mit der Begründungsfrage zurechtzukommen versucht, jenseits von Relativismen und Dogmatismen – das wiederum ist das Bewundernswerte.

Ich ziehe ein Fazit: Das Verdienst von Tugendhats großräumigem Vergleich der westlichen und östlichen Mystik liegt darin, den Blick für *systematische* Fragen aus der Perspektive der ersten Person unvergleichlich geschärft zu haben. An *historischer* Prägnanz ist Tugendhat nicht interessiert, weswegen es billig wäre, ihm Defizite in dieser Hinsicht permanent vorzurechnen. Dennoch liegt auf grundsätzlicher Ebene ein Einwand nahe, der nicht wenig Gewicht hat: So eindrucksvoll es ihm einerseits gelingt, die diskursiven Paradoxien der Mystik zu beschreiben (als welthaltige Weltdistanzierung), so irritierend bleibt andererseits die Einseitigkeit, mit der er methodische Haltungen gegeneinander ausspielt und einschlägige Spezialforschung gar nicht zur Kenntnis nimmt. Tugendhats Versuch, Mystik *allein* aus dem praktischen Selbstbezug des Menschen verstehen und begründen zu

¹⁰ Vgl. mittlerweile die Dokumentation bei Niklaus Largier, „Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte“. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987), S. 111–129.

¹¹ Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (Anm. 5), S. 13.

wollen, führt zwar zu wohltuender Ernüchterung, doch bringt diese ‚Mystik ohne Gott‘ dasjenige, was erklärt werden soll, über einen Zirkelschluß zum Verschwinden.

Ein maximaler Kontrast zu dem die Ergebnisse historisch-philologischer Mystik-Forschung beiseiteschiebenden Ernst Tugendhat ist Kurt Flasch, der sich selber als „Historiker des Denkens“ versteht. Beide verbindet, daß sie ihren Gegenstand jeweils als transdisziplinären in den Blick nehmen, sei es im Vergleich von östlicher und westlicher Mystik (Tugendhat), sei es im Vergleich von lateinischem Westen und griechisch-arabischer Philosophie (Flasch).¹² Was Flasch immer wieder Eckharts „Pathos der Enthierarchisierung“ nennt, heißt bei Tugendhat „Bedürfnis nach Symmetrie“. Trotzdem könnten die zwei philosophischen Mystik-Publikationen gegensätzlicher nicht sein. Ich empfehle sie beide, und gerade dem Nicht-Mystikspezialisten, zur parallelen Lektüre. Die Gegensätzlichkeit ihrer methodischen Voraussetzungen zwingt den Leser, sein eigenes Verhältnis zum Historischen zu klären. Der konsequent historischen Einstellung von Flasch – es gibt nichts, was sich dem historischen Prozeß entzieht – steht die radikal ahistorische Perspektive Tugendhats gegenüber, der nicht an der Bedeutung, sondern an der Bedeutsamkeit von Geschichte interessiert ist („für uns“) und alle Diachronie auflöst in die Pluralität überzeitlicher anthropologischer Grundfragen. Gerade weil Tugendhats Geschichts- und Religionsverständnis ambivalent ist – als würde er sich selbst nicht glauben – und seine Mystik ohne Gott durchaus an einer gewissen Melancholie leidet,¹³ muß er, so mein Eindruck, seine verabsolutierte systematische Position um so unnachgiebiger beschwören, seinen hermeneutischen Optimismus um so lauter artikulieren.

Ich kenne kein zweites Mystik-Buch, das mich so nachhaltig irritiert und fasziniert, auch kein zweites, dessen Argumentationsstruktur so auseinanderfällt. Tugendhat formuliert undogmatisch und unduldsam zugleich, in einen Satz souverän gelassen, im nächsten polemisch, ja, der Bruch verläuft mitten durch einzelne Sätze. Mit seiner unvergleichlichen intellektuellen Intensität zieht das Buch den Leser tief in moral- und sprachphilosophische Problemkreise hinein. Problematisch bleibt das historische Desinteresse, das den Gegenstand in der Sache verkürzt – Mystik geht ja nicht auf in der Überwindung von Egozentrität – und offen läßt, wie Mystik sich von anderen (philosophischen) Formen der Kontemplation unterscheidet. Zusätzlich stört auf der Ebene der Darstellung die suggestive Verallgemeinerung der Ich-Perspektive. Warum sollten „wir“, um die philosophische Relevanz der Themen „für uns“ zu aktualisieren, das Historische wie einen Vorhang wegziehen müssen? Ist es nicht vielmehr umgekehrt so, daß die Mystik mit ihrer herausragenden intellektuellen und kulturellen Potenz gerade dann „erheblich und begründbar“¹⁴ für unser eigenes Leben wird, wenn wir sie *historisch* differenzieren? Im Idealfall führt historische Präzisierung zu sy-

¹² Vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München 2006.

¹³ Nicht zufällig spricht Tugendhat in seiner Rede *Über Mystik* über das Lob des Unglücklichseins (vgl. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* [Anm. 5], S. 186).

¹⁴ Vgl. ebd., S. 177.

stematischer Differenzierung, und umgekehrt. Dagegen Tugendhat formuliert eine strikte Alternative: „Ein Philosoph ist nicht jemand, der in einer bestimmten Überlieferung steht, sondern der bestimmte Sachfragen stellt“ (S. 166) – wem wollte dieser Gegensatz von ‚Sache‘ und ‚Überlieferung‘ einleuchten? Bohrendes Nachfragen im Modus akribischer Selbstkorrekturen – eben: Selbstrelativierung – macht den philosophischen Stil Tugendhats unverwechselbar. Wenn sein neuestes Buch *Anthropologie statt Metaphysik* die Überlegungen des hier besprochenen Buches ausdrücklich präzisieren und vertiefen will, dieser Präzisierungsversuch im Vorwort aber schon wieder relativiert wird (die Thesen zu Traditionen seien „gewiß zu einseitig ausgefallen“, S. 7), dann wünscht man sich als Leser angesichts solch unendlicher Selbstrevision doch auch endlich einmal festen Boden unter den Füßen. Im zweiten Teil von *Egozentrität und Mystik* habe ihn die Geduld verlassen, gibt Tugendhat zu, weswegen dort manches etwas „verkrampft“ ausgefallen sei (vgl. S. 8). Auch sein Verhältnis zum Glauben sei durchaus „ambivalent“. Wir werden nicht lange warten müssen, bis Tugendhat seine Revision der Revision erneut revidieren wird.

Universität Erlangen-Nürnberg
 Department für Germanistik und Komparatistik
 Bismarckstraße 1
 D-91054 Erlangen
 susanne.koebele@ger.phil.uni-erlangen.de

Susanne Köbele