

## Besprechungen

Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 415 S.) Berlin 1967, de Gruyter. 38.— DM.

Diese Tübinger Habilitationsschrift dürfte eines der wichtigsten philosophischen Bücher sein, die in den letzten Jahren in Deutschland erschienen sind. Es geht T. um eine Neubesinnung auf den Begriff der Wahrheit. In der heutigen Problematik stehen sich, wie T. in der *Einleitung* ausführt, zwei Wahrheitsbegriffe gegenüber: einerseits der Begriff der formalisierten Logik (Tarski), andererseits der Heideggers. Der erstere kennt nur die Aussagewahrheit und bestimmt diese gewiß sehr präzise, aber trivial und inhaltsleer, der andere, Heideggers Begriff der „Erschlossenheit“, ist so weit, daß er auch das Praktische, Geschichtliche, Existentielle einbezieht, aber er verliert die scharfen Konturen. Bei beiden scheint die Idee einer kritischen Verantwortung preisgegeben. Hier bietet sich Husserls Wahrheitsbegriff als Vermittlung auf höherer Ebene an; er verbindet die logische und die metaphysische Linie miteinander. Darum gilt der 1. Teil des Buches Husserls Wahrheitsbegriff. Der 2. Teil über Heideggers Wahrheitsbegriff will dann zeigen, daß Heideggers Begriff trotz seiner Unzulänglichkeiten geeignet sein könnte, die Mängel in Husserls Begriff zu überwinden.

Der 1. Teil über *Husserl* (9–255) gliedert sich in drei Abschnitte: Der 1. Abschnitt arbeitet den Wahrheitsbegriff der „Logischen Untersuchungen“ (insbesondere der 6. Untersuchung) heraus: Wahr ist eine Setzung, die mit Recht beansprucht, die Sache selbst so, wie sie ist, zu setzen; gewährleistet wird die Wahrheit durch die Evidenz, d. h. die „Erfüllung“ der Intention der Setzung durch die Selbstgegebenheit des Gegenstandes. Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung werden zunächst vorzüglich an der empirischen Evidenz aufgewiesen (26–106), dann eigens an der „kategorialen Anschauung und kategorialen Wahrheit“, d. h. an der auf Wesensanschauung sich gründenden apriorischen Erkenntnis analytischer und apriori synthetischer Sätze (107–168).

Der 2. Abschnitt (169–226) zeigt die Bedeutung des gewonnenen Wahrheitsbegriffs für die Ausbildung von Husserls philosophischer Position. Der Wahrheitsbegriff ist entscheidend für seine Auffassung der Philosophie: Philosophie ist radikales Wahrheitsinteresse, aus letzter Selbstverantwortung Wahrheit ausweisende strenge Wissenschaft, phänomenologische Aletheiologie. In diesem Zusammenhang behandelt T. auch die „idealistische“ Auffassung Husserls von der Konstitution des Gegenstandes in der Erkenntnis. Konstitution besagt dabei für Husserl zwar nicht Produktion oder Konstruktion, aber es bleibt doch dabei, daß alles Gesetzte Korrelat meines Setzens ist (213). T. weist mit Recht auf die darin liegende Zweideutigkeit hin; zum mindesten das Sein der anderen Personen ist nicht bloß Korrelat meiner Setzung.

Im 3. Abschnitt (227–255) geht es um die Rückwirkung der transzendentalphänomenologischen Position (wie sie im 2. Abschnitt dargelegt wurde) auf die konkrete Wahrheitsproblematik, insbesondere auf die „lebensweltliche Wahrheit“ und die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“. Die lebensweltliche Wahrheit ist die situationsgebundene Wahrheit des eigenen Erlebens; ihr steht gegenüber die wissenschaftliche Wahrheit, die für jedermann gilt; sie geht aus einer „Idealisierung“ der lebensweltlichen Wahrheit hervor (239). Die grundlegende und letztbegründende Wahrheit ist nach Husserl nicht die wissenschaftliche, sondern die der Lebenswelt (241). In einem gewissen Gegensatz dazu scheinen die Ausführungen über die geschichtliche Bedingtheit der Wahrheit zu stehen. Diese ergibt sich für Husserl daraus, daß Wahrheit sich als relativ auf transzendente Subjektivität, letztlich auf transzendente Intersubjektivität erweist (238); diese aber ist geschichtlich. T. weist demgegenüber darauf hin, daß die intersubjektive geschichtliche Tradition die Konstitution einer „primordialen“ materiellen Welt voraussetzt und darum nicht selbst die grundlegende Wahrheit schlechthin sein kann (254).

Der 2. Teil behandelt den Begriff der Wahrheit bei *Heidegger*, und zwar der 1. Abschnitt (281-362) in „Sein und Zeit“, der 2. Abschnitt (363-405) in der späteren Zeit, vor allem in „Vom Wesen des Grundes“ und „Vom Wesen der Wahrheit“. Entscheidend ist schon in „Sein und Zeit“ die Auffassung der Wahrheit als „Erschlossenheit“ des Seienden, die als „vorprädikative Wahrheit“ allem Denken vorangeht, ja sich primär auch nicht in bloß theoretischer Anschauung, sondern in der „Stimmung“, im „Verstehen“, in der „Sorge“, vollzieht. So wird das Grundverhältnis des Menschen von vornherein als geschichtlich-praktisches angesetzt. Aber dabei wird nun der „spezifische Wahrheitsbegriff“, wie T. immer wieder sagt, preisgegeben. Der Fehler liegt nach T. darin, daß Heidegger in der Bestimmung der Wahrheit als „Entdecken des Seienden, wie es an ihm selbst ist“, das „wie es an ihm selbst ist“ schließlich wegläßt (332). Man könnte denken, es werde als selbstverständlich mitgedacht. Dem steht aber entgegen, daß es nach Heidegger auch eine „Entdecktheit im Modus des Scheins“ gibt, so daß auch die falsche Aussage das Seiende „in gewisser Weise entdeckt“ (333). So kommt in den Begriff der Erschlossenheit eine Zweideutigkeit. Es ist möglich, daß das Seiende sich irgendwie zeigt, erschließt, aber nicht so, wie es an ihm selbst ist. Weil Heidegger die kritische Frage nach dem „Ausweis“ der Wahrheit als unerheblich beiseite schiebt, beachtet er diese Zweideutigkeit im Begriff der „Erschlossenheit“ nicht.

In den Schriften „Vom Wesen des Grundes“ und „Vom Wesen der Wahrheit“ berücksichtigt Heidegger allerdings jeweils ein Moment des „spezifischen Wahrheitsbegriffs“: in der erstgenannten Schrift die Notwendigkeit eines „Ausweises“ der Wahrheit, in der zweiten die Notwendigkeit eines „Maßes“ der Wahrheit. Die Notwendigkeit des Begründens wird in „Vom Wesen des Grundes“ als die des Ausweises und der Rechtfertigung gekennzeichnet (366). Trotzdem wird der Zusammenhang von Ausweisung und Wahrheit nicht deutlich. Das hängt nach T. damit zusammen, daß Heidegger nicht klar unterscheidet zwischen dem Grund einer Aussage und dem Grund, der Ursache, des Seienden selbst (367). Und das wieder ist begründet in dem Nichtbeachten des „spezifischen Wahrheitsbegriffs“.

Zufolge der Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ muß sich die wahre Aussage nach dem Seienden, wie es ist, richten; das Seiende ist das Maß der Wahrheit (373). Aber da das Seiende nun wieder mit dem Offenbaren gleichgesetzt wird, es andererseits aber auch ein unangemessenes Offenbares geben kann, bleibt auch hier die Zweideutigkeit. Das Maß kann nur das Seiende, wie es selbst ist, sein, nicht das Seiende, wie es nur erscheint; wie es selbst ist, kann es aber gerade verborgen sein. – Die Gleichsetzung der Wahrheit mit Offenbarkeit führt nach T. auch dazu, daß Heidegger die Freiheit der Setzung und die Verbindlichkeit der Wahrheit nicht mehr zusammendenken kann (384). Die Wahrheit wird zur Sache eines passiven Hinnehmens, die Freiheit des kritischen Fragens wird vernachlässigt, ja der frühere Satz Heideggers „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ wird von ihm selbst ausdrücklich widerrufen. Die Abkehr von dem „Subjektivismus“, den man in der „Entwurf“-Auffassung von „Sein und Zeit“ finden könnte, geschieht auf Kosten der Verantwortung des Denkens (385). Das Prüfen, Fragen, Entscheiden fällt aus (386). Ja, T. meint sogar: „Die Un-Verborgenheit ... als vermeintlicher Wahrheitsbegriff muß die Möglichkeit der Wahrheitsfrage endgültig verschütten“ (398).

Eine so scharfe Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff ist wohl noch nie geübt worden. Ohne Zweifel weist sie auf Gefahren hin, die mit der Ablehnung der kritischen Fragestellung und dem Rückzug auf eine „vorkritische Unmittelbarkeit“ (405) gegeben sind. Andererseits wird man gerade wegen des Fehlens der kritischen Fragestellung auch keine ausdrückliche Antwort auf sie erwarten können und fragen dürfen, ob nicht trotz unzureichender Formulierungen letztlich dasselbe gemeint ist, was man sich (mit Recht) genauer gesagt wünschen würde. Könnte so nicht auch die scheinbare Abschwächung der Wahrheit als des „Sichzeigens des Seienden so, wie es an ihm selbst ist“, zu Wahrheit als „Entdeckendsein“ (Sein und Zeit 218) so gedeutet werden, daß die zweite Formulierung nur als eine sinngleiche Kurzformel der ersten gelten soll? Dann aber, sagt T., nämlich wenn man das „wie es selbst ist“ unausgesprochen mitverstehen, ist Heideggers Erklärung der Wahrheit als Entdecken „nicht nur passend, sondern Husserls in-

tentionaler Erklärung überlegen“ (340), vielleicht auch deshalb, weil ein idealistisches Mißverständnis ausgeschlossen ist.

Bisher haben wir nur die Hauptlinie der Gedankenführung T.s verfolgt. Der Reichtum des Buches ist damit aber keineswegs erschöpfend wiedergegeben. Auf einige Themen, die z. T. mehrmals von verschiedenen Seiten zur Sprache kommen, sei nur kurz hingewiesen. Hierher gehört etwa das Problem der nicht-absoluten Gewißheit, das wieder zusammenhängt mit der Unterscheidung von adäquater und inadäquater, apodiktischer und nicht-apodiktischer Evidenz (104 f. 207. 223. 231. 235 f. 251), weiter die Frage der unbedingten Gewißheit der immanenten Erkenntnis des Ego (206. 236. 253) und die Auffassung der Wahrheit als Wahrheit der „Aussage an sich“ (243–245). Hier zitiert T. den Satz Heideggers: „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist“ (Sein und Zeit 226); wenn „Dasein“ dabei ganz allgemein als „seiend in der Weise eines Verstehens von Sein“ (Sein und Zeit 12), d. h. als Geist, gefaßt wird, so entspricht diesem Satz genau der des Thomas von Aquin: Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna (S. th. 1 q. 16 a. 7).  
J. de Vries, S. J.

Gabriel, Leo, *Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen*. 8<sup>o</sup> (XII u. 448 S.) Wien-Freiburg-Basel, Herder. 198.— öS. ; 32.— DM/Fr.

Während die neuzeitliche Logik „in sinnentfremdender Formalistik und intuitionistischer Hermeneutik zum Zerfall des logischen Ganzen geführt“ habe, versuche „die ‚Integrale Logik‘ eine methodische Synthese der Formen und Gehalte des Denkens im Zeichen der logischen Gestalt“. Diese logische Gestalt sei nicht nur ein übersummatives Ganzes, sondern „sinnhafter Ausdruck einer seinshaften Entschlossenheit als gestaltete Einheit von Denken und Sein.“ Sicherlich läßt der Verf. die „Wissenschaft der Logik“ durch ihren Gegenstand und ihre Methode konstituiert sein, doch scheint eine Identität von Gegenstand und Methode in der Wissenschaft der Logik behauptet (IX).

Mit solchen Aussagen löst sich G. weitgehend von den tradierten Vorstellungen von der Struktur und der Funktion der Logik, obschon seine verschiedentlichen Verweise auf Aristoteles eine Anlehnung an die Logik des Stagiriten suggerieren. Sicherlich wird die Humesche Abfolge der Perceptionen und der Erfahrungsbegriff Kants (und nicht nur dieser) mit einigem Recht kritisiert, doch wird der Marxismus in allzu vereinfachender Form behandelt. Wie schon E. Albrecht vermerkte, scheint der Verf. die üblichen Interpretationen des Marxismus zu übernehmen und diese – nicht etwa die Ansichten Marxens, wie er sie beispielsweise in seiner Schrift über die Methode der politischen Ökonomie darlegte – seiner Ablehnung zugrunde zu legen.

Drei Teile (zur Logik der Inhalte, der Formen und der Gestalten) gehen der eigentlichen Darlegung der Gedanken des Verf.s im Teil über die Logik des Ganzen voraus. Wir wollen hier von der Erläuterung der Begrifflichkeit des Verf.s absehen und uns seiner Ideologielehre kritisch zuwenden, zumal sie in der Weltanschauungsdiskussion, die das Buch auslösen sollte – und in begrenztem Umfang schon ausgelöst hat –, von besonderer Bedeutung ist.

Ideen sind nach G. „Prinzipien von Systemen“ (133 u. ö.), und „ein Prinzip stellt den Erklärungsgrund für die Gesamtheit von Phänomenen und Fakten dar“ (133). Einen Begründungszusammenhang, der von der Folge auf den Grund zurückgeht und schließlich bei einer Aussage endet, „aus der alle anderen abgeleitet sind“ (135), nennt der Verf. *System*. Das Prinzip eines Systems kann nicht wieder im System einer „rechtfertigenden Begründung unterworfen werden“ (136). Der Verf. formuliert einen Grundgedanken seiner Theorie, wenn er schreibt: „Es wird sich . . . zeigen, daß es auf logischer Grundlage (Identität) nicht möglich ist, zwei Systemprinzipien zueinander in ein solches Verhältnis zu bringen, daß das eine aus dem anderen folgt. Wäre dies der Fall, würde es sich um ein und dasselbe System handeln . . .“ (136). Wie aber kann man Grund und Folge setzen? G. weist die Unzulänglichkeit von analytisch-logischen (über das Prinzip der Identität) und synthetisch-empirischen Versuchen zurück. Die Begründung von Grund und Folge geschieht „aus der Idee, nicht in Begriffen und nicht im immanenten logischen Zusammenhang der Urteile, sondern in einem sie transzendierenden,