Tugendhats philosophisches Programm in seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff¹

Martin
Muránsky

Filozofický ústav SAV

Tugendhat hat sein hermeneutisches Konzept der Philosophie in den programmatischen Aufsätzen *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie* (1967) und *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht* (1969) zusammengefasst, welche im Anschluss auf seine bis heute diskutierte Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff in der grundlegenden Arbeit *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1966) entstanden sind. Bei der vorliegenden Studie handelt es sich nicht primär um eine kritische Erfassung von Tugendhats Kritik an Heidegger, sondern um ein Bemühen, sein eigenständiges philosophisches Programm so darzustellen, dass dies als implizites Kriterium seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff deutlich wird.

Trotz der heutigen Kritik an Tugendhats Kritik, laut der er die „Unverborgenheit“ als vorbegriffliche „ursprünglichste“ Wahrheit² in *Sein und Zeit* (weiter *SuZ*) dabei nicht berücksichtigt, wird in unserer eigenen These der Studie die Meinung vertreten, 1) dass Tugendhat Heideggers hermeneutische Doppelcharakteristik des Wahrheitsbegriffs („Unverborgenheit“/ „Richtigkeit“) nicht ignoriert, sondern sie übernommen hat. Tugendhat will aber zugleich den Schwerpunkt seiner Wahrheitsinterpretation auf die kritische Perspektive der propositionalen Stellung zur Wahrheit ändern, die er *als sein eigenes Konzept* bei der Bewertung von Heideggers Position verwendet. 2) Weiterhin werde ich auf eine grundsätzliche Modifizierung der veritativen Differenz von „wahr“/ „falsch“ zur hermeneutischen Differenz von „Entdecken“/ „Verdecken“ im Konzept der Wahrheit als „Unverborgenheit“ eingehen, die Tugendhat als die bahnbrechende philosophische Innovation des Autors von *SuZ sui generis* verteidigt, um zu zeigen, warum es für diese Tugendhats Meinung gute Gründe gibt. 3) Im Textschluss werde ich kurz auf ein Grundproblem in Tugendhats *eigenem* Konzept der Erfassung des Verhältnisses zwischen den beiden Ebenen der „Wahrheit“ hinweisen.

¹ Die Studie wird veröffentlicht im Rahmen des Projektes VEGA 2/0110/18 *Genealógia svedomia, fenomenalita konania a existencia v dialógu s inými – východiská a ich problémy*.

² Siehe S. 25ff. dieser Studie.

I. Fast ein Kantisches Apriori: Zwei Begriffs- und Wissensarten

In dem Aufsatz von 1969 legt Tugendhat zwei grundlegende Aufgaben für die Philosophie dar. Erstens, diejenige, dass die Philosophie sich mit „dem Ganzen“ beschäftigen muss, aber nicht wie die traditionelle Metaphysik mit „der Totalität des Seins“, sondern mit „dem Ganzen unseres Verstehens“³. Aus diesem hermeneutischen Konzept ergibt sich auch die zweite Aufgabe – die „Begriffserklärung“, wie dies in „Hegels Logik, platonischen Dialogen und aristotelischer Metaphysik“⁴ geschieht, mit wichtiger Bemerkung, dass nicht jeder Begriff muss philosophisch erläutert werden.

Die „anderen“ Begriffe, die nicht philosophisch relevant sind, nennt Tugendhat „empirische“ Begriffe. Sie beziehen sich auf einzelne Ereignisse unserer zeitlich-räumlichen Welt, während „philosophische“ Begriffe „dem Ganzen unseres Verstehens“ zuzurechnen sind. Die Beziehung zwischen „empirischen“ und „philosophischen“ Begriffen will Tugendhat auf kantische Weise als Beziehung zwischen den zwei Fragestellungsebenen klären als Untersuchungen der empirischen Erfahrung und der apriorischen Bedingung ihrer Möglichkeit. Ein klassisches Beispiel von philosophischen Begriffen sind dann Raum und Zeit als reine Anschauungen: alle Erfahrungen, die wir haben, machen wir unter der Bedingung, dass diese im Raum und in der Zeit stattfinden.

1.1 Für Tugendhats weitere Ausführungen sind die vier philosophischen Charakteristiken von entscheidender Bedeutung, die Kant im Zusammenhang mit seiner Lehre von dem Raum und von der Zeit als reine Anschauungsformen hervorhebt. Erstens, Raum (und die Zeit auch) ist „kein diskursiver, oder, wie man sagt, kein allgemeiner Begriff[...], sondern eine reine Anschauung“⁵. Dass der Raum und die Zeit keinen expliziten Begriff darstellen, hängt damit eng zusammen, dass die Beziehungen zwischen Begriffen und einer reinen Anschauung als eine *holistische* Struktur der Beziehung zwischen den *Teilen* und einem *Ganzen* von Kant thematisiert wird.⁶ „Denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teil eines und

³ Tugendhat, E.: Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. *Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1969, S. 261.

⁴ Ibid.

⁵ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, B40/A25.

⁶ Aus einer anderen Perspektive der „heilsamen Provokation“ über die Beziehung der Anschauungen, Begriffen und Ideen im Menschen siehe, Horyna, B.: *Aufgang und Untergang der Sonne. Das Dasein der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen im Menschen, wie auch in den Skeptikern in der Darstellung von Gottlob Ernst Schulze*, In M. Bondeli, J. Chotaš, K. Vieweg (Hrsg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation?* Paderborn: Wilhelm Fink, 2016.

desselben alleinigen Raumes⁷. Zweitens, die reine Anschauung hat deswegen (neben Kants metaphysischer Erörterung) einen apriorischen Charakter, weil jede konkrete Raum- oder Zeitvorstellung nicht dem alleinigen zeiträumlichen Ganzen als existierender Teil vorhergehen und dies Ganze nicht als zusätzliche Zusammensetzung von Teilen verstanden werden kann. Jede konkrete raumzeitliche Vorstellung („Teil“) muss *notwendig* durch dies einheitliche Ganze und „nur *in ihm* gedacht werden“⁸. Anders gesagt, es wäre keine konkrete Raum- und keine konkrete Zeitvorstellung möglich, die es unabhängig von unserem holistischen „Bewusstseins“, oder, modern gesprochen, Verstehen, geben dürfte. Drittens, die Evidenz des raumzeitlichen Ganzen setzt voraus die „Fähigkeit“, welche Kant in Unterschied zum Denken („Spontaneität“) „Rezeptivität“ nennt und unter diesem Begriff die Angewiesen des Denkens an die „Sinnlichkeit“ versteht⁹. Differentia specifica der Bedeutung dieser kantischen „Sinnlichkeit“ liegt in ihrem *apriorischen* Charakter im Gegensatz zur empirischen Erfassung, die Kant mit der Deutung der Zeit als Bedingung a priori aller Erscheinungen erklärt. Eine solche apriorische Erfassung der Sinnlichkeit kann man auch mit dem späteren Termin „Endlichkeit“ ersetzen.

Viertens, in diesem raumzeitlich gedachten Ganzen, welches jedem einzelnen Denkkakt vorangeht, ist also die weitere Charakteristik schon erwähnt worden, nämlich dass die Zeit „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“, während der Raum „als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt [bleibt]“¹⁰. In dieser Formulierung liegt bereits dasjenige beschlossen, was man später als anthropologische Wende des Philosophierens *ad hominem* bezeichnen kann. Denn die Zeit spielt deshalb den Primat vor dem Raum in der a priori Struktur der reinen Anschauungen, weil sie „nichts anderes, als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes [besagt]“¹¹. Gerade diese Bindung der holistisch erfassten Zeit-Anschauung a priori an die „Form des innern Sinnes“ spielt später nicht nur bei Heidegger in *Sein und Zeit* („Zeitlichkeit der Zeit“), sondern explizit bei Tugendhat („Sichzusichverhalten“¹²) eine methodisch ausschlaggebende Rolle.

Im Gegensatz zu Kant spezifiziert Tugendhat dann diese Beschaffenheit der

⁷ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, B40/A25.

⁸ Ibid.

⁹ Vgl. *ibid.*, B33,34/A25.

¹⁰ Ibid., B50,51/A34.

¹¹ Ibid., B49/A33. Zu Heideggers Deutung der Transzendentalen Ästhetik Kants und der Kritik dieser Deutung siehe näher: Muránsky, M.: *Heideggers Aneignung der kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit*. I. Teil 2. Kapitel. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, S. 48-75.

¹² Der Termin wurde übernommen aus: Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979, S. 137-162.

philosophischen Begriffe weiter aufgrund ihrer 1) nicht transzendentalen, sondern anthropologischen Sinndeutung: statt des gegenständlichen Sinnhorizontes in der *Kritik der reinen Vernunft* wird unter dem raumzeitlichen Sein primär das menschliche Leben verstanden. Das Leben wird als ein zeitlich endlicher Vorgang jeweils in einer „Jetzt und Da“ Phase in einheitlichem Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft dessen, was noch nicht passiert ist, verstanden. Der holistische Charakter des Menschenlebens, den man in den reinen Anschauungsformen bei Kant abstrakt-theoretisch erfasst, wird durch den Hinweis auf die existenzielle Zeitstruktur wieder zum Thema gemacht. Wir, Menschen, befinden uns nicht nur in der Zeit, sondern wir verhalten uns - verstehend - zum Ganzen unseres Lebens. Der Mensch lebt mit seiner Vergangenheit, sie ist nicht getrennt von ihm. Und seine Zukunft betrifft ihn als etwas notwendig auf ihn Zukommendes, welches nicht erst nachher „da“ ist - getrennt von der Gegenwart 2) Die philosophischen Begriffe haben im Unterschied zu Kants traditioneller transzendentaler Fassung eine semantisch-sprachliche Beschaffenheit: Statt der Rede über die Dinge und Erscheinungen „bilden wir uns *Meinungen*. Wir verstehen, was es heißt, dass eine Meinung *wahr* oder *falsch* ist“¹³. Die Sprache, mit der wir mit anderen sprechen, hat eine reichere Struktur, als ein theoretisches Urteil. Durch die Sprache behaupten wir nicht nur etwas, sondern „wir betonen, fragen, hoffen, bitten und wünschen auch... Wir *handeln* und *überlegen*“¹⁴. 3) Die Behauptung „Wir“ und die Verwendung der intersubjektiven Verben „betonen, fragen, wünschen“ in Tugendhats Formulierung deutet auf die grundlegende Voraussetzung seiner hermeneutischen Fragestellung hin, die Existenz der geschichtlichen Sprachgemeinschaft, in welcher die gesprochene Sprache der Sprecher und Hörer als Ausgangspunkt gilt.

Mit dieser Dominanz der geschichtlich gesprochenen Sprache gegenüber ihrem theoretischen Segment hängt die ausschlaggebende Charakteristik der Beziehung zwischen den philosophischen und empirischen Begriffsarten zusammen – die Verankerung der empirischen wissenschaftlichen Begriffe in „der Ganzheit der vorwissenschaftlichen Erfahrung“. Für diese Ganzheit gebraucht Husserl die Bezeichnung die „Lebenswelt“, während Heidegger sie durch ihre „netzartige“ Beschaffenheit als „Verweisungsganzheit“ charakterisiert. Philosophische Begriffe sind konstitutiv gerade für die „Lebenswelt“ hinsichtlich ihrer implizit miteinander verflochtenen und immer anwesenden Beschaffenheit, da wir *durch diese philosophischen Begriffe* unsere Welt im Kontext mit anderen Sprechern und Hörern erschließen und einschließlichsich uns selbst in 1. und 2. Person Sg. primär verstehen. Solche Begriffe, die für die Ganzheit unseres prak-

¹³ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 262.

¹⁴ *Ibid.*

tisch-geschichtlichen Verstehens konstitutiv sind, „verstehen wir *immer schon* bei jedem Verständnis“¹⁵.

1.2 Klassisch gesagt, handelt es sich also um Begriffe, die den „apriorischen“ Charakter tragen. Da Tugendhat den modernen analytischen Standpunkt akzeptiert, muss er diese allgegenwärtige nichtempirische Evidenz des Verstehens im Ganzen auch anders erklären als die klassische Metaphysik und Transzendentalphilosophie erklären. Mit diesem Anspruch auf die semantische Erklärung ist zugleich der spezifische Charakter dieser Evidenz zu klären. Im postmetaphysischen Verständnis kann diese Evidenz nicht als unbestreitbare, in jeder Welt und unabhängig von der geschichtlichen Zeit und dem Raum gültige „reine Wesensanschauung“ begriffen werden. Eine solche spezifische hermeneutische Apriorität unseres Verstehens erklärt Tugendhat durch ihren *notwendigen Charakter* als Kriterium für die Unterscheidung der philosophischen Begriffe von den anderen. Ohne diese Begriffe können wir weder denken noch begreifen, geschweige denn über unser Weltverständnis reflektieren. Solche Begriffe sind dann für unser Verstehen im Ganzen „unersetzlich“.

Alle empirischen Begriffe sind dagegen durch einen charakteristischen Zug gekennzeichnet, dass wir sie erstens auch nicht gebrauchen können, d.h. nicht alle im Kopf haben müssen. Mit anderen Worten, wir müssen sie weder verstehen noch wissen, was unter einem konkreten empirischen Ausdruck gemeint wird. Über die Physik z.B. muss nicht jeder Mensch alle wesentlichen Begriffe wissen, wenn er kein Physiker ist. Paradoxe Weise, wenn einer sich als Physiker versteht, muss er in der Lage sein, den anderen Physikern die fachspezifischen Begriffe auch erklären zu können. Sobald jemand die empirischen Begriffe gebraucht (verstehen), kann er sie im Prinzip jemand anderem erklären. Wenn er z.B. diese grüne Farbe meint, muss der andere verstehen, dass gerade diese grüne Farbe gemeint ist, und keine andere. Ebenso können wir auch andere empirische Termini den anderen Menschen erklären, wie z.B. die Regeln des Schachspieles, ansonsten würde das Schachspiel ohne die weiteren Schachspieler den Sinn verlieren, d.h. nicht gespielt. Das semantische Problem liegt also nicht im Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus einerseits und zwischen Wahrnehmung und Denken andererseits. Schließlich beruht die ganze Idee der modernen Wissenschaft auf der Unterscheidung zwischen *Schein* und *Sein* – auf der Differenz zwischen der Wahrnehmung z.B. eines gebrochenen Stabes im Wasser und der wirklichen Aufklärung dieses Phänomens als optischen Betrugs.

Die Problematik philosophischer Begriffe betrifft also eine andere Agenda. *Locus classicus* für die Beschreibung des hermeneutischen Charakters *apriori*

¹⁵ Ibid., S. 261.

scher Begriffe stellt die philosophische Diktion der berühmten Formel des St. Augustinus dar, die auch Wittgenstein in § 89 seiner *Philosophischen Untersuchungen* erwähnt. „Was also ist die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es. Wenn ich es einem erklären will, der danach fragt, weiß ich es nicht“¹⁶. Ein so gestelltes Problem betrifft keine Verletzung des Prinzips des Nichtwidersprechens, das heißt, dass ich etwas Bestimmtes zugleich wissen und nicht wissen kann. An diesem Beispiel will Tugendhat nämlich den Doppelcharakter der hermeneutischen Wahrheit deutlich machen. Dieser Doppelcharakter betrifft ihre zwei Aspekte – das implizite Verstehen im Ganzen, das Heidegger als „Unverborgenheit“ (*alétheia*) bezeichnet. Dieses *implizite* Weltverständnis ist dadurch gekennzeichnet, dass es immer schon in jeder *expliziten* Erklärung enthalten ist. Das Verhältnis von Implizitem und Explizitem lässt sich in der hermeneutischen Fassung als Verhältnis von der bereits geschichtlich verstandenen Welt und ihrer explizit verstehenden Aneignung definieren, die von der einen zu der anderen Generation immer neu vollzogen werden muss. Diese Aneignung der bereits geschichtlich verstandenen Generationenerfahrung kann den kritisch selektiven Charakter zustimmender Bestätigung oder ablehnender Verneinung dessen, worin wir *immer schon* als sprechende Menschen leben, haben. Oder, nach Tugendhat, kann diese verstehende geschichtliche Erfahrungsübernahme im Wesentlichen schweigend und unkritisch geschehen, wie dies in Heideggers „Schicksalsgemeinschaft“ in *Sein und Zeit* der Fall ist.

In diesem hermeneutischen Sinn macht Tugendhat auf die „Zweideutigkeit“ des Wissens im Zitat von Augustinus aufmerksam: Das Wissen in dem ersten Sinn bedeutet, „einen entsprechenden Ausdruck verstehen“, also das, was Wittgenstein als Fähigkeit, ihn richtig zu *verwenden*, bezeichnet. Das Wissen im zweiten Sinn bedeutet eine Fähigkeit, dies Wissen „zu erklären“. Dieses Insistieren auf der Verwendungsweise der geschichtlich situierten Sprache und zugleich der Primat der Verwendung der geschichtlichen Sprache über die Fähigkeit, explizit ihren Gehalt zu erklären, wirkt sich direkt auf eine Konzeption der veritativen Ja/Nein Stellungnahmen aus, die Tugendhat aus diesem Doppelcharakter der Wahrheit ableitet. Bevor wir uns diesem wichtigen Motiv widmen werden, muss man noch einen weiteren Aspekt des Doppelcharakters der Wahrheit hervorheben: wir *können* philosophische Termini *verwenden*, ohne *sie* genau *erklären* zu können. Dieses Phänomen der semantischen Unsichtbarkeit philosophischer Begriffe setzt *die Selbstverständlichkeit* ihrer Verwendung voraus. Dank dieser selbstverständlichen Verwendung kann nach ihrer Bedeutung nur aufgrund der spezifisch philosophischen Art und Weise gefragt werden, und zwar so, dass wir *sie* als *bereits* vorthematisch verstandene Begriffsgruppen explizit zu machen versuchen.

¹⁶ Augustinus: *Confesiones/Bekenntnisse*. Reclams Universal-Bibliothek, 2009, S. XI 14.

1.3 Tugendhat macht auf zwei Grundmöglichkeiten des Verstehens der philosophischen Begriffe aufmerksam, die sich aus der Modalität ergeben, „wie man das auffasst, was uns in unserem Verstehen *schon gegeben* ist“¹⁷. Neben dem deduktiven System des transzendentalen Idealismus, das Tugendhat heute schon für unanwendbar hält, bleiben nur zwei grundlegende Antworten. Die erste ist die Tradition der *unmittelbaren Anschauung*, die von Platon gegründet und von Husserl explizit herausgearbeitet wurde. So verstandene apriorische philosophische Begriffe sind nur einer intuitiven Wesensanschauung zugänglich. Man müsse, so Tugendhat über Husserl in seinem späteren Werk *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, die zu beschreibenden Phänomene irgendwie direkt sehen. Das, was ermöglicht, diese Wesenheiten und Essenzen intuitiv „zu sehen“, wird als „inneres Auge“ der isolierten Subjektivität zugeschrieben¹⁸. Nach Tugendhats Auffassung handelt es sich nur um eine Metapher der intellektuellen Anschauung in 1. Person Sg., ähnlich wie dies bei Platon, Husserl und Kant der Fall ist. Es ist nie gelungen, dieser Art und Weise der unmittelbaren spirituellen Evidenz eine methodisch nachprüfbare Bedeutung zuzuordnen. Die zweite Schwierigkeit ergibt sich dann daraus, dass die Philosophie nach Tugendhat „kommunikatives Handeln“ ist: davon ausgehend wäre der Beitrag solcher subjektiv-intuitiven Philosophie sowieso gleich null, denn „selbst wenn so etwas existieren würde, wäre es nicht möglich, dies intersubjektiv zu übermitteln“¹⁹.

Die zweite Alternative, wie das *immer schon* Verstandene im Verständnisprozess ausdrücklich zu machen ist, ist Wittgensteins Ansatz zur analytischen Philosophie, der das Konzept der inneren Anschauung der Bedeutungen philosophischer Begriffe ablehnte und sich die Metapher des geistigen „Sehens“ verbot. Der späte Wittgenstein, auf welchen ausschließlich Tugendhat rekurriert, setzte bei der Neubesinnung auf das Wesen der Bedeutungen, indem er sich die Frage stellte, was es heißt, die sprachlichen Ausdrücke zu verstehen. „Über den Sinn

¹⁷ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 264.

¹⁸ Vgl. Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S. 9-27.

¹⁹ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 262. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Tugendhat gerade diejenige Grenze des intersubjektiv Kommunizierbaren in seiner späteren Philosophie verließ, und den methodisch neuen Ansatz zu Mystik und Religion in seiner These über eine „extrakommunikative“ Funktion der Sprache im „Verhältnis des Menschen – zu-Sich-Selbst“ verankerte. Ein so erfasster Mensch übernimmt nicht nur die intersubjektiv-moralische Verantwortlichkeit, sondern als endliches Wesen muss er auch mit der Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens in der ersten Person Singular konfrontiert werden, d.h. die Verantwortlichkeit für sein Leben im ganzen übernehmen. In dieser Perspektive der menschlichen Grundfrage wie es zu leben ist, liegen keine Rezepte vor. Dieses heideggerische Moment seiner Anthropologie hat jedoch auch seine negativen philosophischen Konsequenzen, worauf ich an anderer Stelle hingewiesen habe (Vgl.: Muránsky, M.: Tugendhatov problém „pravdy“ v konfrontácii s Heideggerom. *Filozofia*, 73 (10), 2018, S. 790-803).

eines Wortes intersubjektiv Rechenschaft geben können, heißt [dann]: zeigen, wie das Wort verwendet wird²⁰. In dieser Definition ist wiederum der Doppelcharakter des Wissens enthalten: einerseits als die pragmatische Fähigkeit, einen entsprechenden Sprachausdruck semantisch korrekt zu verwenden, andererseits als die Sonderfähigkeit, die Regeln dieser Anwendung jemand anderem erklären zu können. Dieses Bestehen auf der Analyse der sprachlichen Verwendung ist nach Tugendhat „nicht Ende aller philosophischen Weisheit, aber es ist sicher ihr Anfang“²¹. Eine Mitteilung gilt als verbindliche Mitteilung, wenn ein anderer Mensch (Hörer) etwas Gemeintes *als dieses* Gemeinte identifizieren kann, wie ich es als Sprecher gemeint habe.

Sein Konzept des „hermeneutischen Charakters der analytischen Philosophie“ erklärt Tugendhat in Bezug auf die Linguistik und die Vielfalt ihrer Modalitäten der Analyse und der Verwendung von Sprachausdrücken. Er geht dabei von seiner grundlegenden Unterscheidung in Bezug auf die philosophische Methode, dass diese, erstens, reflektiv sein muss, und, zweitens, mit der Erklärung unserer Grundbegriffe zu tun haben muss. Das „spezifisch Philosophische“ in der reflexiven Methode „der Aufklärung unserer Begriffe“ liegt in der grundsätzlich unterschiedlichen Definition der Bedeutung der Sprache, mit der sich die beiden Disziplinen beschäftigen. Die philosophische Reflexion muss diejenige Sprache reflektieren, die „wir“ sprechen, und nicht „eine Sprache, die wir in objektiverer Einstellung vorfinden“. Diejenige Sprache, die „wir“ sprechen, ist „die Sprache *einer* Sprachgemeinschaft“²².

Für eine linguistische objektivierende Haltung zur Sprache ist ausschlaggebend, dass sie auch die eigene Sprache „nur als eine weitere Sprache“²³ behandelt, die in ein und derselben Weise *wie jeder andere* thematisieren kann²⁴. Das entscheidende Merkmal der linguistischen Haltung zur Sprache ergibt sich aus der Frage nach der Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke der thematisierten Sprache, welche in einer anderen – meistens in der eigenen – Sprache „beantwortet werden“ kann und die weiter als eine von der anderen getrennte „Metasprache“ funktioniert. „Das heißt nun aber, dass der Sprachtheoretiker bereits über einen Begriff [eine Bedeutung, Anm. des Verfassers] verfügen muss, für den das zu erklärende Wort steht“²⁵. Ein solcher objektivierende Ansatz und die Verfügung

²⁰ Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S. 39.

²¹ Ibid.

²² Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 267.

²³ Ibid.

²⁴ Zum Universalismus der Menschenrechte vgl. Pollmann, A.: Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, S. 331-337.

²⁵ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 268.

über die Metasprache sind in der Philosophie nicht möglich, da ihre Sprache „die gesprochene Sprache der Sprachgemeinschaft“ ist. Unter dieser Bedingung kann der von Tugendhat geforderte Rückgang der Begriffserklärung auf die Verwendung der sprachlichen Ausdrücke nicht im dem Sinne verstanden werden, dass es sich um die „Übersetzung“ des sprachlichen Ausdrucks einer „fremden“ Sprache in die eigene handelt, als ob die Bedeutung der beiden Ausdrücke eine feste Größe wäre.

Somit müsste an die Stelle der Begriffserklärung die „Worterklärung“ treten. In der lebendigen geschichtlichen Situation muss „der Begriff“ (die Bedeutung) mittels der Verwendungsweise des Wortes geklärt werden, *weil* dadurch die Verwendung der Metasprache nicht erlaubt wird. Aus der Sicht der semantischen Bedeutungstheorie besagt dies eine gegenüber der eigenen und der anderen Sprache offene Haltung, im Rahmen welcher „das, was man *schon* versteht, erklärbar und damit explizit zu machen“²⁶ ist. „Erklärbar“ bedeutet dasselbe wie „begründbar“ in eigener und in der anderen Sprachgemeinschaft²⁷.

Gegen die andere extreme Position, die Ausschaltung der Worterklärungen, d.h. der Verwendungsweisen der sprachlichen Ausdrücke, aus dem Prozess der Begriffserklärungen richtet sich Tugendhats Kritik an Gadammers Konzept der „Verschmelzung der Horizonte“²⁸. Im Gegensatz zu Dilthey war Gadamer nie ein objektivierender Wissenschaftstheoretiker, der vom eigenen Verständnishorizont abstrahiert. Im Gegenteil, gerade gegen diese abstrakte Position grenzt sich Gadammers Philosophie ab, die auf der Opposition der hermeneutischen Wahrheit und objektivierenden wissenschaftlichen Methode beruht. Tugendhat beachtet gerade diesen Kernkonflikt, und in Bezug auf seine rationalistische Auffassung der Hermeneutik betont er: „Das, was bereits verstanden wurde, kann nur in dem wiedererlebt werden, was dies uns zu sagen hat, und dies funktioniert, wenn unsere eigenen Verstehenshorizonte reaktiviert werden“²⁹. Eine solche „Reaktivierung“ bedeutet gleichzeitig eine Selbstreflexion über die Limite und die Einseitigkeiten eigener kultureller Tradition. Jedoch nicht so unbedingt für Gadammers Konzept. Dieses beruht gerade auf der „Rehabilitation des Vorurteiles“, d.h. jener unkritizierbaren Sphäre des heideggerschen „ursprünglichen Seinsverständnisses“, in Vergleich zu welcher jede thematisierende propositionale Aussage oder

²⁶ Ibid., S. 267.

²⁷ In diesem Zusammenhang ist die Studie von Lubomír Belás über die politische Philosophie Kants noch immer aktuell, vgl. Belás, L.: Kant a problém politiky. *Filozofia*, 63 (2), 2008, S. 126-138.

²⁸ Vgl. Tugendhat, E. The Fusion of Horizons. *Philosophische Aufsätze*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, S. 426-433.

²⁹ Ibid., S. 428.

kritische Stellungnahme ein abgeleitetes, sekundäres Phänomen darstellt. Deswegen statt der Selbstreflexion der Einseitigkeit der eigenen Tradition „[...] jedes echte geschichtliche Verstehen, sei es unserer eigenen oder fremden Traditionen, besteht in der Verschmelzung der Horizonte“³⁰.

Ein progressives Moment ist jedoch Gadammers Behauptung der Funktion der Sprache als „universelles Element des menschlichen Verstehens“³¹. Es ist nach Tugendhat in der Tat die Sprache, die unsere Welt und Kultur konstituiert. Besser gesagt, es sind die Sprachen, die verschiedene Kulturwelten so konstituieren, dass sie nicht isoliert voneinander „luftdicht“ leben. „Wir leben nicht in geschlossenen Horizonten. Und es ist das Wesen des menschlichen Verstehens, dass wir die anderen verstehen – nicht nur die anderen Menschen, sondern auch Kulturen“³². Es ist gerade die Präsenz des *möglichen* Dialogs mit anderen Kulturen in Gadammers Konzept der Hermeneutik, wodurch sich dieses Konzept im Gegensatz zu dem fundamental ontologischen Horizont der Hermeneutik Heideggers auszeichnet³³. Ein Schritt zurück ist jedoch nach Tugendhats Interpretation Gadammers Bestehen auf Heideggers Wahrheitskonzept in seiner historisch unkritisierbaren Unmittelbarkeit „der Verschmelzung“ kultureller Horizonte³⁴. Der Gadammers Sichtweise nach, die geeignete Art und Weise, wie man sich die geschichtlich verschiedenen Philosophien aneignet, ist zu verstehen, was diese Werke uns heute zu sagen haben. Dies *Sagen* geschieht aber nicht in der Form kritischer Befragung oder der kritisierbaren prädikativen Aussage, sondern passiert ähnlich wie die direkte Konfrontation mit dem Kunstwerk wortlos – als eine unmittelbare hermeneutische Verschmelzung der Horizonte. Dass aufgrund der Überlegenheit der unmittelbaren Kraft des eigenen kulturellen „Vorurteiles“ über ein kritisierbares diskursives Urteil leicht eine solche Verschmelzung in den imperialen *clash of civilisations* umwandeln kann³⁵, ist das Risiko von Gadammers Konzept

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., S. 429. Zur Verbindung des kosmopolitischen Rechts Kants mit der moralisch universellen und der politisch auch aktuellen Fragestellungen siehe neulich: Kyslan, P.: Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. *Studia Philosophica Kantiana*, 7 (1), 2017, S. 19-39.

³² Ibid.

³³ Zum Thema des interkulturellen Dialogs vgl.: Lohmann, G.: Interkulturalizmus a „cross culture“. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2018, S. 247-252.

³⁴ Nach Heidegger setzt die Erreichung „des wahren Verstehens unsres Verstehens“ voraus, dass der Philosoph sich mit der ursprünglichen „Entweichung“ und „Verdeckungstendenz“ in der Struktur des Seinsverständnisses konfrontieren muss und in der Verfolgung ihrer historischen Spuren die ursprünglichen Bedeutungen der philosophischen Begriffe aus der Seinsvergessenheit zu entreißen sucht.

³⁵ Zur Universalismusdebatte im Kontext der Menschenrechte neulich sehr überzeugend Tatiana Sedova, vgl. Sedová, T.: Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. *Filozofia*, 73 (4), 2018, S. 318-328.

tion, auf welche schon Karl Heinz Apel im Zusammenhang mit der Kritik am Wahrheitsbegriff Heideggers von Ernst Tugendhat aufmerksam gemacht hat³⁶.

Ich betone erneut, dass das Kriterium für die Unterscheidung zwischen philosophischen und empirischen Begriffen darin liegt, dass die ersteren dem Ganzen unseres Verstehens angehören, während die anderen als seine „Bestandteile“ immer partiell und ein teilweise spezifischer Ausdruck des Verstehens im Ganzen sind. Dieses Verhältnis „des Ganzen zu seinen Teilen“ ist ein anderer Ausdruck „des hermeneutischen Kreises“. Philosophische Begriffe lassen sich nicht anhand einer Definition erklären, denn ihre Bedeutung ist nur im Rahmen einer ganzheitlichen Verknüpfung und im Kontext mit anderen Grundbegriffen zu begreifen, die sich – und das ist ein grundsätzlicher Satz – auf diese konkrete Gemeinschaft beziehen. (Daher lässt sich danach nur in der 1. Person Sg., jedoch nicht im beschreibenden Modus in der 3. Person Pl. fragen.)

2. Verlust der kritischen Dimension in der Wahrheitsfrage bei Heidegger

Tugendhats grundlegender methodischer Vorwurf hinsichtlich Heideggers Interpretation der Wahrheit als „Unverborgenheit“ (*alétheia*) betrifft den Verlust der kritischen – normativen Dimension dieses Begriffs. Diese grundlegende – kritische – Bedeutung des Begriffs der „Wahrheit“ basiert nach Tugendhat auf dem alltäglichen Sprachgebrauch und liegt in der Möglichkeit der Fragestellung, Verifizierung und Verneinung unserer Behauptungen. Heideggers zweideutiger Gebrauch des einheitlichen Begriffs der „Wahrheit“ als des „Entdeckens“ sowohl für die ursprüngliche, vorprädikative Bedingung ihrer Möglichkeit (*alétheia*) wie auch für die abgeleitete und bedingte propositionale Wahrheit (*logos apophanticos*) ermöglicht die Eliminierung des kritisch-regulativen Bewusstseins in der Sphäre des Wissens und geschichtlichen Handelns. Tugendhat stellt außerdem fest, dass ohne die kritische Dimension der Negierbarkeit von Behauptungen der Begriff von Wahrheit als solcher seinen Sinn verliert. Das Ergebnis der Wahrheitskonzeption in *SuZ* sei dann die Umgehung des Problems der Wahrheit in ihrem spezifisch eigenen – praktischen Sinn, und damit auch der Ausschluss der „Idee der kritischen Verantwortlichkeit“, ohne die sich auch der Sinn der philosophischen Reflexion nicht aufrechterhalten lasse³⁷.

³⁶ Apel, K. O.: *Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding*. In M. Papastephanou, (Hrsg.), *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press, 1998, S. 183-215.

³⁷ Vgl. § 9 Die Radikalisierung der Wahrheitsfrage als Ausgangspunkt für die Ausbildung der Philosophie als transzendente Phänomenologie, Teil a), Husserl, E.: *Vorbegriff der Philosophie*, S. 186-192. Vgl. auch Einleitung, S. 1-7 sowie die vorletzte/letzte S. 404-405. In Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Auflage. Walter de Gruyter & Co. Verlag Berlin, 1970.

2.1. Nach dem bekannten amerikanischen Phänomenologen und (weiteren) prominenten Kritiker von Tugendhats Kritik Mark Wrathall „handelt es sich offensichtlich um die einflussreichste Kritik an Heideggers Interpretation der *propositionalen Wahrheit* und *Unverborgenheit* (unconcealment) überhaupt“³⁸. Andererseits gründet Wrathall seine Kritik an Tugendhat auf der einflussreichen These, dass Tugendhat den Doppelcharakter der Wahrheit bei Heidegger nicht akzeptiert, d.h. dass er die beiden Wahrheitsebenen nicht unterscheidet - mit der Tendenz, die propositionale Wahrheit mit einer ontologisch unterschiedlichen Sphäre der Wahrheit als „Unverborgenheit“ (Erschlossenheit) gleichzusetzen³⁹. Noch deutlicher wird dieselbe These von Wrathalls Zeitgenossen John Malpas (2014) behauptet⁴⁰, sowie in dem im deutschsprachigen Raum berühmtesten kritischen Text über diese Kritik von C. F. Gethmann (1993) vertreten.⁴¹

Tugendhat unterscheidet jedoch in den beiden kritischen Texten *expressis verbis* zwischen der „Wahrheit eines Sinnhorizontes“ und der „Aussagewahrheit“,⁴² wobei er diesen Unterschied zugleich hermeneutisch begreift: „Fragen wir nach der Wahrheit einer vorgegebenen Aussage, so versuchen wir ihren Wahrheitsanspruch zu verifizieren; fragen wir nach der Wahrheit eines Sinnhorizontes, so versuchen wir ihn zu klären“⁴³.

Tugendhat übernimmt also die These vom Doppelcharakter der Wahrheit aus *SuZ* im Sinne der vorthematischen – implizit geltenden Dimension des „Seinsverständnisses“ als der ursprünglicheren Sphäre im Verhältnis zur propositionalen Wahrheit, wobei er diesen heideggerschen Begriff der „Erschlossenheit der Welt“ mit seinem Begriff „Verstehen im Ganzen“ näher definiert und ersetzt. Dennoch

³⁸ Wrathall, M.: Appendix on Tugendhat. In *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, S. 34.

³⁹ Ibid., S. 35. „Heideggers [...] Ansatz basierte nicht auf der Erweiterung der Gültigkeit der propositionalen Wahrheit in eine andere Plattform, sondern auf der Aufklärung der Zugehörigkeit der *Unverborgenheit* zu jedem Zug unseres Engagements in der Welt“.

⁴⁰ Nach J. Malpas „neigt Tugendhats Kritik dazu, Heideggers Bestehen auf dem Verständnis von Wahrheit, die wirklich ihre beiden Bestandteile – Richtigkeit und Unverborgenheit – umfasst, unberücksichtigt zu lassen. Konsequenterweise ist eine der Antworten, die man gegen Tugendhat verwenden kann, die Umkehr der Aufmerksamkeit auf den Doppelcharakter der Wahrheit“ (In Malpas, J.: *The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat*. In <http://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/2013/03/The-Twofold-Character-of-Truth-Heidegger-Davidson-Tugendhat.pdf> 7).

⁴¹ Gethmann, C. F.: Zum Wahrheitsbegriff. In *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin. Walter de Gruyter & Co.1993, S. 122. Darüber hinaus betont Gethmann: „Tugendhat lässt völlig außer Acht, dass die Aussagewahrheit die ontologische Wahrheit (Seinshorizont) voraussetzt, [wobei] Heidegger mit vollem Recht von *veritas transcendentalis* spricht“.

⁴² Pöggeler, O. (Hrsg.): *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1969, S. 441. In seinem Artikel *Heideggers Idee von Wahrheit* unterscheidet er den Begriff der Wahrheit „in speziellem Sinn“ von der Problematik der „Wahrheit im ganzen“.

⁴³ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 358.

muss man den Kritikern von Tugendhats Kritik anerkennen, dass er mit seiner Auslegung den „Wahrheitssinn“ in *SuZ* um 360 Grad dreht – und damit Heideggers Konzept in sein Gegenteil verwandelt – zugunsten der propositionalen Stellungnahme (das spezifische Wahrheitsproblem). In seinem Werk *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* wird dieses methodische Vorgehen auch ausdrücklich bestätigt: „Den spezifischen Wahrheitsbegriff berücksichtigen hieße hier nicht, an einem engen Wahrheitsbegriff dogmatisch festhalten und die Beziehung der vortheoretischen Erschlossenheit auf Wahrheit leugnen, sondern die Beziehung zum Problem machen, statt sie zu trivialisieren“⁴⁴. Ausgehend von diesem hermeneutisch-fundamentalontologischen Doppelcharakter der Wahrheitsproblematik und ihrer Verankerung in dem primär praktischen, holistisch vortheoretischen Seinsverständnis will Tugendhat diese Struktur in der Perspektive der kritisierbaren Aussagewahrheit verstehen.

Nicht die Abhängigkeit und Abgeleitetheit der Aussagewahrheit von ursprünglicheren Verstehensstrukturen des „In-der-Welt-Seins“, sondern der possible Beitrag der „Unverborgenheit“ zur Stärkung der praktisch-kritischen propositionalen Wahrheit soll ein Kriterium darstellen, in Bezug auf welches sich diese „ursprünglichste“ Wahrheit in *SuZ* als ein grundsätzlich neuer und fruchtbarer Ausgangspunkt erweisen soll. Diese Verlagerung des Schwerpunkts und die grundsätzliche Revision des Wahrheitssinns zugunsten der propositionalen Aussage erfordern auch eine Erläuterung, indem die grundlegende Argumentation, welchen diese Umdrehung des Wahrheitssinns bei Tugendhat ermöglicht, nicht aus dem Konzept von *SuZ* immanent resultiert. Diese Voranstellung der Propositionalität ist grundsätzlich eines anderen philosophischen Ursprungs als Heideggers Fundamentalontologie.

Warum und aufgrund wessen hält Tugendhat die propositionale Wahrheit für die „Minimalbedingung“ und eine „methodische Notwendigkeit“ der Untersuchung der „Wahrheit im Ganzen“, von der auch Heideggers Interpretation ausgehen „muss“⁴⁵. Obwohl Heidegger *eo ipso* keine komplexe Aussagetheorie anbot, stellt sein Verweis auf *logos apophanticos* in der Kombination mit dem Primat der gesprochenen Sprache in *SuZ* für Tugendhat einen natürlichen Ausgangspunkt dar. Mit diesem Verweis endet jedoch auch diese Analogie mit dem Vorgehen in *SuZ*: Tugendhats Vorrangstellung der propositionalen Wahrheit in der Debatte über einen möglichen Beitrag von „*alétheia*“ als den „ursprünglichsten“ Wahrheitsbegriff zum spezifischen Wahrheitsbegriff wird nicht von Heideggers Grundwerk, sondern bereits aus der analytischen Tradition geschöpft: Tugendhat definiert die primäre Bedeutung der Aussagewahrheit aufgrund ihres *semantischen* Gebrauchs in der *natürlichen Sprache*.

⁴⁴ Ibid., S. 353.

⁴⁵ Tugendhat, E.: *Heideggers Idee von Wahrheit*, S. 433.

Auf konzentrierteste Weise löst er dieses Problem durch den Verweis auf seine Analyse des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, den Aristoteles in Zusammenhang mit dem Konzept von *logos apophantikos* – der assertorischen prädikativen Behauptung – analysiert. Eine wesentliche Inspiration in dieser Frage stellte für Tugendhat, wie er selbst später darauf hinwies, das 1. Kapitel von Strawsons *Introduction to Logical Theory* dar⁴⁶. Hier stellt sich Strawson die Frage nach dem Spezifikum der logischen Bewertung im Unterschied zu einem ästhetischen oder moralischen Konzept. Dieses Spezifikum der logisch-kritischen Stellungnahme sieht er in der Möglichkeit des Entdeckens von „Unwahrheit“, d. h. solcher Möglichkeit der Negation, die Tugendhat für die Minimalbedingung der Wahrheit hielt.

Unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Sprache (nicht des logischen Urteils) bedeutet dies, dass wenn jemand eine Unwahrheit behauptet, kann man ihn bzw. können wir ihn dafür kritisieren. Kritisieren und eine Unwahrheit behaupten kann man grundsätzlich in zwei grundlegenden Formen. Erstens, wenn eine Behauptung „den Fakten widerspricht“, und zweitens, wenn „eine Behauptung anderen Behauptungen widerspricht“⁴⁷, was, primär gesehen, auf einen Widerspruch in den eigenen Behauptungen des Sprechers abzielt. In diesem Fall handelt es sich nicht mehr um ein Verhältnis zu Fakten, sondern um ein Problem der Konsistenz des Sprechenden im Verhältnis zu sich selbst und gleichzeitig zu anderen Kommunikationsteilnehmern. „Warum muss man sich Sorgen um die Vermeidung von Inkonsistenzen machen?“⁴⁸, fragt Strawson, und diese Frage stellt er in einem ursprünglicheren Sinn: „Was ist schlimm daran, sich zu widersprechen?“⁴⁸. Hier geht es nicht um die Moral, sondern – wie dies Tugendhat passend im kantischen Vokabular formuliert – um die „Bedingung der Sprachmöglichkeit“⁴⁹. Angenommen, dass der sich widersprechende Mensch etwas sagt und zugleich dies bestreitet, formuliert er Sätze, die nichts sagen, d. h. keine Aussagekraft haben. Es kommt vor, dass jemand sich absichtlich widerspricht, um eine andere Person zu verwirren. Aber wenn die widersprechende Position für jeden Sprechenden einen *Standard* darstellen würde und im Prinzip jeder etwas aussagen und zugleich dies bestreiten sollte, dann würde die menschliche Sprache sinnlos,

⁴⁶ Vgl. das 3. Kapitel der Arbeit: Tugendhat, E., Wolf, U.: *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1986, S. 51-62. Für Tugendhats Interpretation des Satzes vom Nichtwiderspruch ist auch seine weitere Auslegung in der vierten Vorlesung seiner *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, S. 40-57 von Bedeutung. Da es sich um eine komplexe und fundierte Auslegung der Lehre von Aristoteles handelt, gibt es hier für ihre detaillierte Interpretation keinen Platz.

⁴⁷ Strawsons, P. F.: *Introduction to Logical Theory*. Methuen & C. Ltd. II New Fetter Lane. London, S. 4.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 3.

⁴⁹ Tugendhat, E.: *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, S. 42.

d.h. diese Sprache als menschliches Kommunikationsmittel könnte nicht sinnvoll gebraucht werden.⁵⁰

2.2 Heideggers These über die sekundäre Basis der propositionalen (assertorischen) Wahrheit in der ontologisch ursprünglicheren Sphäre der unmittelbar evidenten „Handhabung“ in der vorthematischen „Verweisungsganzheit“ behält hier zwar ihre „genealogische“ Bedeutung der Priorität geschichtlicher Praxis bei, ändert aber in der Tugendhats Deutung radikal ihren gesamten Sinn. Nicht die schweigend gemeinschaftliche Praxis der besorgenden „Zuhandenheit“ *außerhalb des vermittelnden – normativen – Bewusstseins*, sondern die kommunikative Praxis der sich gegenseitig bestätigenden und verneinenden Sprecher und Hörer stellt das normative Ideal für Tugendhats Überlegungen, und gleichzeitig diejenige normative Dimension dar, welche er bei Heidegger vermisst. Damit ändert sich auch der ontologische Gesichtspunkt in den beiden hermeneutischen Konzepten: In Tugendhats Kritik wandelt sich das, was Wrathall als eine „vor-linguistische pragmatische Sphäre des *Hämmerns*“⁵¹ in der „Verweisungsganzheit“ in *SuZ* nennt, in die „linguistische Phänomenologie“ der Sprechenden und Handelnden Gemeinschaft um. Die Doppelverankerung der Wahrheit als einer impliziten Ganzheit und deren expliziten Teile bleibt hier als hermeneutischer Wahrheitsbegriff in Geltung. Das, was im Unterschied zu Heideggers Konzept, sich ändert, ist der Schwerpunkt der so erfassten „Welt“: An die Stelle des schweigenden gemeinschaftlich geteilten „Seinsverständnisses“ kommt die kommunizierende, sich gegenseitig rechtfertigende Gemeinschaft.

Ist das Prinzip des *Sich-selbst-Nichtwidersprechens* als Bedingung der kommunizierenden Sprache ein Ausgangspunkt der Thematisierung des Wahrheitssinns, dann muss man noch eine andere methodische Unterscheidung machen, um Tugendhats Position in seiner immanenten Kritik an Heidegger verständlich zu machen. Sie betrifft die existenzielle Wahrheitsebene in dem Unterschied zur rein logischen Ergreifung des Wahrheitsproblems. Ein wesentlicher Gesichtspunkt des Ergreifens der Wahrheit ist nicht die Stellungnahme der Ausweisung und Evidenz von Fakten im Gesichtspunkt der „Gegenständlichkeit des Seins“. Der ursprüngliche Gesichtspunkt der Thematisierung der

⁵⁰ Malpas, J.: The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat, S. 26-30. Auf diesen ursprünglichen Zusammenhang der Sprache und die Priorität der veritativen Haltung der Sprechenden macht auch Malpas aufmerksam, und zwar mit Verweis auf *principle of charity* bei Donald Davidson. Ein Vergleich mit Tugendhats Interpretation des Sich-selbst-Nichtwidersprechens vom Jahr 1976 und Strawsons Thesen zu diesem Thema in Kombination mit ihrem linguistischen Holismus ist an dieser Stelle nicht möglich.

⁵¹ Wrathall, M.: *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 4.

Wahrheit ist das existenzielle *Sichzusichverhalten*, oder, traditionell gesagt, das Selbstverhältnis.

Für einen wesentlichen Beitrag von *SuZ*, für „das Neue bei Heidegger“, hält Tugendhat eben „den Zusammenhang zwischen der *Erschlossenheit* und dem Wahrheitsbezug des Menschen“, und vor allem, dass er, im Unterschied zu anderen Philosophen, „diese Zusammenhänge systematisch [...] zu verstehen sucht“⁵². Heidegger nennt dieses Phänomen die „Existenz der Wahrheit“⁵³ im authentischen Modus. Tugendhat übernimmt diese Dimension der Problemstellung, und seine Kritik an Heidegger vollzieht sich in einem gemeinsamen existenziellen Spielraum des *Sichzusichverhaltens* mit dem heideggerschen Primat der geschichtlichen Praxis in der Festlegung des Sinns von Wahrheit, jedoch bei Tugendhat wiederum in einer radikal veränderten Bedeutung.

Im ersten Teil von § 15 „Die apophantische Wahrheit“ in der Arbeit von dem Wahrheitsbegriff formuliert Tugendhat seine Schlüsselthese bereits in seiner Bezeichnung *Der Verlust des spezifischen Wahrheitsphänomens in der Interpretation der Aussagewahrheit*. In diesem Teil präzisiert er ein Kriterium dessen, was er für eine kritische Dimension der Wahrheit hält. Er knüpft dabei an ihre Interpretation in § 44 von *SuZ* an, die von der Kritik ihres traditionellen Verständnisses als einer Übereinstimmung einer Aussage mit einem Gegenstand – „*veritas est adequatio rei et intellectus*“ ausgeht. Heideggers Interpretation dieser Beziehung stelle „nur“ eine Wiederholung von Husserls Kritik der neuzeitlichen „Bildtheorie“ als einer Subjekt-Objekt-Beziehung dar. Dem Primat von *cogito* in dieser Beziehung entspreche in dieser Beziehung die Anforderung eines „Bildes“ als einer dem Bewusstsein immanenten Vorstellung, mit der ein „reales“, „hinter“ einem Bild oder einer Vorstellung stehendes Objekt oder Seiendes korrespondieren solle.

Nach Husserls revolutionärer Stellungnahme aus dem VI. Teil der *Logischen Untersuchungen* meinen wir immer unmittelbar Sachen als solche – nicht ihre vermittelnden und dennoch im Bewusstsein primär gegebenen Bilder oder Vorstellungen, den irgendwie die „Dinge an sich“ außerhalb des Bewusstseins entsprechen. Solche ideal gegebenen „Bilder“ könne man *eo ipso* logisch mit ihren Originalen nicht vergleichen. Wir meinen, sehen die „Sachen selbst“ nicht nur, wie dies auch Husserls phänomenologische Deskription der „signitiven Intentionen“ und ihrer „intuitiven Erfüllung“ konkret belegt,⁵⁴ sondern „gleichzeitig

⁵² Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 325.

⁵³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 221.

⁵⁴ Husserl, E.: VI. Logische Untersuchung, I. Absatz, 2. Kapitel, § 14. In *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1984, S. 582-589; vgl. auch Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, § 3, S. 46-63; weiter Muránsky, M.: Na ceste k veciam samým. K Heidegrovej interpretácii Husserlovej fenomenológie. *Filozofia*, 65 (1), S. 12-26.

halten wir das unmittelbar Gemeinte für das Existierende“ unabhängig davon, ob es so ist oder nicht. Zu Recht hebt Tugendhat diese kritische Dimension von Husserls Verständnis der Intentionalität hervor. Denn in dieser Unmittelbarkeit des Meinens von etwas als dem Existierenden ist direkt der Wahrheitsanspruch/das Behauptungsmoment „dass es so ist“ meistens implizit anwesend und somit auch das Motiv an seine vermittelte zusätzliche „Bestätigung“ im Prozess der „Ausweisung“ avisiert. Die gemeinte und ausgewiesene Sache ist eine und dieselbe Sache in verschiedenen Weisen ihrer Gegebenheit.

Dass Heidegger in § 44 von *SuZ* die Beziehung zwischen der Ebene der Wahrheit als *logos apophanticos* und ihrer Ermöglichung als *alétheia* nicht systematisch darlegte, ist ein Hauptthema der Kritik in Tugendhats Artikel über die Wahrheit (1969). Und ein Teil der Kritik dieser Kritik Tugendhats ist der Auffassung, dass Heideggers Konzeption dennoch mindestens implizit die Möglichkeit der propositionalen Wahrheit voraussetzt und dass diese auch textlich nachgewiesen werden kann. Tugendhat hält jedoch für ein wesentliches Problem die „Trivialisierung“ des spezifischen Wahrheitsproblems, *die er nicht primär auf der Ebene der Aussage-theorie, sondern in der existenziellen Beziehung zu sich selbst thematisiert*. Ein entscheidender Punkt von Tugendhats Kritik betrifft den Ausfall der propositionalen Haltung im Verhältnis zu sich selbst und somit auch die Ausschaltung von (Husserls) Idee der „Verantwortlichkeit und letztlich Selbstverantwortlichkeit“⁵⁵. Diese wichtige Textpassage s fehlt in Tugendhats Artikel (1969) und somit auch in den beiden englischen Übersetzungen.

Keine Erklärung der „Trivialisierung“ enthält darüber hinaus auch § 15, in welchem Tugendhat seine eigene Kritik formuliert. Sie kann jedoch im Schluss von § 16 mit dem signifikanten Titel *Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Wahrheitsbezuges* gefunden werden.⁵⁶ Gerade in der Frage der Übernahme von Verantwortlichkeit für die „Wahrheit der Existenz“ – also in der Dimension des Nichtwidersprechens im Sichzusichverhalten, die gleichzeitig die Übernahme von Möglichkeiten des authentischen Verständnisses der „eigensten Gewesenheit“ betrifft, ist in *SuZ* nichts zu wählen, es fehlt an der „Hinsicht“, aufgrund deren das Dasein seine Möglichkeiten „Zu-sein“ verstehen kann. Die Funktion der Hinsicht ersetzt Heideggers Begriff „Schicksal“ als eine paradoxe „Freiheit für den der jeweiligen Situation angemessenen Verzicht auf eine bestimmte Entscheidung“⁵⁷. Die Übernahme der authentischen Perspektive des „Gewissen-haben-wollens“ geschehe als ein unmittelbarer, „unvermittelter Sprung“⁵⁸, also eine blinde Entscheidung.

⁵⁵ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 190.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 361-362.

⁵⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 391.

⁵⁸ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 360.

2.3 Die Antwort auf die Frage, weswegen und warum sich das Dasein zu entscheiden *hat*, gibt in *SuZ* keinen Sinn. An der Stelle der „Warum-Frage ist „jeweils nur eine Entscheidung selbst“⁵⁹. Natürlich geht es hier nicht um „sein eigenes, individuelles Sein“⁶⁰, sondern um das geschichtliche Selbstverständnis⁶¹. Das, was Tugendhat als Folge des Primats der „Unverborgenheit“ in der Auslegung der Wahrheit grundsätzlich ablehnt, ist die geschichtliche Möglichkeit einer Situation, „wenn alles Verstehen, jedes geschichtliche Weltverständnis schon an und für sich als eine *Wahrheit* [gilt, Anm. d. Verf.]“⁶². Das Problem von Tugendhats Kritik besteht also nicht darin, was die Kritik seiner Kritik als Leugnung der doppelten Wahrheitsdefinition bezeichnet. Das grundlegende Problem und die Herausforderung dieses Konzepts bestehen darin, was Tugendhat als „Trivialisierung“ dieses Verhältnisses in *SuZ* bezeichnet. Eine solche „Trivialisierung“ betrifft also einen dezisionistisch motivierten *Ausfall der propositionalen Haltung* im Sich-zusichverhalten als Bedingung des Sich-selbst-Nichtwidersprechens und damit auch der Ausschaltung von (Husserls) Idee der „Verantwortlichkeit und letztlich Selbstverantwortlichkeit“ des Menschen für die Wahrheit in *SuZ*.

Indem Heidegger die objektivistische Dimension eines apodiktischen Gegensatzes von „wahr – falsch“ als eine abgeleitete Ebene der Wahrheitsfrage von seinem genealogisch ursprünglicheren Konzept der verstehenden Entdecktheit her erklärt, eröffnet er potentiell neue Horizonte des Wahrheitsbezugs in der geschichtlichen Praxis. *Heideggers positiver Beitrag zum Verständnis von Aussage und Aussagewahrheit* ist der Untertitel und der dritte Teil von § 15. Tugendhat findet die Möglichkeit der Umwandlung der Perspektive der Fragestellung nach dem Sinn der „Wahrheit“ von dem Himmel in die Erde in *SuZ*, und zwar in § 33 in Kombination mit § 7b, in denen sich Heidegger mit Bestimmungen der „Aussage“ und einer neuen Bedeutung der Phänomenologie der Geschichtlichkeit beschäftigt. Die Rede wird hier durch Hinweis auf *logos apophanticos* in der Bedeutung von „Aufzeigen“ charakterisiert. Das „Aufzeigen“ ist jedoch im Gegensatz zu seinem ursprünglichen aristotelischen gegenständlich gerichteten Zweck seines Gebrauchs in Heideggers Konzeption schon und primär eine „Funktion“

⁵⁹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 298.

⁶⁰ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 326.

⁶¹ *Ibid.*, S. 191. Es handelt sich dabei nicht um *ein vereinzelt Individuum*, welches sich zu seinem, *von allen anderen Mitmenschen isolierten* Leben verhält, sondern um die Verantwortung des individuellen Menschen für die Gemeinschaft. Diese leitende Denkfigur findet Tugendhat u.a. in Husserls Text *Erste Philosophie* explizit formuliert: „die Verantwortlichkeit [hat] ihren eigentümlichen Ort wesentlich im Einzelnen“, aber ist zugleich eine „Verantwortung für die Gemeinschaft“, „jeder ist für jeden und für jedes Anderen Sich-Entscheiden und Handeln, obwohl in wechselnden Maßen, mit verantwortlich“. Diese Grundidee findet man schon bei Kant in seinem Begriff „Gewissen“ enthalten.

⁶² *Ibid.*, S. 359.

der (gesprochenen) Rede, die ein „Existential der Sprache“ ist.⁶³

Diese Funktion erwirbt ihren Sinn in der intersubjektiven Perspektive des „Miteinanderseins“ und ihre Apophantizität erfolgt durch das Verweisen *von jemandem für jemanden auf etwas*, also sie erfolgt als „Mitteilung“. „Das Gesagte als das Mitgeteilte kann von Anderen gemeinsam mit dem Sprechenden *geteilt werden*“⁶⁴. Mit diesem geschichtlichen „Zweck“ der Wahrheit, die eine sich verstehende Gemeinschaft voraussetzt, ändert sich die Perspektive der Fragestellung nach dem Sinn der Wahrheit zu ihrer hermeneutischen Bedeutung. *Logos apophantikos* wird nicht mehr als ein anonymes, gegenständlich gerichtetes logisches Urteil oder als ein intentionaler Akt angesehen. Heideggers implizites Konzept der Aussage als des „Entdeckens“ bleibt nicht bei der Gegenständlichkeit des Gegenstandes stehen. Auch ein einfaches prädikatives Urteil als Identifizierung des Gegenstandes wird primär als eine „Mitteilung“ innerhalb des „geschichtlichen“ (Heidegger), „intersubjektiven“ (Tugendhat) „Sinnhorizontes“, also einer sich so oder anders verstehenden Gemeinschaft angesehen, so dass von der Orientierung an dem Gegenstand „der Rückstoß des Erschließens auf sich selbst“⁶⁵ auftritt.

Im Verhältnis zur (Husserls) *gegenständlich* verstandenen intentionalen Differenz der „Sache, so wie sie gemeint ist“ und der „Sache, so wie sie an sich selbst ist“ handelt es sich nach Tugendhat um einen doppelten Beitrag von Heideggers Konzeption: (1) im Hinblick auf die Erklärung des „Wahrheitsbezuges“ in der Aussage vom Standpunkt der „Wahrheit der Existenz“; (2) im Hinblick auf die Erklärung ihres „veritativen Anspruchs“.

Ad 1) Als grundlegender Beitrag von Heideggers Konzeption des „Erschließens“ mit ihrem neuen hermeneutischen Verständnis des „Entdeckens“ kann angesehen werden, dass gerade bei der apophantischen (aufzeigenden) Funktion der Aussage sich die betroffene Evidenz der Sache auf die Behauptung als „Mitteilung“ (oder ausgesprochene Meinung) von diesem bestimmten Gegenstand ändert. Ihre Verneinung ist keine bloße Evidenz der „Sache, wie sie an sich nicht ist“, sondern setzt das Interesse an der Unwahrheit voraus, welche in der geschichtlichen Welt meistens als ein „*Verdecken*“ dieses „irrtümlichen“ Verhältnisses – vor mir selbst als Sprechenden und vor einem anderen (vor anderen) Zuhörer(n) geschieht. Im Hinblick auf das Primat der mitteilenden Rede ergibt sich ein paradoxes Ergebnis: wenn der Behauptende *etwas Bestimmtes* sagen soll, kann er sich nicht widersprechen – primär muss er die mitteilende falsche Aussage, d.h. Unwahrheit *als Wahrheit*, aussprechen.

In Tugendhats Sprache bedeutet dies: „Falsch ist das Vorstellen eines solchen

⁶³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 221. „Die Rede ist ein Existenzial der Sprache“.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 155.

⁶⁵ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 339.

Sachverhaltes erst dadurch, dass es ihn *setzt* und d. h. das Nichtseiende als seiend vorstellt⁶⁶. Ein solches *Setzen* als „Verdecken der Sache, so wie sie an sich selbst nicht ist“ bedeutet im Hinblick auf die gesprochene Rede, dass die *Unwahrheit* im gesprochenen Akt *als die Wahrheit behauptet* werden muss. Auch eine falsche Behauptung, wenn sie jemandem etwas sagen soll, wird primär als die Wahrheit mitgeteilt. Statt des logischen Gegensatzes „Wahr/Falsch“ haben wir mit Heideggers Innovation „Entdecken/Verdecken“ in geschichtlich praktischer Welt zu tun. Die logische Wahrheitsfigur wird durch einen neuen hermeneutischen Gegensatz ersetzt, mit Hilfe von Tugendhats Terminologie gesagt: *Schein/Sein - scheinbare/wirkliche Wahrheit*.

Ad 2) Ein entscheidender Schritt zur hermeneutischen Definition der Wahrheit ist die Umwandlung des gegenständlich erfassten „Sachverhaltes“ in ihrer statischen Bestimmung als „des Gesagten“, dessen veritativer Anspruch geprüft werden muss – auf die *Antwort* auf das Gesagte. Nicht ein logischer Kalkül, sondern ein dialogisches Gespräch. Das Wahrheitsproblem geschieht primär *in einer dynamischen Beziehung* sowohl der Aneignung wie auch der Verneinung der bereits verstandenen Welt. Eine grundsätzliche Aufgabe der Hermeneutik besteht nicht in der Gewinnung von neuen, bisher unbekanntem Erkenntnissen und Fakten, sondern in der Prüfung und Aneignung dessen, was wir bereits von uns selbst implizit verstehen und wissen. Nach Tugendhat hängt alles davon ab, *wie* wir uns verstehen – in welchem Sinnhorizont. Wenn der Behauptende *von sich selbst weiß*, dass er sich nicht widersprechen soll, verhält er sich *verantwortlich*, wobei er primär seine eigenen Behauptungen überprüft oder rechtfertigt. Sofern der Behauptende unmittelbar eingesenkt in einer unkritisch akzeptierten Weltanschauung, die von Anderen bereits als tradierte *höhere Wahrheit* vermittelt wurde, blockiert er *autoritativ* sich selbst sowie Andere in eigenen produktiven Möglichkeiten, verantwortlich mit Anderen und sich selbst umzugehen. Tugendhat ist sich dessen völlig bewusst, dass mit diesem Konzept der Umwandlung der gegenständlich-intentionalen Evidenz in ein hermeneutisches Konzept sich auch die Idee der Wahrheit und ihr Sinn ändert.

3. Fazit und Zusammenfassung

Tugendhat dynamisiert damit in seiner Philosophie das offene Verhältnis zwischen dem „Entdecken“ und „Verdecken“ der Wahrheit als Interessenkonflikt um die Wahrheit und Unwahrheit im eigenen Leben innerhalb des Verhaltens des Menschen zu sich selbst. In diesem Sinn zitiert er auch eine einschlägige Stelle

⁶⁶ Ibid., S. 341.

aus *SuZ*⁶⁷: In diesem grundlegenden dynamischen Verhältnis zum geschichtlichen Leben muss sich der Mensch mit der Notwendigkeit der Wahl der *Perspektive* des eigenen Verständnisses – des Sinnhorizontes abfinden: *entweder* wird er sich nach geerbt, also unkritisch angeeigneten Konzepten des Lebens verhalten und verstehen, *oder* er übernimmt die Verantwortlichkeit für sein Leben im Ganzen und beginnt sich mit der prinzipiellen „Offenheit der Menschenfrage“ aufgrund der Anforderung der kritischen Begründbarkeit seiner und fremder Konzepte des Lebens abzufinden⁶⁸. Ein solches offenes „Nichtabriegeln“ beruht auf den sich selbst verunsichernden Praktiken des *Entdeckens* der Limitierung des eigenen Weltbildes, das ursprünglich immer schon implizit angeeignet ist und daher primär im Modus der selbstverständlich wirkenden „Undurchsichtigkeit“ gegeben ist.

Da es sich gleichzeitig um den Sinn des eigenen Lebens handelt, ist in der Anforderung seines explizit begründenden „Entdeckens“ des Lebenskonzeptes auch ein Entlastungsmotiv ihres „Verdeckens“ anwesend, welches in der Maske der „Wahrheit“ als einer in der Gruppe gültigen kollektiven Meinung das innere Leben des Individuums beherrscht. Dass Tugendhat unter der Übernahme der Verantwortung für das eigene Leben nicht ein von anderen Menschen isoliertes postmodernes Lebenskonzept („Ideal der Authentizität“) versteht⁶⁹, sondern die Husserls Idee der Selbstverantwortung für die Wahrheit im Leben annimmt und somit die Selbstverantwortung in der Perspektive der „Verantwortung für die Gemeinschaft“ als Lebenskonzept des endlichen Menschen im Begriff hat, ist eine der wichtigsten und methodisch auch schwierigsten Voraussetzungen seines Philosophierens.

Vergessen wir nicht auch eine weitere methodische Schwierigkeit; Tugendhat

⁶⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 129. „Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von Welt und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt“.

⁶⁸ Das historisch relevante Beispiel der Auseinandersetzung zwischen universalistischem und kulturbedingtem Weltbild stellt die Kontraversen zwischen Kant und seinem ehemaligen Studenten und später bedeutsamen Kritiker Herder dar. Näheres dazu: Zákutná, S.: Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana* 1 (1), 2012, S. 50–59.

⁶⁹ Axell Honneth bringt das Thema auf den Begriff, wenn er dies aus der Romantik kommendes Ideal mit dem Ausdruck „Authentizität über das Gemeinwohl“ thematisiert. Dagegen stellt er das andere neuzeitliche normative Ideal der „reflexiven Freiheit“ dar, welches auf der Voraussetzung der „Verzahnung von Gerechtigkeit und individueller Freiheit“ fußt. (Honneth, A.: *Právo svobody. Nárýs demokratické mravnosti*. Übersetzt von Břetislav Horyna. Praha: Filosofia, 2018, S. 38 (in Original: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Suhrkamp 2011). Zum neuzeitlichen Konzept der Person und persönlicher Identität, vgl. auch Rozemberg, A.: *Minulé životy Johna Locka: morálna zodpovednosť a pamäťové kritérium osobnej identity*. *Filozofia*, 73 (6), 2018, S. 458–468.

leitet seine eigene Schlussfolgerung aus dem Doppelcharakter der Wahrheit ab: im geschichtlichen Horizont, im Unterschied zur propositionalen Wahrheit, sei „ein positiver Wahrheitsbesitz, unerreichbar...“⁷⁰. Die „Aufklärung“ des bereits verstandenen und geschichtlich angeeigneten Sinnes setze voraus, dass man auf die traditionelle Bestimmung der Wahrheit als einer „schlichten Evidenz“ und zeitunabhängigen „reinen Gewissheit“ verzichtet. Wenn das so ist, dann bestehe der Sinn des Wahrheitsbezuges „im Negativ-Kritischen“⁷¹. Die Pointe in Tugendhats Auslegung stellt dann die Idee „einer progressiven Entrelativierung unserer Begriffe“ dar, die von der Unmöglichkeit des vollständigen Wahrheitsbesitzes ausgeht und somit die Selbstverständlichkeit der geschichtlich „notwendigen“ Wahrheiten in Prinzip in Frage stellt: „Was uns vorläufig als unentbehrlich erscheint, kann sich später als nur eine von mehreren Alternativen erweisen“⁷². Unsere Notwendigkeit, philosophische Begriffe zu verstehen, die für jeden partiellen Verständnisakt konstitutiv sind, ist aber deswegen so ein schwieriges philosophisches Unternehmen, weil wir die Frage nach Ihren angemessenen Bedeutungen „nur ausnahmsweise durch eine Definition beantworten können“⁷³.

Diese Stellungnahme setzt schon die Verbindlichkeit der Haltung der kritischen Verantwortlichkeit voraus. Mit der Aufnahme der Idee des Doppelcharakters der Wahrheit muss gleichzeitig eine Frage gestellt werden, die sich Tugendhat nach fünfzig Jahren seit der Veröffentlichung seiner Kritik stellt. In seinem letzten systematischen Werk *Egozentrität und Mystik* fragt er, wie man „anstelle des impliziten Wissens von einer Allheit [...] explizit auf die Welt aufmerken“ kann?⁷⁴. Ist diese kritische Stellung zu der Wahrheitsfrage ein geschichtlich und kulturell bedingter Bestandteil des „aufgeklärten Weltbildes“, wie Heidegger darüber nachdenkt? Oder gilt sie als eine anthropologisch verankerte universelle Stellung zur Wahrheit? Kann der implizite Sinn der Ganzheit der Welt auf seine explizit kritisierbare Bedeutung übertragen werden?⁷⁵

Tugendhats Kritik an Heideggers Begriff der „Wahrheit“ 1) geht von dem doppelten Ergreifen der Wahrheit als „Unverborgenheit“ und „Richtigkeit“ in *SuZ* aus. Im Unterschied zur gegenwärtigen Kritik an Tugendhats Kritik, die ihr die Reduktion des doppelten Charakters der Wahrheit auf die eine Ebene der „pro-

⁷⁰ Ibid., S. 367.

⁷¹ Ibid.

⁷² Tugendhat, E.: *Überlegungen zur philosophischen Methode aus der analytischen Sicht*, S. 271.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Tugendhat, E.: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck, 2007, S. 150.

⁷⁵ Zur Problematik des „Ereignisses“ in Bezug auf „Dasein“ (Sich-Verhalten) – Näheres: Nitsche, M.: *Z příhodného (Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii)*. Praha: Filosofía, 2011.

positionalen Wahrheit“ vorwirft, haben wir gezeigt, dass 2) Tugendhat die Perspektive in der Doppelverankerung der Wahrheit zugunsten der propositionalen Stellung (das Prinzip des Nichtwiderspruchs/die Bedingung des Sprechens) radikal ändert, aber zugleich auch behält, so dass 3) die „vorlinguistische“ Dimension der „Erschlossenheit“ der Schicksalsgemeinschaft in *SuZ* verloren geht und sich in die „linguistische Phänomenologie“ der sprechenden Gemeinschaft – als direktes Gegenteil des Sinns von Heideggers Konzept – umwandelt. 4) Gleichzeitig mit der Annahme der existenziellen geschichtlichen Dimension des Sich-zusichverhaltens („Gewissen“) als Ausgangspunktes der Verantwortung für die Wahrheit hängt die Grunddimension von Tugendhats Kritik eng zusammen, die primär auf den Ausfall der kritischen Dimension aus diesem Verhältnis und *vice versa* aus jedem Verständnis der Welt in Form der unkritisierbaren Wahrheit abzielt.

5) Mit dem Verlust der Perspektive der apodiktischen Gewissheit in der Wahrheit über die Geschichte ändert sich der Sinn der Wahrheit, der sich nach Tugendhat nur als eine negative (regulative) Idee der Wahrheit ergreifen lässt. Dass in der Überlegenheit von kollektiv geteilten Bedeutungen der schon verstandenen Welt die eigene Aufgabe der Philosophie im kritischen Wille liegt, die „Unwahrheiten“ in *eigenen* Behauptungen und Meinungen zu suchen („Intellektuelle Redlichkeit“), stellt ein Leitmotiv von Tugendhats Kritik des Heideggers Wahrheitsbegriffs dar.

6) Der Ausgangspunkt des philosophischen Programms Tugendhats liegt also in der Unterscheidung zwischen der propositionalen Wahrheit und der Wahrheit „des Sinneshorizonts“ („Welt“), die er von Heidegger (und Husserl) übernimmt. „Die Welt“ besagt hier keine phänomenologische Konstruktion der impliziten Ordnung von Objekten im Rahmen der explizit durchsichtigen Subjektivität, wie bei Kant, sondern einen Horizont, in dem sich Menschen in ihren verstehenden Verhältnissen zu sich selbst, zu Objekten und den Anderen als in einer geschichtlich entstandenen Gemeinschaft bereits befinden. Diesem Standpunkt entspricht der ontologische Primat der „undurchsichtig“ verstehenden Sprache einer geschichtlichen Gemeinschaft im Ganzen, die jedem einzelnen Selbstverständnis vorausliegt. Als Reaktion auf die bereits geschichtlich verstandene Kultur kann man sich entweder durch eine unkritisierbare autoritative Haltung zu fremden Traditionen sowie Traditionen des eigenen Weltbildes verhalten. Oder man kann die Antwort im Bestreben um ein explizit begründetes Verständnis des Schon-Verstandenen in der Kultur und Geschichte der eigenen und der fremden Sprachgemeinschaft suchen. Diesem entspricht Tugendhats Dilemma: entweder dunkle schweigende Schicksalsgemeinschaft oder eine auf der rationalen Haltung des Erklärens

und Begründens bestehende Sprachgemeinschaft im Dialog mit andrem als eine aufklärerische Reaktion auf die dunkle geschichtliche Lage in der Mitte des XX. Jahrhunderts. Tugendhats philosophisches Programm lässt sich in einer scheinbar einfachen Behauptung zusammenfassen, die lautet: „das, was *schon* verstanden ist, erklärbar zu machen, und damit zum expliziten [Wissen]“⁷⁶.

Preklad / Translation / Übersetzung: Jana Tulkisová

Odborná úprava / Professional editing / Fachliche Korrektur: Martin Muránsky

Bibliographie

- Tugendhat, E. (1969). Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 261-274.
- Tugendhat, E. (1969). Heideggers Idee von Wahrheit. In O. Pögeller (Hrsg.): *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 431-438.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: 2. Auflage. Walter de Gruyter & Co.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Tugendhat, E. & Wolf, U. (1986). *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Tugendhat, E. (1992). Sprachanalytische Kritik der Ontologie. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 21-35.
- Tugendhat, E. (1992). The Fusion of Horizons. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 420-425.
- Tugendhat, E. (2001). Wir sind nicht fest verdrahtet: Heideggers „Man“ und Tiefendimension der Gründe. In Tugendhat, E.: *Aufsätze 1992 – 2000*: Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 138-162.
- Tugendhat, E. (2003). *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2016). *Egocentricity and Mysticism: An Anthropological Study*. Translated by A. Procyshyn – M. Wenning, Columbia: Columbia University Press.
- Tugendhat, E. (2016). *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*. Translated by P. A. Gorner. Oxford: Oxford University Press.

⁷⁶ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur philosophischen Methode aus der analytischen Sicht*, S. 284.

- Apel, K. O. (1998). Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding. In M. Papastephanou (Hrsg.), *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press, 183-215.
- Augustinus (2009). *Confesiones/Bekenntnisse*. Reclams Universal-Bibliothek, S. XI 14.
- Belás, L. (2008). Kant a problém politiky. *Filozofia*, 63 (2), 126-138.
- Genthmann, C. F. (1993). Zum Wahrheitsbegriff. In: *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemmeyer Verlag.
- Henrich, D. (2006). Mystik ohne Subjektivität? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2), 169-188.
- Honneth, A. (2018). *Právo svobody. Náčrt demokratické mravnosti*. Aus Deutschen Original übersetzt vom Břetislav Horyna. Praha: Filosofia.
- Horyna, B. (2016). Aufgang und Untergang der Sonne. Das Dasein der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen im Menschen, wie auch in den Skeptikern in der Darstellung von Gottlob Ernst Schulze. In M. Bondeli, J. Chotaš, K. Vieweg (Hrsg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation?* Paderborn : Wilhelm Fink.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (1997). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kyslan, P. (2017). Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6 (1), 19-39.
- Lohmann, G. (2018). Interkulturalizmus a „cross culture“. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kaligram, 247-252.
- Malpas, J. (2014). The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat. Retrieved January 20, 2019, from <http://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/2013/03/The-Twofold-Character-of-Truth-Heidegger-Davidson-Tugendhat.pdf>
- Muránsky, M. (2002). *Heideggers Aneignung der kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit*. – I. Teil 2. Kapitel. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Nitsche, M. (2011). *Z příhodného (Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii)*. Praha: Filosofia.
- Pollmann, A. (2012). Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 331-337.

- Rozemberg, A. (2018). Minulé životy Johna Locka: morálna zodpovednosť a pamäťové kritérium osobnej identity. *Filozofia*, 73 (6), 458-468.
- Sedová, T. (2018). Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. *Filozofia*, 73 (4), 318-328.
- Strawson, P. F. (1950). *Truth*. (1999, July 7). Retrieved January 5, 2019, from <https://www.aristoteliansociety.org.uk/pdf/strawson.pdf>, 1-29.
- Strawson, P. F. (1952). *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen & C. Ltd. II New Fetter Lane.
- Timme, R. (2016). *Der Vergleich von Menschen und Tier bei Tugendhat und Aristoteles*. Berlin: Logos Verlag.
- Wrathall, M. (2011). Appendix on Tugendhat. In: *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 34-37.
- Wrathall, M. (2011). *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zákutná, S. (2012). Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana*, 1 (1), 50-59.

Abstract

Tugendhat's Philosophical Programme in his Critique of Heidegger's Notion of Truth

The aim of the paper is to present Tugendhat's concept of truth in its original negative-critical form ("Regulative Idea of Truth") as a philosophical program and at the same time an implicit criterium of his famous and for many thinkers till today the most important critique of Heidegger's notion of "Truth". Instead of actual critical reception of Tugendhat's critique of Heidegger's notion of truth (Wrathall/Malpas), according to which Tugendhat's failure is based on his reduction of twofold character of truth ("Unconcealment" / "Proposition") on the level of propositional stance, the main thesis of the paper is that Tugendhat accepts the twofold character of truth by Heidegger, but he radically changes the relationship of both levels in favour of propositional truth. This is possible only due to his analytical interpretation of the principle of non-contradiction – in the Heideggerian area of a relationship of oneself-toward-oneseif. Second thesis of the study is that we can find good reasons to defend Heidegger's modification of traditional ontological truth pair of "Right"/ "Wrong" to the hermeneutical one of "Covering"/ "Uncovering", which Tugendhat understood as a new and positive contribution

of Heidegger to the development of the question of truth. Third thesis is that by Tugendhat's late essentialism in the concept of "anthropology", his philosophy allowed the return of Heidegger's old problem of interpretation of Enlightenment as one of the historical pictures of the world in conflict with the Enlightenment's claim for universal truth.

Keywords: unconcealment, proposition, regulative idea of truth, relationship of oneself-toward-oneself, selfresponsibility for the truth

Abstrakt

Tugendhats philosophisches Programm in seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff

Ziel der vorliegenden Studie ist es, Tugendhats Konzept der Wahrheit in seiner negativen kritischen Form („Regulative Idee der Wahrheit“) so zu präsentieren, dass dies als sein eigenes philosophisches Programm und zugleich implizit geltendes Kriterium seiner bis heute diskutierten Kritik an Heideggers Begriff der Wahrheit betrachtet wird. Für viele Philosophinnen und Philosophen gilt sie als die einflussreichste Kritik an Heideggers Philosophie. Trotz der heutigen Kritik an Tugendhats Kritik (Wrathall/Malpas), laut der er die „Unverborgenheit“ als „ursprünglichste“ Wahrheit in *Sein und Zeit* in seiner Kritik nicht berücksichtigt, wird in unserer eigenen These der Studie die Meinung vertreten, 1) dass Tugendhat Heideggers hermeneutische Doppelcharakteristik des Wahrheitsbegriffs („Unverborgenheit“/„Richtigkeit“) nicht ignoriert, sondern sie übernommen hat. Tugendhat will aber zugleich den Schwerpunkt seiner Wahrheitsinterpretation auf die kritische Perspektive der propositionalen Stellung zur Wahrheit ändern, die er als sein eigenes Konzept bei der Bewertung von Heideggers Position verwendet. Diese Perspektivänderung ist nur dank der Anwendung des Satzes vom Widerspruch im heideggerischen Bereich des Sichzusichverhaltens möglich. 2) Weiterhin werde ich auf eine grundsätzliche Modifizierung der veritativen Differenz von „wahr“/„falsch“ zur hermeneutischen Differenz von „Entdecken“/„Verdecken“ im Konzept der Wahrheit als „Unverborgenheit“ eingehen, die Tugendhat als die bahnbrechende philosophische Innovation des Autors von *SuZ* sui generis verteidigt, um zu zeigen, warum es für diese positive Bewertung gute Gründe gibt. 3) Im Textschluss werde ich kurz auf ein Grundproblem in Tugendhats eigenem Konzept der Erfassung des Verhältnisses zwischen den beiden Ebenen der „Wahrheit“ hinweisen. Dank seinem Essentialismus in der späten „Anthropologie“ kehrte das alte Problem von Heideggers Interpretation der Aufklärung als eines geschichtlichen „Weltbildes“ an der Stelle des aufklärerischen Anspruchs der universalen Wahrheit.

Schlüsselwörter: Unverborgenheit, Propositionalität, Regulative Idee der Wahrheit, Sichzusichverhalten, Selbstverantwortung für die Wahrheit

Abstrakt

Tugendhatov filozofický program v jeho kritike Heideggerovho pojmu pravdy

Cieľom tejto štúdie je prezentácia Tugendhatovho konceptu pravdy ako vlastného filozofického programu a súčasne implicitného kritéria jeho známej kritiky Heideggerovho pojmu pravdy, ktorá je pre mnohých tou najvplyvnejšou kritikou Heideggerovej filozofie vôbec. Napriek dnešnej kritike tejto kritiky (Wrat-hall/Malpas), podľa ktorej Tugendhat chybne redukuje dvojitú povahu pravdy („ne-skrytosť“/„propozičnosť“) na sféru propozičných tvrdení a postojov, ako vlastnú tézu štúdie prezentujeme, že 1) Tugendhat neignoruje, ale preberá Heideggerovu koncepciu dvojitej povahy pravdy, no súčasne radikálne mení jej zmysel v prospech perspektívy propozičných postojov. Takáto zmena perspektívy zmyslu pravdy je možná len vďaka aplikácii analytickej zásady neprotirečenia do heideggerovskej sféry vzťahu človeka k sebe samému. 2) Sústreďujeme sa na Heideggerovu modifikáciu tradičnej pravdivostnej dvojice „pravda“/„kľam“ na hermeneutickú dvojicu „odkrývanie“/„zakrývanie“, aby sme poukázali na dôvody, ktoré oprávňujú Tugendhata hodnotiť túto Heideggerovu inováciu ako prelomovú udalosť vo filozofii. 3) Poukazujeme na Tugendhatov vlastný problém s vymedzením dvojakej povahy pravdy. Vďaka esencializmu vo svojej „antropológii“ sa vracia starý Heideggerov problém interpretácie osvietenstva ako jedného z dejinných „obrazov sveta“ v konfrontácii s osvietenskou požiadavkou univerzálne platnej pravdy.

Kľúčové slová: ne-skrytosť, propozičnosť, regulatívna idea pravdy, vzťah seba-k-sebe-samému, vlastná zodpovednosť za pravdu

doc. Mgr. Martin Muránsky, PhD et. Dr.phil.

Filozofický ústav SAV

Slovenská akadémia vied

Bratislava, Slovenská republika

muransky.m@gmail.com