

Wahrheit, Sein und Sinn bei Heidegger und Tugendhat
Metakritik mit Wittgenstein an Tugendhats Heidegger-Kritik

An der einzigen Stelle in *Sein und Zeit*, an der Heidegger thematisch über 'Sinn' handelt, heißt es, dass wenn Seiendes zu Verständnis komme und wir sagten, es habe Sinn, nicht eigentlich Sinn verstanden werden, sondern das Seiende oder das Sein. Gleichzeitig versichert er, die Frage nach dem Sinn von Sein sei nicht tiefsinnig sondern frage nach dem Sein selbst (vgl. *S.u.Z.* 151 f.).

In Folgenden möchte ich zeigen, dass in der Tat nicht, wie die Frage nach dem Sinn *von Sein* nahe legt, das Sein im Zentrum von Heideggers Philosophieren gesehen werden sollte, sondern gegen seine wörtliche Erklärung doch der Sinn. Über alle methodischen und intellektuellen Differenzen hinweg käme Heideggers Konzeption darin mit Wittgenstein, dem andern großen deutschsprachigen Philosophen des 20. Jahrhunderts überein. Der hatte als seine zentrale Errungenschaft seine Begriffe sprachkritisch klärende Methode angesehen und zu ihr bündig festgestellt: „Diese Methode ist im wesentlichen der Übergang von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn.“ (Ms 106, 46; WA Bd. 1, 176).

Zu der angestrebten Einsicht bezüglich Heideggers führen zwei Wege – einer über ein kritisches Verständnis der Seinsfrage (II), der andere über Heideggers Sinn-Verschiebung im Begriff der Wahrheit (I).

I.

Auf beiden Wegen muss ich nicht den Narren auf eigene Faust machen, weil mir Ernst Tugendhat, der bedeutendste, weil begrifflich klarste und geistig selbständigste Schüler Heideggers, in dieser These ein weites Stück vorgearbeitet hat. Das kleine Stück, um das er hinter der These, das Sein Heideggers sei der Sinn, zurückbleibt, lässt sich u. a. darauf zurückführen, dass Tugendhat sich von bestimmten Aspekten des Ansatzes bei Heidegger selbst auch nicht hat trennen können oder wollen.

Tugendhats Aufsatz 'Heideggers Idee der Wahrheit'¹ geht nach einer Anmerkung auf einen 1964 zuerst gehaltenen Vortrag zurück und fasst die Heideggers Wahrheitsbegriff betreffende These seines Buches über den *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* von 1967 zusammen. Tugendhat stellt Heidegger als den einzigen produktiven Fortsetzer der

¹ Zitiert mit Seitenzahlen in () im Text nach dem zuerst 1969 erschienenen Sammelband hrsg.v. Otto Pöggeler: *Heidegger – Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 3. ergänzte Aufl., Weinheim (Beltz) 1994, 286-97. - Die jeweils angeführte Seitenzahl bezieht sich auch auf alle jeweils vorhergehenden Zitate in doppelter Anführung, bei denen eine Seitenangabe fehlt.

Tradition der „ontologisch-transzendentalen Philosophie“ vor und behandelt ihn unter der Voraussetzung, „an der formalen Idee einer Ontologie oder Transzendentalphilosophie festzuhalten“, um diese auch gegen Heideggers Version kritisch zu wenden. Diese Tradition sieht er durch zwei Merkmale gekennzeichnet, (1) die Universalität der Fragestellung nach (2) einem „irgendwie Ursprünglichsten“. Für die alte Metaphysik haben diese Merkmale die Ausformung der Frage nach dem Seienden im Ganzen (1) im Hinblick auf ein absolut Seiendes (2) angenommen. In der neueren Philosophie sei hinsichtlich beider Merkmale der „Gesichtspunkt des Wissens“ in den Vordergrund gerückt worden. Dadurch sei bei Husserl, auf den sich Heidegger bezog, nach der Bedingung der Möglichkeit alles Seienden, sofern es soll erkannt werden können (1), gefragt worden und das Ursprünglichste nicht mehr als absolut Seiendes, sondern als „ein absolut Gegebenes“ (2) verstanden worden. Heidegger habe das festgehalten und doch relativiert, weil für ihn das bei Husserl absolut Selbstgegebene, die transzendente Subjektivität, nicht mehr absolut war, „sondern als ekstatische Zeitlichkeit des Daseins durch ein vorgängig Offenes – seine Welt als Geschichte – schon vermittelt“ gedacht wurde:

„Das ursprünglich Gegebene ist nicht mehr durch die Evidenz der absoluten Subjektivität bezeichnet, sondern durch die Erschlossenheit des endlichen Daseins und d.h. – sofern diese Erschlossenheit in einen offenen Spielraum hinaus steht – durch die Lichtung dieses Spielraums selbst.“ (286).

Tugendhat setzt sich nun zum Ziel, verständlich zu machen, wie Heidegger die Erschlossenheit des Daseins als „das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“ (*S.u.Z.* 221) hat bezeichnen können.² Er rekonstruiert diese These anhand von *S.u.Z.* § 44. Heidegger sei von der Aussagewahrheit ausgegangen. Das sei eine „methodische Notwendigkeit“, weil zwar die philosophische Klärung eines „Grundwortes“ sich nicht an das natürliche Verständnis binden, aber von ihm ausgehen müsse und die Verwendung von 'wahr' für Aussagen zwar nicht die einzige, aber „doch die geläufigste“ sei.

Nun könnte man sicher darüber streiten, ob Redeweisen wie 'was du sagst, ist wahr' oder 'das ist wahre Freundschaft' geläufiger sind, aber das wäre unfruchtbar. Die Frage ist, was will eine philosophische Klärung erreichen. Wenn sie nicht nur das Verständnis des Grundwortes selbst explizit werden lassen will, sondern auch den Ort des Wortes auf der Landkarte der Sprache umreißen möchte, dann jedenfalls kann die Klärung nicht nur von dem Wort in seiner geläufigsten Verwendung ausgehen – sie muss das Wort in den Kontext anderer Wörter einbetten; und wenn der Kontext des Wortes einer ist, in dem die

2 Vgl. dazu kritisch unten Fußnote 6

Verwendung des Wortes als die anderer Wörter wesentlich voraussetzend verstanden werden muss, dann müsste philosophische Klärung in der Suche nach einem 'Ursprünglichsten' von diesen Wörtern 'ausgehen'. Nun ist genau das der Fall für das Wort 'wahr', wenn es auf Aussagen angewendet wird. Denn damit eine Aussage wahr *oder* falsch sein kann, muss sie zunächst sinnvoll sein, Sinn haben, d.h. verständlich sein oder, im Wege der Erklärung, verständlich gemacht werden können. Wahrheit und Falschheit setzen Sinn voraus; ohne Sinn weder Wahrheit noch Falschheit. Eine Klärung, die nicht nur das Wort 'wahr' betrifft, sondern seinen begrifflichen Kontext mit erfasst, muss also den Zusammenhang von Wahrheit versus Falschheit mit der Unterscheidung zwischen Sinn und Unsinn sowie den mit ihr zusammenhängenden Begriffen – vor allem des Verstehens und des (Sinn) Erklärens – zu erfassen suchen.

Die traditionelle Philosophie und Wahrheitstheorie hat die Unterscheidung Sinn/Unsinn nicht *in ihrem Stellenwert* für Wahrheit oder Falschheit erkannt und daher Wahrheit nur aus ihrem Kontrast zu Falschheit explizieren wollen. Heidegger hat daran Ungenügen verspürt und auf dem Wege des Versuchs einer angemesseneren Klärung den Begriff der Wahrheit zum Begriff des Sinns hin verschoben. Dass er, wie Tugendhat zeigt und beklagt, dabei den eigentlichen Begriff der Wahrheit nicht festgehalten hat, ist gerade ein Beleg für die These, dass er die Unterscheidung (wie Tugendhat selbst auch), zwar beiläufig macht aber ihren Stellenwert nicht erkannt hat.

Auch eine weitere „hermeneutische Maxime“ Heideggers, der Tugendhat zögernd zustimmt – nicht nur vom natürlichen Wortverständnis auszugehen, sondern auch an überlieferte philosophische Auffassungen anzuknüpfen – muss kurz kommentiert werden. Wenn der Ansatz traditioneller Klärungsversuche im Grundlegenden zu eng ist, besteht für Klärung in der Sache keine Notwendigkeit, anders als kritisch auf die Tradition einzugehen – und Kritik setzt entsprechendes Interesse voraus und kann auch unterbleiben. Wenn Philosophie Sinn-Klärung ist, dann ist sie erfolgreich, wenn Sinn klar geworden ist und nur soweit Tradition dabei etwas hilft, kann, muss aber nicht auf sie eingegangen werden. Als *Selbst-Denken* ist Philosophie keine wesentlich kollektive, Wissen kumulierende Forschungstradition, auch wenn sie sich im Kontext von Philosophen-Schulen und Universitäten sozial so formiert hat, sondern eine wesentlich individuelle Anstrengung, deren es bei vorliegendem Interesse an Klarheit des Verstehens für jeden einzelnen immer wieder bedarf.

Heidegger aber fragt in Befolgung seiner hermeneutischen Maxime, wie 'Übereinstimmung' in der traditionellen Lehre von der Wahrheit (*adaequatio rei et*

intellectus) zu verstehen sei und gibt nach der Kritik zeitgenössischer Vorschläge die Antwort, wahr sei eine Aussage, wenn das Seiende „in Selbigkeit so ist als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird“ (S.u.Z. 218). Tugendhat erläutert, wie Heidegger sich hier zu Recht auf Husserl beruft, aber über ihn auch nicht hinausgeht. Schon dieser sei mit seiner Unterscheidung zwischen „gegenständlichen Inhalten und ihren intentionalen Gegebenheitsweisen ... zu einer aussichtsreichen Auslegung der Adäquationsformel“ gekommen:

„Auf der einen Seite steht die Sache, wie wir sie meinen, in sog. signitiver Gegebenheit, auf der anderen eben diese Sache, wie sie selbst ist. Dieses Selbstsein der Sache ist nichts Erfahrungstranzendenten, sondern selbst nur Korrelat einer ausgezeichneten Gegebenheitsweise: die Sache, wie sie selbst ist, ist die Sache, wie sie sich zeigt, wenn sie uns selbst-gegeben ist.“ (288)

Mit dem 'so-wie' in seiner ersten Formel scheint Heidegger Husserl nur zu wiederholen, aber diese Eindruck täuscht und beruht darauf, dass Heidegger über seine Differenz zu Husserl „ausdrücklich nichts (sagt)“. Sie lasse sich nur „verschiedenen Varianten entnehmen“, die er der ersten Formulierung seiner Version der Adäquationsformel als äquivalent an die Seite stellt, obwohl sie es nicht sind. Die erste Variante: eine Aussage ist wahr, wenn sie das Seiende aufzeigt, entdeckt, „so, wie es an ihm selbst ist“ (S.u.Z. 218). Das ist der zuerst zitierten Formel äquivalent und Heidegger sperrt das 'so-wie', weil es offenbar, so Tugendhat, „für das Wahrheitsverhältnis wesentlich“ sei.

Hier ist zu Tugendhats Darstellung anzumerken, dass 'wahr' ein einseitiger Ausdruck (ein Satzadverb) zu sein scheint und daher keine Relation, kein „Verhältnis“ ausdrücken kann – der Grundfehler der traditionellen Übereinstimmungslehre, an der sich zu orientieren offenbar irreführend bleibt, auch wenn das in kritischer Einstellung erfolgt.

In der nächsten Variante lässt Heidegger das 'so-wie' weg: „Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst.“ Diese Umformulierung sei aber noch legitim: Weil „die Übereinstimmung, wenn sie zutrifft, eine Identität ist“, sei das 'so-wie' im 'an ihm selbst' impliziert.

Man muss aber hier an der Formulierung Tugendhats, dass eine Übereinstimmung 'zutrifft', Kritik üben – sie wäre nur sinnvoll, wenn die Übereinstimmung auch 'nicht zutreffen' könnte – dann aber wäre sie keine Übereinstimmung, sondern Nicht-Übereinstimmung.³ Die Orientierung an der traditionellen Formel bleibt irreführend.

³ Tugendhat ist später selbst der Auffassung, die Übereinstimmungstheorie scheiterte an der „Uneinlösbarkeit der von ihr in Anspruch genommenen Vorstellungen einer 'Entsprechung' und einer 'Übereinstimmung!'“ (Tugendhat/Wolf: *Logisch-Semantische Propädeutik*, Stuttgart (Reclam) 1983 u. ö. 223). Er meint aber, die Redundanzformel 'p ist wahr \equiv p' nicht akzeptieren zu sollen, weil man den Wirklichkeitsbezug der Aussage

Im letzten Schritt lasse Heidegger auch noch das 'an ihm selbst' weg, damit auch den impliziten Bezug auf das 'so-wie', und komme zu der Formulierung „*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muss verstanden werden als entdeckend-sein.“ (S.u.Z. 218 u.) Damit habe Heidegger seinen, sich von Husserl wirklich unterscheidenden Begriff der 'Wahrheit' erreicht. In S.u.Z. § 33 verstehe Heidegger die Aussage überhaupt als Aufzeigen und Entdecken. Aber die Wahrheit der Aussage könne doch nicht darin liegen, dass sie das Seiende überhaupt 'entdecke' (ein mögliche Übersetzung: verstehbar sein lasse), „sondern wie es von ihr entdeckt wird“ – nämlich „so, wie es an ihm selbst ist“. (289) Aber gerade diese Qualifikation werde von Heidegger, obwohl sie ihm (im gesperrten 'so-wie' der ersten Formulierung) wesentlich schien und wesentlich sei/ist, weggelassen.

Tugendhat sieht im Verstehen der Aussage als Aufzeigen und Entdecken einen Fortschritt Heideggers über Husserl hinaus, aber der mache für die Bestimmung der Wahrheit der Aussage die weitere Qualifikation des *Wie* des Aufzeigens nicht überflüssig. Der Fortschritt bestehe darin, dass Husserl die Intentionalität statisch verstanden habe, Heidegger die 'Erschlossenheit', mit der er Husserls Intentionalität übersteigen wolle, aber dynamisch als ein „Geschehen verstanden (habe), das auf sein Gegenteil – die Verschlossenheit oder Verborgtheit – aktiv bezogen bleibt.“ Wenn 'Erschließen' nicht als ein statisches Vorsichhaben, sondern „dynamisch als Sehenlassen“ verstanden werde, indem etwas der Verborgtheit entnommen werde, so dass es „un-verborgen“ ist (wird), dann könne man aber verstehen, warum Heidegger an der Wahrheit der Aussage das 'wie es selbst ist/an ihm selbst' weglasse. Aber nun werde der Ausdruck 'Entdecken' zweideutig. Denn 'entdeckend' im Sinn von bloßem Sehen-lassen/Aufzeigen (griechisch: *apophainestai*) ist auch die falsche Aussage, aber die wahre hat eine zusätzliche Qualifikation (griechisch: *aletheuein*). Heidegger berufe sich zwar auf Aristoteles, der aber unterscheidet beide Begriffe, Heidegger nicht. Die merkwürdige Folge sei, dass der Unterschied zwischen wahr und falsch ein nur quantitativer werde, insofern auch Heidegger sagen müsse, dass auch in der falschen Aussage das Seiende „in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt“, also „nicht völlig verborgen“ sei (S.u.Z. 222). Dann würde sich aber die Falschheit der Aussage „aus einem Teil Wahrheit und einem Teil Unbekanntheit zusammensetzen“ – zwar habe Heidegger das weder gemeint noch gesagt, aber wenn man sich auf die Begriffe Entborgenheit/Verborgtheit beschränke, bleibe gar keine andere Möglichkeit, „den besonderen Sinn des Falschen und damit auch den des

darin nicht zu fassen bekomme – und erläutert 'Wahrheit' im Kontext einer Theorie des Behauptens als Sprechhandlung des Erhebens von Wahrheits-*Ansprüchen* – was 'übereinstimmt', wenn die Aussage wahr sei, seien Wahrheitsanspruch und Wirklichkeit (Einlösung des Anspruchs durch Verifikation/Begründung); worin der 'Wirklichkeitsbezug' bestehe, sei, dass ein erhobener Wahrheitsanspruch sich (habe) einlösen lasse(n).

Wahren zu bestimmen.“ Die Kennzeichnung des Falschen als Verdecken sei ein Gewinn, aber es sei nicht nur eine Spielart der Verborgenheit, der das Aufzeigen/Entdecken als solches das Aufzuzeigende entnimmt. Vielmehr müsse man sagen, das Falsche verdecke das Seiende, wie es an sich selbst ist, und zeige es in einem andern Wie, nämlich nicht so, wie es selbst ist.

An Heideggers späterer These, dass der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage die Unverborgenheit des Seienden zugrunde liege, ist nur dann etwas auszusetzen, wenn die Unverborgenheit (der Sinn) schon mit der Wahrheit identifiziert werde. Dazu kann verleiten, dass wir die Sachlage, über die wir richtig aussagen, selbst 'die Wahrheit' nennen, wenn wir etwa sagen 'wir fragen nach der Wahrheit' – dann sei nicht die Richtigkeit von Aussagen gemeint, sondern das, wovon diese Richtigkeit abhängt – ob es sich so verhält, wie im Satz gesagt.

Tugendhat kommt der ontologischen Wahrheits-Auffassung sehr weit entgegen, wenn er im Blick auf Husserl sagt: „Das Gegebene hat in sich selbst eine Tiefendimension, das gleichsam vordergründige Gegebene weist von sich aus über sich hinaus.“ (292) Andererseits sei das Selbstgegebensein, die 'Evidenz' immer relativ auf eine 'signitive Intention' und nichts als die, eventuell nur partielle, Erfüllung derselben.

Ich möchte jetzt zeigen, dass man dieses Entgegenkommen gegenüber der phänomenologisch-ontologischen Redeweise vermeiden kann (und Tugendhat selbst hat sie später vermieden). Nicht das Gegebene selbst hat eine Tiefendimension, sondern unsere Darstellungsweise mittels der Sprache erfasst das Gegebene so, dass wir metaphorisch von einer Tiefendimension reden können.

Auch in der Explikation dessen, was wir mit 'Wahrheit' meinen, kommt die Sprache an eine Grenze, die Wittgenstein 1931 einmal so dargestellt hat:

„Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen.“ (VB 463/27)

Wie die Bezugnahme auf 'Übersetzung' zeigt, spricht Wittgenstein hier nicht von der Wahrheit, sondern vom Sinn eines Satzes – auch dem entspricht eine Tatsache oder (wenn man Tatsache = wahrer Satz setzt) eine Sachlage (= eine mögliche Wahrheit oder Falschheit). Wir können die Sachlage nicht ohne einen Satz spezifizieren und ganz genau nur durch den entsprechenden Satz selbst – das entspricht der Unaufhebbarkeit des Bezugs auf eine 'signitive Intention' bei Husserl. Gleichzeitig ist es aber so, dass wir nur selten den Sinn *eines Satzes* erklären (eigentlich nur im reflexiven Philosophieren). Was wir erklären

müssen, sie die Bestandteile des Satzes. Wittgenstein hat das in der LPA (4.025-6) so ausgedrückt:

„Die Übersetzung einer Sprache in eine andere geht nicht so vor sich, dass man jeden *Satz* der einen in einen *Satz* der anderen übersetzt, sondern nur die Satzbestandteile werden übersetzt

Die Bedeutung der einfachen Zeichen (der Wörter) muss uns erklärt werden, dass wir sie verstehen.

Mit den Sätzen aber verständigen wir uns.“

Dass das so ist, liegt daran, dass uns der Zweck, der Sinn des Gebrauchs der Sätze – die Wirklichkeit richtig darzustellen – selbstverständlich ist. (Nahe liegenden Einwänden kann man begegnen, indem man darauf hinweist, dass auch in den praktischen Satzverwendungen, in denen es nicht um das geht, was der Fall *ist*, sondern um das, was der Fall sein *soll*, dieses hinreichend genau und insofern 'richtig' dargestellt sein muss.)

Auch Heidegger spricht von einer „Grenze“, auf die „die Erörterung des Zusammenhangs von Wahrheit und Sein“ stoße (S.u.Z. 420) und beschreibt sie so:

„Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der 'Wahrheit' bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, dass, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist ... Dabei bleibt *ungeklärt stehen, warum* das so sein muss, worin der ontologische Grund für diesen notwendigen Seinszusammenhang von Aussage und Wahrheit liegt.“ (S.u.Z. 228)

Seine Auffassung von Wahrheit als Unverborgenheit ist ein Versuch, die Unklarheit ein Stück weit zu beheben. Insofern er dabei den Begriff der Wahrheit in der von Tugendhat rekonstruierten Weise verschiebt und der Sache nach durch den Begriff des Sinns ersetzt, entgleitet ihm das Aufzuklärende (seine Analyse ist im Ergebnis ein Fall von *ignoratio elenchi*).

Dennoch erfasst Heideggers Beschreibung einen Aspekt der Aussagewahrheit, der in Husserl-Tugendhats Rede von der Selbstgegebenheit der Wahrheit (im Objektsinne – des wirklichen Sachverhalts) nur scheinbar klarer wird. Das kann verstanden werden, wenn man Heideggers Beschreibung mit Wittgensteins Klärungen verbindet. Nach dem ersten oben angeführten Zitat von Wittgenstein besteht die Grenze der Sprache, auf die man in der Explikation des Satzadverbs 'wahr' stößt, schon für die Dimension des Sinns – auch wenn es nur um Übersetzung und Verständnis geht, kann man die Tatsache, die einem Satz entspricht, nicht spezifizieren, ohne den Satz zu wiederholen. Gleichzeitig müssen nicht die Sätze in ihrem Sinn erklärt werden, sondern nur die Satzbestandteile – die Sätze verstehen wir aufgrund des Verständnisses der Satzbestandteile 'von selbst', weil uns der Zweck, der Sinn der Verwendung von Sätzen selbstverständlich ist. Der (alltägliche Standard-)Zweck ist, die

Wirklichkeit richtig darzustellen – etwas Wahres bzw. Erfüllbares zu sagen. Und in der ausdrücklichen Feststellung der Wahrheit eines Satzes wird dieser in unsern Handlungsweisen mit der Sprache implizierte Zweck explizit. Eine der als solche nicht umstrittenen Explikationen der Wahrheit eines Satzes ist die so genannte Redundanztheorie (die nur eine Formel ist): p ist wahr $\equiv p$. (Umstritten an ihr ist nur, ob sie ausreicht; anerkannt ist, dass sie 'ist wahr' korrekt als ein 'disquotational device' erfasst.) Dass mit 'ist wahr' der (Standard-) Zweck (die Funktion einer Art) von Satzgebrauch explizit gemacht wird, ist zunächst einmal daran deutlich, dass die Äquivalenz impliziert, dass der Ausdruck 'ist wahr' nicht zur Darstellungsleistung des Satzes beiträgt. Diese ist durch seinen deskriptiven Gehalt (p) erschöpft. 'Wahr', wenn es die Zweckverwirklichung feststellt und den Zweck bekräftigt, ist zu einem Teil ein Erfolgswort wie 'gewonnen'. (Dieser Teil betrifft das 'wie' im 'so-wie' – wie es dargestellt wurde, so ist es.) Aber darüber hinaus hat es zum anderen Teil die Feststellung eines Seins zum Inhalt. Hier greift Wittgensteins Bemerkung über die Grenze in der Explikation des Sinns des Satzes. Denn ' p ist wahr' ist auch ein Satz – und sein Sinn kann genau nur angegeben werden durch Wiederholung des Satzes: nur dass im Fall von 'wahr' dessen deskriptive Redundanz, aufgrund deren es weggelassen werden kann, als zusätzliches Moment ins Spiel kommt.

Der zur Behauptung eines Sachverhalts verwendete Satz setzt seinen Sinn, das Verstehen/die Erklärung seiner Bestandteile voraus. Wenn er wahr ist, dann ist darin auch impliziert: der Sachverhalt ist so beschaffen, dass an ihm die Satzbestandteile erklärt werden könnten – dass seine Elemente als Muster für die Erklärung der Satzbestandteile dienen könnte. Aber dieser Aspekt betrifft nur den Sinn des Satzes – die Feststellung der Wahrheit des Satzes geht darüber hinaus zu einem Sein; dazu, dass der Sinn erfüllt ist, in der Wirklichkeit besteht, existiert. Dass er *ist*. (Ich erinnere hier an Tugendhats oben kritisch kommentierte Darstellung, im Fall der Wahrheit des Satzes sei die Übereinstimmung eine 'Identität'.) Jeder wahre Satz ist gleichsam eine individuelle Illustration des Umstands, dass wir im Verwenden von Sätzen voraussetzen, 'dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts', und damit Erfolg haben. Die im abhängigen Satz soeben angeführte Formulierung ist nun eine Umformung einer Frage, die gleichermaßen Wittgenstein und Heidegger (dieser nach dem Vorgang von Leibniz) für die Grundfrage der Metaphysik gehalten haben: „Warum ist überhaupt Seiendes (etwas) und nicht vielmehr nichts?“⁴ Diese Frage ist Ausdruck des die

4 Heidegger: *Was ist Metaphysik?*; Wittgenstein *LPA* 6.44, vgl. 5.552. Wittgenstein hat die Frage freilich, weil wir das Faktum, für das in ihr nach einem Grund gefragt wird, notwendig voraussetzen, in seiner frühen Philosophie aufgrund des engen Sinnkriteriums, das nur bipolare Sätze für sinnvoll hält, für sinnlos gehalten. Vgl. meinen LPA-Kommentar 140. Aber auch unabhängig von einem empiristischen Kriterium bestehen Zweifel an ihrem Sinn.

Philosophie in Gang bringenden Staunens und ein Aspekt jedes als wahr erkannten Satzes verkörpert auch dieses Staunen: dass es ist und so ist, wie es gemäß den von uns erklärten und verstandenen Ausdrücken sein soll⁵. Die beiden Aspekte, die hier der Wahrheit des Satzes zugeschrieben werden – der Sinn und das Bestehen des Sinns in der Wirklichkeit – stecken in der folgenden Erklärung der LPA (4.022):

„Der Satz *zeigt* seinen Sinn.

Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *dass* es sich so verhält.“

Das 'Zeigen' bezieht sich auf das 'so-wie' der ersten Erklärung Heideggers, auf den Sinn in Wittgensteins Sprachgebrauch. Und das 'Sagen dass' auf die Wahrheit des Satzes. Weil nun Heidegger, so meine Erklärung, wie die philosophische Tradition seit Parmenides, in der er steht und als deren einzig produktiven Fortsetzer Tugendhat Heidegger einmal gepriesen hat, von dem Existenz/Bestehens-Aspekt der Wahrheit als dem eigentlich aufzuklärenden 'ontologischen Grund' des Zusammenhangs von Sein und Wahrheit so fasziniert war, hat er diesen Aspekt mit der Offenbarkeit des Sinns (der ein Resultat seiner Festsetzung/ Erklärung/ seines Verständnisses durch uns ist) zusammengeschoben und, indem er eine notwendige Voraussetzung der Wahrheit – Sinn/Verständlichkeit – zum ursprünglichsten Phänomen der Wahrheit erklärte⁶, den Begriff der Wahrheit gänzlich in den des Sinns verschoben.

Was für eine befriedigende Klärung nun noch eingesehen werden müsste, ist, dass das Staunen über das Bestehen von allem, das in der metaphysischen Grundfrage zum Ausdruck kommt, insofern sinnlos (unverständlich) ist, als es mit Hilfe unserer Begriffe nicht begründet (verständlich gemacht) werden kann – es ist bestenfalls Ausdruck eines Missverständnisses.

5 Auch wenn die Beschaffenheit der Wirklichkeit über Wahrheit oder Falschheit des Satzes entscheidet, fungiert doch der Satz selbst als Maßstab der Übereinstimmung, deshalb 'soll' – der Satz legt, in Wittgensteins Metapher, als 'Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken' (LPA 4.01 b), die Wirklichkeit auf Ja oder Nein fest – LPA 4.023.

6 Tugendhat macht die Voraussetzung (s. o. S. 2), dass Heidegger „die Erschlossenheit des Daseins als 'das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit' (bezeichnet)“ (287). Tatsächlich bezeichnet Heidegger die Erschlossenheit, das 'In-der-Welt-sein' als „eine Grundverfassung des Daseins“, auch als „das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit“ (S.u.Z. 219) und setzt die Rede davon, dass das Dasein 'wahr' sei, in vermutlich eher distanzierende Anführungsstriche, ‚offenbar‘, weil er diese Formulierung unmittelbar in die religiöse Metapher korrigiert, das Dasein sei „*in der Wahrheit*“ (S.u.Z. 221). Dagegen, dass Sinn das Fundament der Wahrheit und insofern ihr 'ursprünglichstes Phänomen' sei, ist deskriptiv nichts einzuwenden. Und der Kunstausdruck 'Erschlossenheit', den Tugendhat als Überbietung der Husserl'schen Intentionalität auslegt, changiert einfach unauflösbar zwischen 'Bewusstsein' und 'Sinn' (als 'Verständlichkeit/ Verstehbarkeit'). Man muss sich freilich bei dieser Diagnose daran erinnern, dass 'Sinn' lexikalisch auch einen Fähigkeitssinn hat ('der Sinn für Schönheit') und in dieser Verwendung in der älteren Sprache auch für Bewusstsein überhaupt verwendet wurde. Heidegger setzt in seiner Terminologie die Unklarheit der älteren Gebrauchssprache fort. Aber die Festlegung auf nur eines der Elemente der Unklarheit ('Intentionalität' ist ja wohl am ehesten 'Bewusstsein'), wird der Sachlage nicht gerecht. Und auch die anfangs erwähnte Voraussetzung bewahrt und expliziert nicht die Vieldeutigkeit in Heideggers Terminologie und Darstellung, sondern 'reduziert Komplexität'.

Man kann das wieder nach den zwei Aspekten der Wahrheit – dem Sinn-Aspekt und dem Bestehens/Seins-Aspekt – gesondert verfolgen. Dass der Sinn-Aspekt keinen Anlass zum Staunen bietet, ist eine Folge des Umstands, dass wir den Sinn unserer Ausdrücke zunächst erklären können und schließlich einsehen können, dass er auch ursprünglich von uns 'gemacht' worden ist – freilich nicht ohne Mitspielen der Wirklichkeit. Unsere Ausdrücke für Wahrnehmbares müssen wir letztlich ostensiv erklären – unter Rekurs auf Muster, als die wir Elemente der Wirklichkeit benutzen. Wir verlassen uns dabei – z.B. bei der Festlegung von Farbe-Ausdrücken auf Farbmuster – auf eine beträchtliche Konstanz in der Wahrnehmungswirklichkeit, d. h. auf gesetzliche, regelhafte Zusammenhänge.⁷ 'Rot' beispielsweise ist die Farbe *dieses* Flecks, der als Muster dient. Das Muster regelt in Zweifelsfällen unseren Gebrauch von 'rot'. Aber dazu muss es hinreichend konstant sein und das ist es aufgrund gesetzlicher Zusammenhänge – 'rot' ist die Farbe, die wir sehen, wenn unter den-und-den Bedingungen der Wahrnehmung Licht von *dieser* Oberfläche (des Musters) reflektiert wird. Wenn alle unsere Begriffe für Wahrnehmbares ostensiv erklärt werden können, einige ostensiv erklärt werden (können) müssen, dann spielt die Wirklichkeit bei der Ausbildung schon unserer Begriffe, der Mittel unseres Verstehens und daher der Elemente des Sinns, je schon mit. Dass etwas so sein kann, wie wir sagen, ist also nicht verwunderlich, wenn, was wir sagen können, zum Teil darauf beruht, dass etwas ist und was ist. Es besteht zwischen unseren Begriffen (der Sprache) und der Wirklichkeit je schon eine interne Beziehung – und nur insofern sie besteht, kann auch eine externe bestehen (kann, was wir sagen, von dem, was ist, abhängig gemacht werden – wahr *oder* falsch sein). Das ist nichts anderes als die Explikation der Voraussetzung des Sinns für Wahrheit oder Falschheit. Die Elemente, die uns zu Mustern für unsere Ausdrücke für Wahrnehmbares dienen, *finden* wir als diese Elemente *vor* – aber wir *machen* sie zu Mustern und darin stiften wir die interne Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit:

„Die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt.“ (PG 97 c)

Der Sinn-Aspekt der Wahrheit sollte also deshalb kein Grund zum Staunen sein, weil er ein Fall von *intellectum et factum convertuntur* (das Verstandene und das Gemachte sind austauschbar) ist.

⁷ Kant hat diesen Aspekt im Rahmen seiner idealistischen Theorie als den der 'transzendentalen Affinität der Erscheinungen' festgehalten – K. d. r. V. A 114. Vgl. auch die sprechende Angstvorstellung, gegen die sich das Theorem wendet – A 100 f. Der Hinweis ist nicht überflüssig, weil Wittgenstein seine Bemerkung über die Grenzen der Sprache in Klammern so ergänzt: „(Wir haben es hier mit der Kantischen Lösung des Problems der Philosophie zu tun.)“ S. u.

Und nun sollte folgende Überlegung zu der Einsicht befähigen, dass auch der Bestehens-/Seins-Aspekt der Wahrheit nicht verständlich ein Grund zum Staunen sein kann. Dass etwas überhaupt ist, könnte doch nur dann Gegenstand des Staunens/Sich Wunderns sein, wenn denkbar wäre, dass es auch nicht ist. Das aber ist in unseren Begriffen nicht denkbar, weil deren Sinn/Verständlichkeit schon voraussetzt, dass etwas überhaupt ist – und dies ausweislich eben der ostensiven Erklärungspraxis, die am Grunde unserer Rede über Wahrnehmbares als dem Fundament aller unserer Rede ist. Mit etwas anderer, zusätzlicher Akzentsetzung⁸ hält diese Einsicht folgende Bemerkung Wittgensteins fest:

„Immer wieder ist es der Versuch, die Welt in der Sprache abzugrenzen und hervorzuheben – was aber nicht geht. Die Selbstverständlichkeit der Welt drückt sich eben darin aus, dass die Sprache nur sie bedeutet und nur sie bedeuten kann.

Denn, da die Sprache die Art ihres Bedeutens erst von ihrer Bedeutung, von der Welt, erhält, so ist keine Sprache denkbar, die nicht diese Welt darstellt.“ (PB 80 f/g)

Insbesondere ist keine Sprache denkbar, in der noch offen ist, ob sie eine Welt darstellt, und in der man sich daher darüber wundern könnte, dass sie das tut.

Auf das Ende von Tugendhats Aufsatz über 'Wahrheit' bei Heidegger komme ich noch einmal zurück, wenn ich den anderen Weg verfolgt habe, auf dem gesehen werden kann, dass Heidegger mit seiner Frage nach dem 'Sinn von Sein' recht verstanden den Begriff des Sinns ins Zentrum der Philosophie gerückt hat und darin jedenfalls mit Wittgenstein übereinkommt.

II.

Dieser andere Weg läuft über den Begriff des 'Seins' und auch für diesen orientiere ich mich an einem Aufsatz von Tugendhat, diesmal zurückgehend auf einen Vortrag von 1991 und betitelt 'Heideggers Seinsfrage'⁹. Der Text ist die Ausarbeitung eines Vortrags an der „Universität Tokio“ über 'Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein'. Er gliedert sich in acht römisch nummerierte Abschnitte, die beiden letzten über 'Zeit und Sein' und 'Zeit und Sein nach der so genannten ‚Kehre‘' sind der Ausarbeitung für den Druck hinzugefügt und werden mich hier nicht mehr beschäftigen.

⁸ Sie betrifft die Beschränkung der Sprache auf die Darstellung der Welt der Erfahrung in Opposition gegen metaphysische Versuche, sie zu transzendieren.

⁹ Zitiert nach: Ernst Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 108-35. Bis zur ausdrücklich signalisierten Rückkehr zum 'Wahrheit'-Aufsatz beziehen sich im Folgenden die Seitenangabe in () im Text auf diesen Aufsatz. Wieder befolge ich die Regel, dass die angegebene Seitenzahl für alle vorhergehenden Anführungen in „ ...“ gilt, die nicht anderweitig zugeschrieben sind.

In (I.) beschäftigt sich Tugendhat mit der Frage nach dem Sinn von Sein und geht aus von Heideggers Kritik, die Metaphysik haben nur nach dem *Sein des Seienden* gefragt („und das heiße nach dem *Seienden als Seienden*“), nicht aber nach dem Sinn des Seins oder, wie es später heiße, nach dem Sein selbst. Damit, kritisiert Tugendhat sogleich, sei aber von Heidegger selbst impliziert, dass Sein immer Sein *von Seiendem* sei, was nicht selbstverständlich sei, wenn man, wie Heidegger, 'sein' als Infinitiv irgendeines 'ist' nehme. Ein Hinweis auf meinen angezielten Nachweis ist schon die Heidegger zugeschriebene Gleichsetzung von Sinn des Seins – mit dem Seins selbst. Gleichheit ist eine reflexive Relation und daher muss die Gleichsetzung auch des Seins mit dem Sinn selbst in Erwägung kommen. Tugendhat hält es für problematisch, dass Heidegger mit der Stufung Seiendes – Sein von Seiendem – Sinn des Seins, die in § 2 von *S.u.Z.* einfach vorausgesetzt werde, impliziere, dass Sein immer *von Seiendem* sei. Nur für diesen Fall sei Heideggers gezwungene phänomenologische Strukturbestimmung allen Fragens nach den Momenten „Gefragtes, Befragtes und Erfragtes“ verständlich, wenn man zugebe „dass man erstens auf Sein nur komme, wenn man Seiendes befrage“ (das sei die These, dass alles Sein Sein eines Seienden sei) „und dass man zweitens versteht, inwiefern es quasi hinter dem Sein noch einen Sinn von Sein gebe.“(109) Diesem zweiten Punkt wendet sich Tugendhat zuerst zu. In seinem direkten interpretatorischen Zugriff übergeht er zunächst, dass Heidegger in § 2 seine Fragestellung als die des Versuchs einer expliziten Klärung eines „*durchschnittlichen und vagen Seinsverstndnisses*“, das ein „*Faktum*“ sei, erläutert (*S.u.Z.* 5), und „das Sein“ als „das, was Seiendes als Seiendes bestimmt“ (*S.u.Z.* 6). Damit übergeht er zunächst einen Anhaltspunkt, das Sein als Begriff (= als das das Seiende Bestimmende) und Heideggers „Aufweisungsart“ als 'reflexive begriffliche Klärung' aufzufassen, „die sich von der Entdeckung des Seiendes wesentlich unterscheidet“. (*S.u.Z.* 6) Das ist aber für 'reflexive Klärung' durchaus richtig. Tugendhat ist selbstverständlich einzuräumen, dass Heidegger nicht sehr klar ist; aber er sagt schließlich selbst, nach Wiederholung seiner Kritik am unklaren Gebrauch von zitierenden Anfuhrungszeichen bei 'sein' in der Vorbemerkung vor der *Einleitung* von *S.u.Z.* mit dem Zitat aus Platons *Sophistes* (244 a 10), dass er „keinen anderen Ausweg (siehe) als zwei Bedeutungen von Sinn zu unterscheiden“: Heidegger frage, wenn er nach dem Sinn von Sein frage, „nach dem Sinn₂ von einem Sinn₁ eines Wortes“. (110) Wenn man für Sinn₁ „Bedeutung“ und für Sinn₂ „Verständlichkeit/Verstehbarkeit“ einsetzt, ist daran nichts paradox – und insofern der Sinn₁ der eines Wortes (=Bedeutung) ist, ist die Frage nach dem Sinn von Sein eine besondere Frage nach dem Sinn₂. Die Frage nach dem Sinn₂ fragt nach

10 Vgl. schon *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, 167.

dem Kontext, in dem die Bedeutung des Wortes verständlich wird (und das könnte auch, wie Heidegger will, der weite teleologische Kontext des sich Entwerfens des Daseins sein, obwohl für Verständlichkeit meistens der engere Kontext anderer Wörter ausreichend sein dürfte – wie z.B. oben zu 'Wahrheit' und ihrem Zusammenhang mit 'Sinn' und 'Verstehen/ Erklären' dargelegt wurde).

In dieser Interpretation steckt auch eine Heidegger-Kritik, aber eine andere als die von Tugendhat. Er orientiert sich für den Sinn₂ an der einzigen Erklärung von 'Sinn' in *S.u.Z. 151 als* „Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas verständlich wird“ und bezieht das auf die Erklärung von § 18, nach der das „Woraufhin“ des Verstehens die Welt sei (*S.u.Z. 86; Tugendhat 111*) Weil Heidegger im ersten Kontext auch sagt, Sinn habe nur das Dasein, meint Tugendhat: Hier habe Heideggers Rede vom Sinn₂ Verständlichkeit, nicht aber beim Sein. Dem ist entgegenzuhalten die obige Erklärung von Sinn₂ als „Verständlichkeit“. Das hat beim Leben Anwendung und auch beim Sein. Tugendhat kann das nicht einräumen, weil er Heideggers teleologische Bestimmung des Sinn-Begriffs für den Kontext 'Sinn des Lebens' mitmacht¹¹ – entgegen den Überlegungen, die ich im Sinn-Kapitel von *Das verstandene Leben* angestellt habe. Mir scheint diese Abhängigkeit von Heidegger auch der Grund dafür zu sein, dass Tugendhat die klarste Stelle, die dafür spricht, Sein als 'Sinn'/ 'Verständlich sein'/ 'Verständlichkeit/ Verstehbarkeit' zu lesen, als trivial diskontiert. Die Stelle lautet:

11 Vgl. „wobei die Rede vom Sinn ... der Rede von einem Zweck nahe kommt“ (111) Vgl. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, 168: : „Wir sprechen nicht nur vom Sinn von sprachlichen Ausdrücken, sondern auch vom Sinn von Handlungen, und entsprechend verwenden wir das Wort 'Verstehen' nicht nur in der Bedeutung des Verstehens sprachlicher Ausdrücke und anderer Zeichen, sondern wir sagen: wir verstehen eine Handlung, und auch: etwas von der Handlung Bewirktes, eine Werk, und dann auch: eine Person (in ihren Handlungen). Die Frage nach dem Sinn heißt hier stets soviel wie: was will der oder ein Handelnder damit, was bezweckt er? Letztlich ist auch die Rede vom Sinn eines sprachlichen Ausdrucks ein Spezialfall dieser Rede vom Sinn einer Handlung. Denn die Frage, welchen Sinn – welche Bedeutung – ein sprachliches Zeichen hat, meint so viel wie: was will man damit zu verstehen geben, welche Funktion hat der Ausdruck? Wo wir nun solche sprachlichen Ausdrücke haben, die auf Grund ihres Sinns für etwas stehen, was seinerseits Sinn hat oder haben kann – insbesondere also ein Handeln – ergibt sich die Möglichkeit einer Staffellung von Sinnfragen, z.B.: welchen Sinn hat 'Bergsteigen', welche Bedeutung hat das Wort? Welchen Sinn hat Bergsteigen, was bezweckt man damit? Es ist in diesen Fällen aber klar, dass es sich a) um zwei scharf verschiedene Fragen handelt und b) die zweite Frage voraussetzt, dass man die erste implizit beantwortet hat. Nun gibt es eine Bedeutung des Wortes 'Sein', bei dem sich die Sinnfrage genau in dieser Staffellung stellen läßt, nämlich beim Sein im Sinn von menschlicher Existenz, Leben. Das Leben eines Menschen ist der Gesamtzusammenhang seines Handelns. Daher fragen wir auch beim Leben eines Menschen, insbesondere beim eigenen Leben – und hier mit einer besonderen Betroffenheit – nach seinem Sinn: ist etwas damit bezweckt, bzw. was ist es, was ich selbst damit will? Im Fall dieses Seins – aber auch nur dieses Seins – ist daher auch verständlich, was die Frage nach dem Sinn von sein besagt, aber sie ist der Frage nach dem Sinn des Wortes 'Sein' nachgeordnet, was in diesem Fall um so klarer ist, als sie nur bei einer der Bedeutungen des Wortes 'Sein' möglich ist. Aus § 32 von *S.u.Z.* (S. 151 f.) läßt sich ersehen, dass Heidegger bei der Frage nach dem Sinn von 'Sein' tatsächlich diese weitere Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens mit im Auge hatte. Er hat die beiden Fragen aber nicht auseinander gehalten, und das hat zur Unklarheit seiner Frage nach dem Sinn von Sein noch zusätzlich beigetragen.“ Während sein Lehrer Heidegger die 'Geworfenheit' immerhin noch im Munde führt, wenn er auch den Sinn-Begriff teleologisch verformt, läuft Tugendhats Konzeption hier auf eine unangemessene völlige Voluntarisierung des Lebensinnsproblems hinaus.

„Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht (sc. entgegen Tugendhats S. 12 Mitte von 109 zitierter Interpretationshypothese; EML), sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht.“ (S.u.Z. 152; Tugendhat 111)

Tugendhat liest das 'sofern' wohl im Wortsinn als eine Bedingung formulierend, die auch nicht erfüllt sein kann – und findet diese Unterscheidung unverständlich, weil doch etwas, „wovon wir sprechen können immer erschlossen“ (112) sei, immer in 'die Verständlichkeit des Daseins hereinstehe'. Aber wenn Heidegger hier, fasziniert durch den oben erörterten Bestehens-/Seins-Aspekt der Wahrheit das pure Sein von seinem so-und-so Verstanden-Sein unterscheidet (etwa so wie Kant das Ding-an-sich von Erscheinungen unterscheidet – und das läge ja in der Konsequenz eines *auch* transzendentalen Ansatzes), dann ist das zwar einer Kritik bedürftig, insofern Heidegger seiner eigenen Versicherung, wir seien je schon 'bei den Sachen' und hätten je schon 'Seinsverständnis', und seiner richtigen Kritik an der kognitiven Auffassung des Skeptizismus (S.u.Z. 205) in der traditionellen neuzeitlichen Erkenntnistheorie selbst nicht traut, aber es ist *nicht unverständlich* (d.h. nicht nicht verständlich zu machen).

Das zeigt sich auch daran, dass Tugendhat zum Ende seines ersten Abschnitts Heideggers dreistufige Unterscheidung Seiendes-Sein-Sinn im Hinblick auf seine These, der Sinn des Seins sei die Zeit, durchaus verständlich findet. Seine Kritik richtet sich am Ende dieses Abschnitts daher nur darauf, dass Heidegger seine Frage nicht unabhängig von der intendierten Antwort formuliert habe, insofern sie nur im Hinblick auf diese verständlich sei. (113) Ist diese Kritik aber angemessen, wenn es sich doch um eine 'reflexive' Untersuchung handelt?¹² Können die expliziten Unterscheidungen in einer solchen Untersuchung denn unabhängig von dem Vorverständnis des zu Klärenden (d. i. das implizite Verständnis, das je schon bestehende 'Seinsverständnis') sein? Diese Fragen scheinen mir eine verneinende Antwort zu verlangen.

Die nächsten drei Abschnitte in Tugendhats Aufsatz sind überwiegend negativ kritisch. In gewisser Weise zeichnet er in ihnen den Weg nach, auf dem er seinen „Kampf, Heideggers Seinsfrage einen ausweisbaren Sinn zu geben, verloren habe“ (121). Der II. Abschnitt

¹² Tugendhat sagt einmal, dass es „in der Philosophie wie in der Wissenschaft, aber nicht in der Kunst, um Wahrheit geht (d.h. man will wissen, wie es sich verhält) und diese Wahrheit gleichwohl nicht einfach eine wissenschaftliche sein kann.“ (Aufsätze 1992-2000, Frankfurt am Main 2001, 25 f.) Heidegger war auch der Meinung, Philosophie sei irgendwie Wissenschaft, aber reflexive Klärung des Sinns ist eher von einer praktischen Frage geleitet – wie es verstanden, verständlich gemacht werden kann – und diese Frage ist über die, wie es sich verhält (etwa mit unseren Begriffen) immer schon hinaus und nie nur durch eine Feststellung, wie es sich verhält, zu beantworten. Nicht alles, was rational ist, ist Wissenschaft – das meinte nur der Positivismus. Auf die Wissenschafts-Orientierung von Tugendhats sprachanalytischer Philosophie komme ich am Ende noch einmal zurück.

behandelt detaillierter die These 'Sein besagt Sein von Seiendem' und resümiert die verschiedenen kritischen Bemerkungen: „es ist zumindest nicht natürlich zu meinen, dass alles 'ist' für Sein von Seiendem stehe“, wenn das mit der These verbunden sei, „dass alles Verstehen ein Seinsverstehen ist“ (116, 115). Dabei sei unter 'Seiendem' am ehesten ein Ding und unter seinem Sein „die Existenz eines Dinges“ zu verstehen. Aber wenn das 'Sein selbst' als Sinn zu verstehen ist, dann ist alles Verstehen dann Sinnverstehen, wenn Sinn als 'Verständlichkeit/Verstehbarkeit' verstanden wird – denn dass alles Verstehen sich auf Verstehbares richtet, scheint analytisch zu sein. Zur Rede von 'der Seinsfrage' kommt es, wenn das „Verfangensein in der aristotelischen Tradition“ mit ihrer Orientierung am 'Seienden als Seienden' aufgegeben wird. Auch die Erörterung der Seinsfrage kommt zu dem Verdikt, eine solche setze die Einheitlichkeit des Fragegegenstandes voraus, die nicht bestehe (weil die verschiedenen Bedeutung des 'ist' nicht unter „einen einheitlichen Begriff“ fallen), und sei daher „sinnlos“ (118). Aber ist das Verstehen/Verstanden-werden kein Begriff oder nur nicht einheitlich genug? Abschnitt IV. erörtert das Scheitern des Rettungsversuchs von Tugendhat selbst in der Konzeption einer formalen Semantik als Nachfolgedisziplin von Ontologie und Erkenntnistheorie als philosophischer Grundlagen-Disziplin. Dieser Versuch beruhte auf der Deutung des Seins als 'veritatives Sein', das im 'es ist wahr, dass...', 'es ist eine Tatsache, dass...' zum Ausdruck kommt. Ich will das nicht näher kommentieren und kritisieren.¹³ Erst in Abschnitt V. nimmt Tugendhat die Weite der Fragestellung Heideggers auch ausdrücklich wieder auf, in dem er den Aspekt thematisiert, unter dem Heideggers 'Sein' als „Wort für *die Welt*“ fungiert. Tugendhat meint, dass dann das 'Sein' im Sinne von 'Existenz' verstanden wird und sich „auf das 'Seiende im ganzen', auf die Welt bezieht.“ (124) Hier geht Tugendhat auf die besonderen Existenzsätze ein, in denen die Metaphysik und auch Wittgenstein und Heidegger auf das Welt-Phänomen Bezug genommen haben und ist dabei nicht nur kritisch, sondern schätzt zwei 'Thesen' Heideggers als 'festzuhalten' ein – dass wir uns nicht nur auf einzelnes Seiendes, sondern je schon auf dieses 'im ganzen' beziehen und dass die „primäre Weise“, in der wir das tun, „unsere Stimmungen sein sollen“. (123) Allerdings macht Tugendhat auch hier Einschränkungen – nicht zu sehen sei, dass alles

13 Ich habe Tugendhats Konzeption einer formalen Semantik einmal behandelt in 'Quasi-Prädikate und die Verständlichkeit der Bezugnahme auf Gegenstände bei Tugendhat', in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34 (1980), 70-87. Damals war meine philosophische Orientierung noch nicht so weitgehend von Wittgenstein bestimmt, so dass ich einer szientifischen Konzeption von Philosophie noch mehr Zugeständnisse gemacht habe. Die formale Semantik fasst alles von ihr erfassbare Verstehen als Satzverstehen (notiert aber, dass das z.B. Regel-Verstehen und die Auffassung sinnlicher Mannigfaltigkeiten ausschließt – *Vorlesungen zur Einführung der sprachanalytischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 92) und muss im Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit allen Sätzen eine einheitliche semantische Form zuschreiben – das halte ich heute für im Hinblick auf die Umgangssprache, für deren Verständnis das von Regeln (von dem Tugendhat einräumt, es sei kein Satzverstehen) grundlegend ist, für fiktiv.

Verstehen „von diesem Sein her verstanden werden kann“; und die Rede von besonderen Existenzsätzen, die im metaphysischen Grund-'Satz', 'dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts' stecken, „alles andere als klar sind“. Er beschäftigt sich dann nur mit den Existenzsätzen und findet Wittgensteins Auffassung, dass solche Sätze „Unsinn“ seien, unbefriedigend.

Nun ist das Argument dafür, dass in der Stimmung, die ein richtungsloser Affekt (ohne intentionalen Gegenstand) sei und doch nicht ohne „Bezogenheit“, nicht besonders stark: „in der Stimmung fühle ich mich, aber eben 'mich', mein Sein und nicht einen inneren Zustand, und in diesem 'mich' ist eingeschlossen: wie es mir in der Welt geht, und das heißt: die Welt ist erschlossen.“ (123) Was in der Stimmung 'eingeschlossen' ist, hängt davon ab, was der von der Stimmung Betroffene darüber in 1. Person sagt – alles andere ist 'Mythologie der Psychologie'.

Ich möchte aber auch kurz auf den von Tugendhat nicht behandelten ersten Punkt eingehen. Wenn Philosophie als reflexive Klärung unseres Verstehens, des Sinns, aufgefasst wird, dann ist vielleicht nicht das den Gegenstand der Klärung bildende vorphilosophische Verstehen, wohl aber das reflexive Verstehen der Philosophie, wenn es sich auf das ganze Verstehen richtet, implizit auf das 'im ganzen' bezogen, denn es muss das sich im Verfügen über verschiedene Satzarten und Bewusstseinsweisen artikulierende Verstehen in seinem Zusammenhang explizieren.¹⁴

Was die besonderen, auf das Seiende im Ganzen bezogenen Existenzsätze angeht, so hat Tugendhat seine Bekundung von Unbefriedigung über Wittgensteins Sinnlosigkeits-Verdikt neuerdings verschärft, indem er es zu widerlegen versucht hat. Man könne sich sehr wohl vorstellen, dass es die Welt nicht gebe etc.¹⁵ Ich gehe daher auf diese letzte Behandlung ein.

Für Wittgenstein war 'das Mystische', über das zu schweigen ist, „nicht *wie* die Welt ist, ..., sondern *dass* sie ist.“ (LPA 6.44) Tugendhat bestreitet aber im 7. Kapitel seines letzten Buches ausdrücklich, dass Wittgensteins Schweigegebot über das Mystische begründet ist. Tugendhat meint, dies Schweigegebot sei nur im Rahmen der frühen Philosophie Wittgensteins semantisch begründet, in der späteren hätte es erneut diskutiert werden müssen, insbesondere die Auffassung, der sprachliche Ausdruck des sich Wunders über die Existenz der Welt sei sinnlos, ein Anrennen gegen die Grenzen der Sprache. Tugendhat

14 Übrigens ist 'Artikulation' das wesentliche Merkmal der 'Rede' bei Heidegger, eines der mit 'Befindlichkeit' und 'Verstehen' „gleichursprünglichen konstitutiven“ (S.u.Z. 133) Existenziale – die ausdrückliche Hervorhebung der 'Gleichursprünglichkeit' scheint Tugendhats Behauptung über Befindlichkeit als 'primäre Weise' des sich Beziehens auf das 'im ganzen' zu relativieren, wenn man gegenwärtig hält, dass doch auch das Woraufhin des Verstehens die Welt, also ein 'im ganzen' sein sollte – (S.u.Z. 86).

15Vgl. *Egozentrität und Mystik* – Eine anthropologische Studie, München 2003, 150 ff. hier 154.

glaubt sie widerlegen zu können, indem er die im Vordergrund stehenden Begründungen Wittgensteins in seinem *Vortrag über Ethik* von 1930 widerlegt.

Diese Strategie setzt Meinungen über die Entwicklung Wittgensteins voraus, die falsch sind. Semantische Grundlage der Sinnlosigkeit von Sätzen über 'Höheres' (vgl. LPA 6.42 ff.) ist das Bipolaritätsprinzip – die Auffassung, Sätze müssten sowohl wahr sein als auch falsch sein können, um sinnvoll/verständlich zu sein. Dieses Prinzip wird in der Spät-Philosophie Wittgensteins in seiner Reichweite eingeschränkt, auf empirische Sätze, bleibt aber als solches in Kraft. Es ist die Grundlage der von Tugendhat für plausibel angesehenen vorherrschenden Begründung für die Sinnlosigkeit sprachlicher Ausdrücke des Mystischen im *Vortrag über Ethik* – dass man sich nur über etwas wundern könne, dessen Nichtexistenz man auch verstehen (möglicherweise für wahr halten) könne. Wittgenstein hat aber nach Tugendhat auch angedeutet, dass die eigentliche Schwierigkeit mit dem Satz 'dass die Welt existiert' in einem Missbrauch des Ausdrucks 'existieren' liege. Dazu führt er aus, dass das Wort hier zwar anders gebraucht werde als in 'Löwen existieren', dass das aber bei der Singularität des Sachverhalts nicht verwunderlich sei (ein Argument, dass er im Zusammenhang des ontologischen Gottesbeweises, wo es gelegentlich auftritt, gewiss nicht akzeptieren würde) und beide Verwendungen etwas gemeinsam hätten, weshalb nicht zu sehen sei, was an der auf die Welt bezogenen illegitim sein solle. Aber mit seinen Differenzierungen im Existenz-Begriff und erhellenden Unterscheidungen zwischen verschiedenen Weisen der Verwunderung erreicht Tugendhat die eigentliche Schwierigkeit mit dem sprachlichen Ausdruck des Mystischen sowohl bei Wittgenstein als auch für eine reflexive Philosophie-Auffassung überhaupt nicht und kann sie daher auch nicht ausräumen. Auch wenn man statt von 'sich wundern, dass die Welt existiert' von 'Staunen über die Existenz der Welt' redet, räumt man zunächst nicht aus, dass die Welt *kein Ding* ist und sie uns daher nicht als Objekt des Staunen gegeben sein kann. Tugendhat redet selbst davon, dass ein Objekt des Staunen (etwa Bachs *Chaconne* aus der Partita Nr. 2 d-moll für Violine solo – 'staunen, dass es dies gibt'), das uns zur Vertiefung anregt und die eigene Mittelpunkthaftigkeit in den Hintergrund treten lässt, die Welt *auch nur als Hintergrund* hat. Im Staunen über die *Chaconne* kann die Welt als Szene allenfalls mitgemeint sein kann. Dies aber mache der Satz über die Existenz der Welt legitimer Weise thematisch.

Der semantische Hintergrund aus der LPA, von der sich der *Vortrag über Ethik* noch gar nicht weit entfernt hat¹⁶, ist bei Wittgenstein folgender. Die Welt ist uns als Gesamtheit der Tatsachen gegeben, als Korrelat aller wahren Sätze. Trotz der Bezugnahme auf eine

16 Entwicklungsgeschichtlich ist zu diesem Zeitpunkt von der LPA-Semantik eigentlich nur die These der Unabhängigkeit der Elementarsätze von einander aufgegeben.

Gesamtheit und alle Sätze ist die Welt uns damit *nie als ganze gegeben*, bleibt immer unbestimmt 'Idee' (Bezugspunkt unserer praktischen Fähigkeit deskriptiven Urteilens). Denn die Welt enthält (1) auch *nur Mögliches* und ist (2) von einem Raum von Möglichkeiten (dem so genannten 'logischen Raum' – d. i. der durch Ja/Nein-Polaritäten aufgespannte Raum) umgeben. Die Gründe dafür sind: (1.) Für keinen Sprecher und auch keine Sprecher-Gesamtheit ist je die Wahrheit oder Falschheit aller möglichen Sätze entschieden – ein größerer Anteil der möglichen Sätze ist stets noch unentschieden, also allenfalls möglich, wahr oder falsch. (Von einigen ist sogar zu jedem Zeitpunkt noch unentschieden, ob sie überhaupt sinnvoll sind, wahr oder falsch sein könnten.) (2.) Die Welt, so weit sie durch die Entscheidung über die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen bestimmt ist, ist nicht nur durch das, was wahr oder der Fall ist, bestimmt; sondern eben auch durch das, was falsch, nicht der Fall ist – also auch durch die faktisch ausgeschlossenen Möglichkeiten.¹⁷ Und auch wenn man statt Wittgensteins propositionalem Weltbegriff mit Tugendhat den aristotelisch-kantischen der Welt als Gesamtheit der Substanzen oder der Dinge in Raum und Zeit unterstellt, ist die Welt nur der Bereich aller (raumzeitlichen) Möglichkeiten, also nicht als bestimmter Gegenstand des Staunens verfügbar.

Die Entsprechung zu 'Welt' in einer formalen Sprache wäre *eine Variable* – in der *LPA* ist es die Variable der Allgemeinen Satzform, informal also 'Es verhält sich so und so' (4.5), formal in dem Ausdruck in *LPA* 6. Wenn man aber darüber staunt, 'dass es sich so und so verhält', worüber staunt man dann?¹⁸ Oder ad vocem 'Vertiefung': wenn man sich in die Welt vertieft, woin vertieft man sich da? Wir brauchen als auf Objekte orientierte Lebewesen immer individuelle Repräsentanten des 'Ganzen', haben es nie als solches. 'Welt' ist uns eben *nur* indirekt, als vorausgesetzter Redebereich gegeben. Wenn von 'wirklich' die Rede ist – wirklicher Welt statt bloß möglicher –, ist der Redebereich ein anderer, weiterer, wegen der Kontraste 'möglich' und 'notwendig'. Auch der Satz 'dass die Welt wirklich ist' ist kein möglicher Gegenstand des Aufmerkens. Tugendhat beruft sich in diesem Zusammenhang allen Ernstes auf die anti-skeptizistischen Beweisstrategien in der Philosophie, um den Sinn des Kontrastes mögliche/wirkliche Welt als Beleg dafür zu sichern, dass Wittgensteins Bipolaritätsforderung für den Satz 'dass die Welt existiert' erfüllt sei. Das ist nun ein Punkt, an dem er wirklich besser Heideggerianer geblieben wäre, denn Heidegger hat (wie

17 Deshalb gibt es in der *LPA* die doppelte Bestimmung der Ausdrücke 'Welt' und 'Wirklichkeit' in Satz 1 und 2.06 versus 2.063.

18 Übrigens ist ja das 'so und so' Entsprechung des 'wie' in 6.44 und nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist...

Wittgenstein – LPA 6.5-1) den Skeptizismus bezüglich der Außenwelt ganz zu Recht und mit denkwürdiger Formulierung für sinnlos gehalten:

„Der 'Skandal der Philosophie' besteht nicht darin, dass dieser Beweis (der Realität der Außenwelt; EML) noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.*“ (S.u.Z. 205)

Die Schwierigkeit der Annahme der Nicht-Existenz der Welt unabhängig von Wittgenstein, für eine reflexive Philosophie-Auffassung überhaupt, ist schließlich folgende: Die Formulierung der Annahme setzt einen Sprecher voraus und der Sprecher die Welt. Wenn die Welt nicht existieren können, dann auch der Sprecher nicht und keine anderen Sprecher. Was kann dann die Annahme bedeuten und für wen? Die Annahme sägt sich den Ast ab, auf dem sie sitzt.

Es führt uns beim Satz 'dass die Welt/etwas existiert' immer die syntaktische Metaphorizität des Satzes in (grammatischer) Subjekt-Prädikat-Form in die Irre und die Subjektausdrücke 'Die Welt' bzw. 'etwas', die eben nicht Namen oder Kennzeichnungen sind. Deshalb ist ein Satzausdruck sowohl des sich Wunders über die Existenz der Welt als auch des Staunens darüber – Tugendhat macht viel aus dem Unterschied, das sich 'wundern' eine Satzergänzung mit ‚dass‘ braucht und Staunen eine direkte Objekt-Konstruktion zulässt ('Staunen über A') – für den frühen und wie späten Wittgenstein gleichermaßen und auch der Sache nach sinnlos – und diese Auffassung unwiderlegt.

Um zur Erörterung der Übersetzung von Heideggers 'Sein' durch 'Welt' zurückzukehren: Welt heißt dann, wie Tugendhat in anderem Zusammenhang kurz und bündig selbst sagt, „Sinnzusammenhang“¹⁹ und da dies die umfassendste, weil am weitesten reichende Deutung ist, belegt sie die Auffassung, dass mit der Frage nach dem Sein Heidegger auch so verstanden werden kann, dass er das Sinn-Problem ins Zentrum der Philosophie gerückt hat.

III.

Obwohl Tugendhat im gleichen Zusammenhang der bündigen Auskunft auch sagt, dass damit ein Aspekt eröffnet sei, der über die Artikulation des Sinns in Sätzen, die wahr oder falsch, erfüllbar oder nicht erfüllbar sein können, hinausreicht, will er selbst die Philosophie auf die Orientierung an Wahrheit festlegen, auch wo sie Fragen des Sinns klärt. Hier kehre ich zu dem Aufsatz über 'Heideggers Idee von Wahrheit' zurück. Tugendhat sagt auch selbst, dass Heidegger den Begriff der Wahrheit in „seinem Sinn verschiebt“ (293) – aber er sagt

19 Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, a. a. O., 92.

nicht ausdrücklich wohin, obwohl er Hinweise gibt, dass die Richtung des Verschiebens durch den Begriff des Sinns als Verständlichkeit/Verstehbarkeit gegeben ist. Und er erwägt sogar, ob sich nicht für Heideggers Auffassung der Erschlossenheit selbst als der 'ursprünglichsten Wahrheit' philosophisch etwas sagen lässt:

„Heideggers Frage ist doch jedenfalls die umfassendere, und da es auch fraglich ist, inwieweit man bei der Erschlossenheit von Welt, beim Verstehen unserer geschichtlichen Sinnhorizonte, überhaupt noch, wie bei der Aussage über Tatsachen, zwischen Wahrheit und Unwahrheit unterscheiden kann, ist es da nicht legitim, die Eröffnung der Welt schon als solche als Wahrheitsgeschehen zu verstehen?“

Aber er antwortet unmittelbar so:

„Gerade deswegen nicht, weil damit eben diese Frage, ob und wie auch die Erschlossenheit von Welt sich auf Wahrheit im spezifischen Sinn beziehen kann, verdeckt wird.“

Es ist diese Antwort, die ich abschließend diskutieren möchte. Ich meine, dass die Frage nach der Wahrheit von Sinnzusammenhängen, wenn diese die Bedingung der Unterscheidung Wahrheit versus Falschheit von Tatsachen-Behauptungen mittels des durch den Sinn der Aussagen Erschlossenen sind, sinnlos, unverständlich ist – dass die Frage, die durch Heideggers Terminologie nach Tugendhat verdeckt wird, gar nicht wirklich gestellt werden kann. Und zwar auch dann nicht, wenn die Konzessionen, die Tugendhat durchaus macht, zur Kenntnis genommen werden. Es sind diese:

„Bei den Sinnhorizonten des Verstehens ... wäre überhaupt erst zu untersuchen gewesen, worauf sich hier eine Wahrheitsfrage richten kann. – Sofern uns unsere Horizonte stets undurchsichtig gegeben sind, verweist doch wohl das unmittelbar Gegebene über sich hinaus auf die Sache selbst, aber offensichtlich in anderer Weise als die Aussage. So ließe sich etwa sagen: wenn wir bei einer vorgegebenen Aussage nach der Sache selbst fragen, versuchen wir sie zu verifizieren; fragen wir hingegen bei vorgegebenem Sinn nach der Sache selbst, so versuchen wir ihn zu klären. Eine unwahre Aussage ist falsch, unwahrer Sinn ist verworren oder einseitig. Die Wahrheit einer elementaren Aussage ist entscheidbar, sie besteht in einem recht verstandenen Sinn 'an sich'; für die Klärung von Sinn hingegen ist das Ansichsein der Wahrheit, das 'wie es selbst ist', das in der Evidenz der vollendeten Durchsichtigkeit erreicht würde, wohl nur eine regulative Idee des kritischen Fragens.“ (295)

Nicht nur durch die Rede von Wahrheit und Unwahrheit (statt 'Falschheit') im vorvorletzten Zitat, sondern mehr noch durch die Konzession im letzten, hinsichtlich der Klärung von Sinn sei Wahrheit nur eine 'regulative Idee', der „Sinn des Wahrheitsbezugs“ bestehe hier „im Negativ-Kritischen“ (296), wird deutlich, dass es Tugendhat hier mehr um Wahrhaftigkeit und theoretische Verantwortlichkeit als Einstellungen von Personen geht, nicht um deskriptive Wahrheit. Und die regulative Idee wäre, wie die visuelle Metapher der 'vollendeten Durchsichtigkeit' zeigt, eher als die der Verständlichkeit/Ausweisbarkeit und,

soweit möglich, Vernunft/Begründbarkeit zu verstehen, nicht als Wahrheit. Sinn, wenn er Voraussetzung von Wahrheit und (oder) Falschheit ist, ist selbst weder wahr noch falsch, auch nicht, wenn diese Wörter in Beziehung auf ihn irgendwie bloß 'regulativ' verstanden würden. Es gibt keinen 'falschen' Sinn – es kann etwas nur völlig unverständlich sein und bleiben.

Nun steht hier bisher nur Versicherung gegen Versicherung und ohne ein Argument wären hier die widerstreitenden Bekundungen/Bekennnisse das letzte Wort. M. E. gibt es jedoch ein Argument, das bezüglich der Klärung von Sinn für Verständlichkeit und Vernunft als normative Bezugsdimension entscheidet und gegen Wahrheit – und es gibt außerdem eine Erklärung für Tugendhats gegenteilige Auffassung.

Das Argument stammt im Kern von dem englischen Philosophen Peter Carruthers in einem Buch über die Metaphysik des 'Tractatus' von Wittgenstein.²⁰ Der war damit unzufrieden, dass Wittgenstein zwar klar die Auffassung vertritt, wir befolgten in unserer Behauptungspraxis (als dem sprachlichen Handeln, das auf Wahrheit aus ist) das Ziel der Wahrheit unter der Regel des Ausgeschlossen Dritten, also ohne Erwägung einer 3. Möglichkeit neben Wahrheit oder Falschheit, dafür aber kein Argument zu haben oder jedenfalls zu geben scheint. Er bezieht sich dabei vor allem auf LPA 4.061-2. In 4.062 erörtert Wittgenstein, ob wir uns mit falschen Sätzen so verständigen könnten wie mit wahren, wenn wir nur wüssten, dass sie falsch gemeint sind und antwortet negativ:

„Nein! Denn, wahr ist ein Satz, wenn es sich so verhält, wie wir es durch ihn sagen; und wenn wir mit 'p' $\neg p$ meinen, und es sich so verhält wie wir es meinen, so ist 'p' in der neuen Auffassung wahr und nicht falsch.“

Das beschreibt nur unsere Praxis – aber was ist der Grund dafür? Carruthers schlägt in der Aufnahme von Überlegungen Michael Dummetts²¹ vor, unser dominierendes Interesse an Wahrheit in unserer Behauptungspraxis im Zusammenhang mit Erfordernissen des Handelns zu sehen. An Wahrheit sind wir interessiert, weil wahre Meinungen die Erfolgchancen für Handeln vergrößern. Ein Misserfolg kann bei deskriptiv richtiger Auffassung der Handlungssituation in wahren Sätzen jedenfalls nicht auf die Falschheit der handlungsleitenden Meinung (die zusammen mit einem Wunsch den Grund für die Handlung abgibt) zurückgeführt werden; er muss vielmehr auf Fehlern bei der Ausführung oder anderen falschen Meinungen oder unangemessenen Wünschen beruhen. Zwar muss auch eine auf einer falschen Meinung beruhende Handlung nicht fehlschlagen, aber ihr Erfolg

20 Peter Carruthers; *The Metaphysics of the 'Tractatus'*, Cambridge University Press 1990, Kap. 11.d: *Aiming at Truth*.

21 Michael Dummett: *Frege – Philosophy of Language*, London 1973, Kap. 10: *Assertion*.

wäre dann Zufall. Weil wir nun nicht voraussehen können, wann wir im Handeln welche Wahrheiten benötigen, entwickeln wir ein Interesse an Wahrheiten 'an sich' und zwar in der Form, dass wir der Regel vom ausgeschlossenen Dritten folgen. Unser Interesse an Wahrheit(en) ist nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch, aber die praktischen Interessen sind umfassender und die theoretischen auf ihrer Grundlage erklärbar (aber nicht anders herum). Und selbst wenn beide Interessen voneinander unabhängig sein sollten, ist theoretisches Interesse an Wahrheit eben eines *an Wahrheit* – und d.h. leere Kennzeichnungen und die Zuschreibung falscher Eigenschaften sind auch unter diesem Interesse auszuschließen. Wir haben keinen Bedarf für eine Unterscheidung im Nicht-Wahren zwischen 'falsch' und 'unerfüllt, unanwendbar'. Das sprechende Beispiel von Carruthers: Man hat Hunger und erinnert sich eines Restaurants um die Straßenecke und geht dahin, um den Hunger zu stillen. Ob es nun das Restaurant nicht mehr gibt ('falsch') oder ob es geschlossen ist ('unanwendbar'), der Hunger bleibt gleichermaßen ungestillt. Wenn es keine von der die Handlung begründenden Meinung gedeckte Möglichkeit des Stillens des Hungers gibt, dann war die Meinung falsch. Und wenn man auf dem Weg einen Hamburger-Verkäufer trifft oder im Fenster des geschlossenen Restaurants einen Hinweis auf ein Restaurant in der Nähe, das offen hat, findet, dann ist es Zufall, dass man auf dem eingeschlagenen Handlungsweg doch essen kann. Wir haben kein unabhängiges Interesse an falschen Darstellungen, das uns eine Unterscheidung im Nicht-Wahren zwischen 'falsch' (im engeren Sinn des Gegenteils von 'wahr') und 'unerfüllt/unanwendbar' aufnötigen würden.

Dieses Argument für die Regel vom Ausgeschlossenen Dritten appelliert an menschliche Zwecke und Interessen. Ein anderes scheint nicht verfügbar. Wenn für die von Wahrheit und Falschheit vorausgesetzten Sinnzusammenhänge menschlichen Zwecke und Interessen, schon in Anspruch genommen werden müssen, um die genaue Form unseres Interesses an Wahrheit in unserer Behauptungspraxis verständlich zu machen, dann – das das aus Carruthers gewinnbare Argument gegen Tugendhats 'regulative' Unterordnung der Sinnzusammenhänge unter eine Wahrheitsbeurteilung – beißt sich die Katze in der Schwanz, wenn Wahrheit zur umfassenden und einzigen Dimension normativer Beurteilung von Geltungsansprüchen gemacht wird.

Und nun ist dies die Erklärung für Tugendhats nicht sinnvolle Auffassung: Philosophen haben seit Sokrates das Verstehen Wollen, die reflexive Durchsichtigkeit als Selbstzweck (Wittgenstein), zum obersten, ihr Tun dirigierenden Wert gemacht und stets zu der Auffassung geneigt, das müsste eigentlich Jeder tun, der wirklich vernünftig sein und verstehen, 'wissen', wolle. Diese Auffassung verleitet sie zu der Universalisierung des

Wahrheitsbezugs. Denn, wenn auch der Sinn einer Wahrheitsbeurteilung unterliegt, dann schätzen die Philosophen keinen bloß optionalen Wert hoch, sondern ziehen die eigentliche Konsequenz aller Vernunft. Solange sie nicht einzuräumen bereit sind, auch Menschen mit anderen höchsten Werten könnten vernünftige und gute Menschen sein und sie selbst seien, auch als Philosophen, nichts Besseres und grundsätzlich Überlegenes, sondern eben nur einige unter vielen, vielen anderen, solange neigen sie zu dieser lexikographischen Höchstbewertung der Wahrheit.

Das nicht getan zu haben, ist von Heidegger, bei aller sonst zu übenden Kritik, richtig gewesen. Die praktischen Konsequenzen dessen, die Tugendhat verabscheut und auszuschließen sucht – Heideggers Diskontierung praktischer normativer Beurteilung, seine NS-Affinität etc. –, wären auch auszuschließen, wenn man Verständlichkeit, Begründbarkeit/Vernunft und Moral als Bewertungsdimensionen für Sinn in Anspruch nimmt. Es muss nicht immer nur Wahrheit sein, so arm an Ressourcen ist die Vernunft nicht. Die Erklärung für eine Auffassung wie die Tugendhats ist also, dass er vielleicht nicht sich als individuellen Philosophen, aber jedenfalls die Philosophie als reflexive begriffliche Klärung unseres gesamten Verstehens im Kontext aller unserer kulturellen Aktivitäten zu wichtig nimmt und für ein Interesse hält, das Jeder haben müsste.