

# **Evidenz und Entdecktheit als komplementäre Wahrheitsmodi**

Eine Untersuchung zum Begriff der Wahrheit in der  
Phänomenologie

Inaugural-Dissertation  
Zur Erlangung der Doktorwürde  
Der philosophischen Fakultät  
Der  
Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg

Vorgelegt von  
Daniel Ignacio Michelow Briones  
Aus  
Santiago, Chile

Erstgutachter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Zweitgutachter: Prof. Dr. Peter McLaughlin

Datum: 04.05.2016



Meiner Frau und meinem Sohn,

**Carla Gutierrez Basso**  
**Joaquín Michelow Gutierrez**

In

Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet



## Inhalt

<b>Einführung: Komplementäre Wahrheitsmodi</b>	7
§ 1. Evidenz und Entdecktheit	8
§ 2. Historische Abgrenzung des Problems: Kant und das Ding an Sich	16
§ 3. Die Erscheinung, das Phänomen	18
§ 4. Tugendhats Interpretation der Problemlage	22
§ 5. Gegensätze und Komplemente	28
<b>Erster Teil: Evidenz</b>	30
<b>Kapitel I:</b>	
§ 6. Die Notwendigkeit einer Neubegründung der Wissenschaft	33
§ 7. Die Psychologismuskritik	36
§ 8. Ursprung der phänomenologischen Frage	40
§ 9. Das Problem des Erkennens am Anhang der Beziehung von Wort und Gegenstand	43
§ 10. Beschreibung der Absicht und Struktur der VI. Untersuchung und Arbeitsschema der folgenden Abhandlung	48
§ 11. Akt und Gegenstand	49
§ 12. Dingkonstitution und Wahrheit	51
§ 13. Das Wahrheitsphänomen: Erfüllung und Evidenz	55
§ 14. Qualität: der Grad an Adäquation	57
§ 15. Setzende Akte	61
§ 16. Wahrheit und Evidenz: Über die vier erläuterten Wahrheitsbegriffe der Logischen Untersuchungen	63
§ 17. Der zweite Wahrheitsbegriff	65
§ 18. Dritter und vierter Wahrheitsbegriff	66
§ 19. Einige geschichtliche Überlegungen	69
<b>Kapitel II:</b>	
§ 20. Husserls Entscheidung	72
§ 21. Die natürliche Einstellung und die Wirklichkeit der Welt	74

§ 22. Epoché und eidetische Reduktion	79
§ 23. Noema als Sinn des Bewusstseinsaktes	83
§ 24. Allgemeine Grundlage des Evidenzbegriffes	87
§ 25. Noesis und Noema: Sinn und Satz	87
§ 26. Implizierte Dinglichkeit	91
§ 27. Adäquatheit: adäquate Wahrheit	92
§ 28. Evidenz und Wahrheit	94
§ 29. Der phänomenologische Ansatz Heideggers	97
<b>Zweiter Teil: Entdecktheit (Unverborgenheit)</b>	<b>108</b>
<b>Kapitel III:</b>	
§ 30. Die Notwendigkeit einer Erneuerung der Seinsfrage	111
§ 31. Das Seiende ist im Sein	112
§ 32. Das Sein ist im Seienden (Dasein)	115
§ 33. Dasein und Welt	117
§ 34. Das In-der-Welt-sein oder die Auflösung des Bewusstseins	121
§ 35. Entdecktheit und Welt	124
§ 36. Entdecktheit und Aussagewahrheit	126
§ 37. Entdecken und Erkennen	129
§ 38. Entdecktheit, Ausweisung und Evidenz	131
<b>Kapitel IV:</b>	
§ 39. Die Kehre	134
§ 40. Dezentrierung in der Dezentrierung	138
§ 41. Platons Lehre und das Artikulationsmoment der Wahrheit	141
<b>Schlussbemerkungen</b>	<b>145</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>148</b>

# Einführung

## *Komplementäre Wahrheitsmodi*

Im Gegensatz zu der geläufigen Lektüre<sup>1</sup> der Philosophie Heideggers in Bezug auf die Geschichte des Wahrheitsbegriffs wird in der vorliegenden Arbeit nicht vorausgesetzt, dass die Rückgewinnung des vorsokratischen Charakters der Wahrheit ein *isoliertes* und *spontanes* Geschehnis darstellt. Diese Analyse wird die Interpretation vertreten, dass die Auffassung der Wahrheit als „Entdecktheit“ und später „Unverborgenheit“ seitens Heidegger weder unabhängig von der philosophischen Tradition, die ihm unmittelbar vorausgeht, stattgefunden hat noch als ihre Abschaffung verstanden werden kann.

Dafür muss belegt werden, dass der Begriff der Evidenz in der Phänomenologie Husserls nicht ausschließlich eine abgewandelte Form des traditionellen Wahrheitsbegriffs, nämlich der „Übereinstimmung“, bildet, sondern dass er auf eine bestimmte Weise die Möglichkeit für die Auffassung der Wahrheit als Entdecktheit stets beherbergt. Anders ausgedrückt: Es muss gegen die geläufige These argumentiert werden, dass Entdecktheit ausschließlich auf die ursprüngliche Wahrheitsauffassung der antiken Griechenland „Unverborgenheit“ zurückzuführen ist.

Behauptungen, dass das Heideggersche Projekt isoliert entstanden ist, führen notwendigerweise dazu, sein Konzept der *Überwindung* als Destruktion der Geschichte und Verwerfung der Tradition zu verstehen. Damit wird letztendlich nur der eigene Heideggersche Begriff der Seinsgeschichte ungültig. Dies, weil sein Ziel die einheitliche Auffassung der verschiedenen philosophischen Projekte ist, doch in Bezug auf die ihnen, in jedem Fall zustehenden geschichtlichen Möglichkeiten und nicht darauf, ob sie die jetzigen Erwartungen erfüllen.

Um diese Analyse durchführen zu können, ist an erster Stelle notwendig, zu berücksichtigen, dass die achtsame Beweisführung durch die ausgewählten Texte Husserls und Heideggers, dass der *destruktive* Charakter, den man dem Übergang

---

<sup>1</sup> U.A. Derrida; Carrasco; Von Herrmann.

zwischen Evidenz und Entdecktheit zuschreiben wollte, eine unvollständige Interpretation ausmacht und dass es sich vielmehr um verschiedene doch komplementierende Perspektiven auf dasselbe Phänomen handelt und nicht um Positionen, die sich gegenseitig abschaffen.

An zweiter Stelle, um diese Komplementierung gerecht zu begründen, ist es nötig, den geeigneten Rahmen herzustellen, in dem es möglich sei zu behaupten, dass beide Begriffe *Modi* eines umfassenden Wahrheitsphänomens sind, die zur Geltung auf unterschiedlichen Bereichen kommen und die demnach in einem wechselseitig begründenden Verhältnis stehen.

### *§ 1. Evidenz und Entdecktheit*

Die Stellen, an denen die Philosophien von Edmund Husserl und Martin Heidegger nicht kompatibel zu sein scheinen, sind zahlreich und nicht schwer auszumachen. Auf den ersten Blick erwecken einige sogar den Eindruck, sie stünden derart radikal im Widerspruch zueinander, dass sie eher der Ausdruck von Unstimmigkeiten persönlicher Natur als der Sache ihrer philosophischen Arbeit wären. Einige Aspekte der persönlichen Beziehung beider Denker sind allgemein bekannt und wurden in der Fachliteratur ausreichend diskutiert und analysiert. Es ist durchaus möglich, dass diese Beziehung durch psychologische, politische oder ähnliche Motive auch zu erklären ist. Doch für diese Untersuchung ist es nicht entscheidend, auf welche Weise diese Beziehung dargestellt wird, denn das Persönliche begründet nicht an erster Stelle das Verhältnis, für das beide Namen hauptsächlich stehen. Dass das philosophische Verhältnis, auf das diese Untersuchung fokussiert ist, nicht aus dem Persönlichen zu interpretieren ist, wird in dem Moment klar, in dem es mittels dieser Arbeit zu zeigen gelingt, dass die Entwicklung beider Philosophien ausschließlich auf ihre gemeinsame Sache zurückzuführen ist, d. h. auf die Sache der Phänomenologie. Da hier davon ausgegangen wird, es existiere überhaupt eine gemeinsame Sache, muss sich die erste Frage, auf die sich diese Untersuchung stützt, mit der Art und Weise des oben genannten Widerspruchs auseinandersetzen.

Einige der Stellen, die zu dieser Beschreibung am ehesten passen, sind insbesondere diejenigen, die auf den Wahrheitsbegriff eingehen. Bei ihrer Lektüre stellt sich die Frage, ob das Thema der Wahrheit überhaupt erneut behandelt werden muss, da sich dabei am deutlichsten der vermeintliche Gegensatz dieser Projekte zeigt. Ist die Frage nach der Wahrheit ein weiteres Thema unter vielen, bei denen die Unterschiede zwischen diesen beiden philosophischen Haltungen zur Geltung kommen, wie zum Beispiel auch bei dem Konzept der Wissenschaft? Oder geht es dabei vielmehr um das Wesen der Phänomenologie selbst, d. h. wenn nach der Wahrheit gefragt ist, wird dann das Wesen der Phänomenologie in Frage gestellt? Falls die Analyse des Begriffs der Wahrheit in den Projekten Husserls und Heideggers letztendlich nur dadurch zu Ende zu führen ist, dass gleichzeitig gefragt wird, was die Aufgabe der Phänomenologie ist und welche ihre Möglichkeiten sind, dann heißt es, dass nicht von einer beliebigen, sondern einer zentralen Frage ausgegangen werden kann.

Bereits eine oberflächliche Analyse der Verwendung dieses Begriffs in ihren Werken lässt unausweichlich den Schluss zu, dass darin zwei völlig unterschiedliche Ansichten bezüglich der Absicht und des Ziels der Philosophie aufeinandertreffen. In den Jahren 1900-1901 erläuterte Husserl in seinem Hauptwerk, den „Logischen Untersuchungen“ (ab sofort LU), den Begriff der Wahrheit folgendermaßen

so ist die Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein Sachverhalt und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem. Diese Übereinstimmung wird in der Evidenz erlebt <sup>2</sup>

Ein Vierteljahrhundert später, im Jahr 1927, beschrieb Heidegger in seinem Hauptwerk, „Sein und Zeit“ (ab sofort SZ) die Struktur der Wahrheit wie folgt:

Die Aussage ist wahr bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie „läßt sehen“ (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Unverborgenheit. Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden

---

<sup>2</sup> Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Einführung, Namen- und Sachregister von Elisabeth Ströker. Hamburg 2009. S. 651.

werden als entdeckend-sein. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)<sup>3</sup>

Auf diese Weise dargestellt erscheint die Aufgabe, beide Auffassungen in Einklang zu bringen, aussichtslos. Der Widerspruch, in dem beide Ansichten des Wahrheitsphänomens zu stehen scheinen, zeigt sich bereits auf den ersten Blick so deutlich, dass der Versuch, beide Sichtweisen aufeinander abzustimmen schon im Voraus verworfen werden kann. Heideggers Sprache indiziert zweifellos einen tiefen Bezug auf die Husserlsche Phänomenologie. Dieser Bezug lässt sich in einer ersten Lektüre allerdings ausschließlich negativ interpretieren. Der auffälligste Satz aus der zitierten Stelle Heideggers Werk, „Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung“, wurde für gewöhnlich so ausgelegt, als ob der traditionelle Ansatz in Bezug auf den Wahrheitsbegriff, damit ist auch die Husserlsche Auffassung gemeint, im Voraus ein Hindernis für die eigentliche Frage nach der Wahrheit darstellen würde.

Es ist weder möglich, das Problem dieses Widerspruchs dadurch zu lösen, die „Übereinstimmung“ als *sekundären* Begriff zu behandeln, noch dadurch, zu behaupten, das Wort Wahrheit sei jeweils in unterschiedlichen Rahmen verwendet, um verschiedene Inhalte zu vermitteln, sodass es sich letztendlich bei den zitierten Stellen nicht um ein und dieselbe Sache handelt. Die erste Lösungsmöglichkeit kann schnell verworfen werden, denn Heideggers Kritik am traditionellen Verständnis der Wahrheit beschränkt sich nicht nur auf diese eine Stelle, sondern bildet sowohl in seinem Früh- als auch Spätwerk den Ausgangspunkt seiner Wahrheitsanalysen. Dadurch soll die Auffassung der Wahrheit als Entdecktheit entwickelt werden, denn Heidegger betrachtet die Übereinstimmung hauptsächlich als ein Phänomen, das der Wahrheit inhärent und nicht auszuschalten ist. Diese Behauptung gilt es, an anderer Stelle zu belegen. Mit Blick auf Husserl und in Anlehnung an das Zitat aus den Logischen Untersuchungen kann dieser Wahrheitsbegriff lediglich als „programmatisch“ gerecht behandelt werden, da er im gesamten Werk die Entfaltung der Wahrheitsfrage bestimmt. Mittels der zweiten Lösung wird der Versuch

---

<sup>3</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967. S. 218.

unternommen, jeden gemeinsamen Rahmen zu sprengen, mit der Absicht, dadurch das Wort von seiner gegensätzlichen Verwendung zu befreien. Dieser Versuch ist vergeblich, denn hierbei wird davon ausgegangen, der Rahmen sei der Grund des Widerspruchs. Doch der Widerspruch ist kein äußerer Faktor des Begriffs. Der Widerspruch entspringt aus dem Begriff selbst, d.h. aus seinen eigenen Möglichkeiten. Der Rahmen bestimmt nur, welche von diesen Möglichkeiten sichtbar werden. Demzufolge ist die eigentliche Frage dieser Analyse vielmehr, wie es überhaupt möglich ist, dass der Begriff gegensätzliche Möglichkeiten beinhaltet.

Die dargelegten Lösungen für die Beseitigung des Widerspruchs erweisen sich bald als untauglich, hauptsächlich aus dem Grund, weil hier nicht die Beseitigung eines rein sprachlichen Problems im Vordergrund steht, sondern das Ziel die Überwindung einer Krise ist, die im Zentrum beider philosophischen Projekte entsteht. Insofern darf die vorliegende Untersuchung dieses Problem nicht ignorieren und muss eine Lösung in der Struktur dieses Widerspruchs suchen.

Es ist zu beachten, dass die Heideggersche Charakterisierung der traditionellen Struktur der Wahrheit im Zitat als die „Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)“ nur teilweise das Husserlsche Projekt beschreibt und deckt. In Husserls Phänomenologie geht es nämlich, wie im weiteren Verlauf aufgezeigt wird, nie um eine bloße Angleichung. Falls dieser Versuch erfolgt und diese Analyse ausreichend darstellt, wie Husserls Projekt die Struktur der Angleichung sprengt, müsste folglich hier Heideggers Aussage neu interpretiert werden, vor allem in Bezug darauf, inwieweit die Heideggersche Entdecktheit unabhängig von Husserls Projekt entstanden ist und auf welche Weise beide Projekte miteinander verbunden sind.

Heidegger will im § 44. Von SZ über die Wahrheit die gesamte philosophische Tradition bezüglich der Wahrheitsfrage auf die Aristotelische „homoiosis“ gründen. Aristoteles sollte in der folgenden Formulierung die Wahrheit in den Bezug auf homoiosis unauflösbar erbracht haben: „παθήματα τῆς φύξεως τῶν πραγμάτων ὁμιώματα“<sup>4</sup>. Heideggers Übersetzung lautet: „die ‚Erlebnisse‘ der

---

<sup>4</sup> Aristoteles: Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck, Organon Bd. 2. Meiner, Hamburg 1998. 16 a 6.

Seele, die νοήματα („Vorstellungen“), sind Angleichungen an die Dinge“<sup>5</sup>. Es scheint so zu sein, dass sich die Wahrheit seitdem dieser Bezug hergestellt wurde, als Angleichung nicht mehr wesentlich geändert hätte. Es würde sich so in einer Geschichte der Wahrheitsbestimmung bloß um die äußerliche Modifizierung der gemeinten Angleichungsstruktur eines Seienden zu einem anderen handeln.

Dass es in Bezug auf die Geschichte des Verständnisses der Wahrheit bloß um die „Abänderung“<sup>6</sup> ihres Begriffs und nicht um eine „Verwandlung und Gründung“<sup>7</sup> ihres Wesens ginge, heißt für Heidegger, dass, obwohl die Beziehungsglieder in einem Wandel sind, in dem die Funktion und Vorrang jener Glieder ständig variiert, sich die Beziehung selbst nicht ändert. Aus diesem Blickwinkel betrachtet sei es nicht wichtig, ob Wahrheit als τὸ ὁμοίον zwischen den παθήματα mit den πραγμάτων (Aristoteles), *adequatio intellectus et rei*<sup>8</sup> (Thomas v. Aquin) oder als die Übereinstimmung von Urteil und Gegenstand im Rahmen der „kopernikanischen Wende“ (Kant) verstanden wird, denn die Angleichungsstruktur bleibt im Grunde genommen stets implizit. „Ist es Zufall, daß dieses Problem seit mehr denn zwei Jahrtausenden nicht von der Stelle kommt?“<sup>9</sup> fragt Heidegger, denn er betrachtet die Situation als festgefahren. In der Heideggerschen Auffassung der Wesensgründung scheint der Prozess selbst, der jene Gründung letztendlich gewährt, nicht miteinbezogen zu sein. Der Wandel der Beziehungsglieder, die Heidegger nur als Begriffsabänderung betrachtet, und die Wesensverwandlung der Beziehung, zum Beispiel bei Plato von ἀλήθεια im Sinne von Unverborgenheit zur Richtigkeit<sup>10</sup>, dürfen aufgrund der Gefahr, das Phänomen der Wahrheit in seiner Gesamtheit völlig aus dem Blick zu verlieren, nicht als zwei getrennte Tatsachen betrachtet werden.

Das, was hier als Bestimmtheit der Beziehung gekennzeichnet ist, stellt bezüglich dieser Analyse den begrenzten Möglichkeitsrahmen für den Wandel der Beziehungsglieder dar. Dies bedeutet demzufolge, dass der Wandel der Seienden, die diese Beziehung herstellen, ihre begrenzten Möglichkeiten ausschöpfen kann,

---

<sup>5</sup> Heidegger: SZ. S. 214.

<sup>6</sup> Heidegger: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Frankfurt a. M. 1989. S. 338.

<sup>7</sup> Ebd. S. 342.

<sup>8</sup> Von Aquin, Thomas: Summa Theologiae. Stuttgart-Bad Canstatt 1980. 007 ST1 qu21 ar2/ S. 220: „Respondeo dicendum quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei“.

<sup>9</sup> Heidegger: SZ. S. 217.

<sup>10</sup> Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt a. M. 1967.

womit erst eine neue Weise von ihr zur Geltung kommen könnte. Heidegger mag zu Recht der Ansicht sein, dass die Struktur der Wahrheit sich nicht vollkommen verwandelt hat. Dies bedeutet jedoch längst nicht, dass diese Verwandlung nicht schon im Gange wäre. In Bezug auf die vorliegende Untersuchung muss hier davon ausgegangen werden, dass der geschilderte Wandel in der Struktur der Wahrheit derart weit fortgeschritten war, dass erst anhand dieser Entwicklung die Wahrheit als Entdecktheit für Heidegger sichtbar werden konnte.

Die Feststellung in SZ, das Problem sei festgefahren, steht direkt mit Heideggers Bedenken in Zusammenhang, dass der Wandel der Beziehungsglieder nicht ausreiche, um die „Überwindung“ des Möglichkeitsrahmens zu erzielen und dass diese Situation als *Ewigkeit der Wahrheit* interpretiert sei<sup>11</sup>, sodass eine Entfernung von dieser „Stelle“ unmöglich sei. An dieser Stelle – so Heidegger – bleibt das Fundament jener Beziehung impliziert bzw. es wird nicht in Frage gestellt und damit bleibt die grundlegende und ursprünglichste Bestimmtheit, bzw. *Seinsweise* der Wahrheit verdeckt.

Die Frage, die sich in SZ stellt, um den Möglichkeitsrahmen der Übereinstimmung zu sprengen, ist die nach der vorausgesetzten Spaltung zwischen den Seienden dieser Beziehung. Heidegger bezeichnet dieses ontologische Problem als die „Trennung des Realen und Idealen“:

Liegt die Verkehrung der Frage schon im Ansatz, in der ontologisch ungeklärten Trennung? Und ist mit Rücksicht auf das „wirkliche“ Urteilen des Geurteilten die Trennung von realem Vollzug und idealem Gehalt überhaupt unberechtigt? Wird die Wirklichkeit des Erkennens und Urteilens nicht in zwei Seinsweisen und „Schichten“ auseinandergebrochen, deren Zusammenstückung die Seinsart des Erkennens nie trifft? Hat der Psychologismus darin nicht recht, daß er sich gegen diese Trennung sperrt, wenngleich er selbst die Seinsart des Denkens des Gedachten ontologisch weder aufklärt, noch auch nur als Problem kennt?<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Heidegger: Beiträge zur Philosophie. S. 342.

<sup>12</sup> Heidegger: SZ. S. 217.

Die Frage nach der Trennung ist die Frage nach dem Fundament dieser Beziehung und demzufolge nach dem Möglichkeitsrahmen, der den Wandel der Beziehungsglieder bestimmt. Die grundlegende Trennung in der Struktur der Wahrheit als das „Auseinanderbrechen“ von zwei „Schichten“ bestimmt die Beziehungsglieder in ihren eigenen Funktionen und zwar auf unterschiedliche Weise. Der Mensch als das Seiende, das die Beziehung trägt, wird als eine geschlossene Einheit charakterisiert, als ein Seiendes, das nach draußen gelangen muss, auf die „Seite“ des umweltlichen Seienden, das sich selbst umgibt, um die Beziehung herzustellen. Das umgebende Seiende wird von dem Menschen, durch dieses „nach draußen gelangen“<sup>13</sup> erreicht. Deswegen wird es in seinen Möglichkeiten primär als *Gegenstand* aufgefasst, d. h. als das Ganze, was außerhalb der geschlossenen Einheit bleibt. Somit wird die Beziehung als eine einseitige menschliche Angelegenheit bestimmt. Wahrheit wird demnach als der Prozess, wie der Mensch zu den Gegenständen gelangt, verstanden und von nun an wird der gesamte Wandel der Glieder der Beziehung als die Suche nach der Art und Weise, die Trennung zu beseitigen, bestimmt. Doch die Trennung selbst wird nicht in Frage gestellt.

Die erwähnte Trennung der Beziehungsglieder macht eine Angleichung notwendig. Denn nur, was verschieden ist, erfordert angeglichen zu werden. Heidegger kommt letzten Endes auf den Gedanken, dass dieses „Beziehungsganze“ ausschließlich als grundlos behandelt werden kann. Damit ist gemeint, dass alle Versuche zur Beseitigung dieser Trennung bisher nur dazu geführt haben, dass das eigentliche Problem verborgen blieb. Das allgemeine Problem der Trennung wird in SZ als das Problem des „ontologischen Charakters“<sup>14</sup> bezeichnet. Damit ist die Schwierigkeit gemeint, die sich ergibt, um den Wesenscharakter der Wahrheit als Verknüpfung unterschiedlicher ontologischen Bereiche zu fixieren. Mithilfe des Begriffes des „ontologischen Charakters“ der Wahrheit soll aufgezeigt werden, inwieweit die Glieder dieser Beziehung voneinander getrennt sind. Es handelt sich bei dieser Trennung aus der Perspektive des ontologischen bzw. fundamental ontologischen Fragens darum, dass die Übereinstimmung nicht imstande ist, das Faktische oder mit Husserls Worten die Sachen selbst in die Wahrheitsbeziehung

---

<sup>13</sup> Ebd. S. 62.

<sup>14</sup> Ebd. S. 215.

miteinzubeziehen. Die Wahrheit als Übereinstimmung hat unvermeidlich eine Spaltung in der Seinsweise der Beziehungsglieder zur Folge, denn ihre Struktur verhindert im Voraus das Auftreten der Sache selbst und kann nur mit „Erlebnissen der Seele“ umgehen. Durch die Trennung der Seinsweisen scheint die Analyse der Wahrheit in eine Sackgasse geraten zu sein.

Wahr ist nach der allgemeinen Meinung die Erkenntnis. Erkenntnis aber ist Urteilen. Am Urteil muß unterschieden werden: das Urteilen als realer psychischer Vorgang und das Geurteilte als idealer Gehalt. Von diesem wird gesagt, es sei „wahr“. Der reale psychische Vorgang dagegen ist vorhanden oder nicht. Der ideale Urteilsgehalt steht demnach in der Übereinstimmungsbeziehung. Diese betrifft sonach einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, worüber geurteilt wird. Ist das Übereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal oder keines von beiden? Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden? Sie besteht doch und besteht in faktischen Urteilen nicht nur zwischen Urteilsgehalt und realem Objekt, sondern zugleich zwischen idealem Gehalt und realem Urteilsvollzug<sup>15</sup>.

Die Problematik des ontologischen Charakters erfordert eine Untersuchung der Wahrheit als die Beziehung zweier geschlossener Seienden und die Möglichkeit zur Verbindung zweier unterschiedlicher Seinsweisen. Bei dieser Untersuchung kommt zwingend die Frage auf, wie es möglich ist, dass zwischen zwei dem Anschein nach unterschiedlichen Bereichen des Seienden, die getrennt voneinander zu betrachten sind, eine Beziehung hergestellt wurde. Falls diese Beziehung tatsächlich besteht, ist zu fragen: Welches der beiden Glieder bestimmt den Rahmen für die Angleichung und auf welches Glied der Beziehung ist die Seinsweise der Wahrheit zurückzuführen? Deshalb weist Heidegger darauf hin, dass zur Übereinstimmung „so etwas wie ein Hinblick auf“ strukturmäßig gehören muss<sup>16</sup>. In Hinblick worauf gleichen sich nun die Beziehungsglieder? Die wesentliche Frage im Hinblick auf die Problematik des ontologischen Charakters

---

<sup>15</sup> Ebd. S. 216.

<sup>16</sup> Ebd. S. 216.

der Wahrheitsbeziehung ist jedoch, worin genau diese Spaltung im Seienden besteht.

## *§ 2. Historische Abgrenzung des Problems: Kant und das Ding an sich*

Der Versuch zur Überwindung dieser Trennung durch die Lösung des Problems des Nach- „draußen“-Gelangens ist der zentrale Antrieb für die traditionelle Untersuchung der Wahrheit. Die Kantische Philosophie und die durch sie bewirkte Änderung der Denkweise, die sogenannte „kopernikanische Wende“, erwägt als einzig mögliche Lösung für die Trennung die Verlagerung der gesamten Problematik in die Sphäre der Erkenntnis. Kants Beschreibung der Beziehung ist eindeutig und lässt wenig Raum für weitere Interpretationen: „Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird“<sup>17</sup>. Wahrheit, d. h. Übereinstimmung, ist für Kant der Bezug zwischen Urteil und Gedachtem. Kant ist der Ansicht, dass die einzige Art und Weise zur unwiderruflichen Aufhebung der Trennung, jene sei, „dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“<sup>18</sup>, sodass das Problem des Faktischen –zumindest kategorial gesehen– endgültig ausgeschlossen wird.

Urteilend beziehen wir uns auf Gegenstände. Diese bezeichnet Kant als Erscheinungen. Erscheinung ist die Beziehung auf den Gegenstand, durch die diese in die Sphäre des Subjekts, in die Erkenntnis gerückt werden. Denn Erscheinungen sind „der wahrgenommene Gegenstand als der in der Wahrnehmung begegnende“<sup>19</sup>. Allein durch diese Beziehung auf den Gegenstand, so Kant, ist es uns möglich, „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori [zu] erkennen, was wir selbst in sie legen“<sup>20</sup>. Dies heißt längst nicht, dass die Philosophie Kants derart die Wirklichkeit des Gegenstands verleugnet, sondern er möchte feststellen, dass das, was unter dem Titel „das Wirkliche“ zusammengefasst ist, nur in der Erkenntnis stattfinden kann.

---

<sup>17</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1998. S. 405.

<sup>18</sup> Ebd. S. 21.

<sup>19</sup> Heidegger: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a. M. 1995. S. 98.

<sup>20</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 22.

Kant leugnet dadurch nicht die Wirklichkeit des Gegenstands, denn Erscheinung darf hier nicht als sein bloßes Bild oder im Sinne vom Schein verstanden werden. Was hier vielmehr bestritten wird, ist die Unabhängigkeit des Wirklichen von der Erkenntnis, letztendlich von der Erfahrung. Nichtsdestoweniger erkennt Kant ein anderes Verhältnis zum Gegenstand, das in den Prolegomena „Ding an sich“ genannt wird, d. h. ein Ding außerhalb der Sphäre des Subjekts. Die Revolution der von Kant angestrebten Denkart versucht klar zu stellen, dass das Ding an sich für uns nicht zugänglich ist, dass dem Subjekt als das *Wirklichste* ausschließlich die Erscheinungen zustehen. Die Sperrung des Dings an sich für das Subjekt ist nicht die Negation dessen, was außerhalb des Subjekts geschieht, sondern vielmehr „die Negation, der für uns als endliche Wesen nicht möglichen absoluten, d. h. zugleich herstellenden Anschauung des Gegenstandes“<sup>21</sup>.

Kant ist der Auffassung, das Problem der Trennung dadurch gelöst zu haben, dass die Erscheinung als das einzig mögliche Verhältnis des Subjekts zum Gegenstand aufgefasst wird und das „Ding an sich“ außerhalb seiner Möglichkeiten festgestellt wird. Auf diese Weise sei es nicht mehr notwendig, die Spaltung zwischen den Seinsweisen von Subjekt und Gegenstand zu überbrücken, denn diese Beziehung würde sich dann ausschließlich „im“ Subjekt abspielen. Obwohl Kant die Trennung nicht überwindet, gelingt es ihm, das Grundproblem der Übereinstimmung auf Kosten der Radikalisierung der Spaltung zwischen den Beziehungsgliedern durch die Sperrung des „Dings an sich“ und die völlige Schließung des Subjekts vorläufig auszublenden. Zwar erreicht er keine Überwindung der Trennung, aber verschärft sie, indem das Subjekt in seiner Philosophie ontologisch „isoliert“ wird.

Wir begegnen dem Gegenstand als Erscheinung, aber der Gegenstand begegnet uns nie als er selbst. Der Gegenstand ist somit in keiner Weise als Mitgründer seiner Beziehung mit dem Subjekt aufzufassen. Diese Beziehung ist ausschließlich als menschliches Eigentum und menschliche Fähigkeit zu charakterisieren. Erscheinungen finden für Kant nur im Umkreis des Subjekts statt. Die sind ein Verhältnis vom Subjekt zum Gegenstand, sodass behauptet werden kann, dass das, was mit dem Wort Wahrheit bezeichnet wird, letztendlich keinen Bezug vom Subjekt zur Welt darstellt, sondern hauptsächlich vom Subjekt zu sich selbst und

---

<sup>21</sup> Heidegger: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft. S. 100.

nur sekundär zu dem ihm umgebenden Gegenstand. Wird der Begriff Wahrheit im Zusammenhang mit der kopernikanischen Wende verwendet, handelt es sich nicht um die Sachen selbst und wie sie sich geben, sondern darum, wie das geschlossene Subjekt sich selbst im Gegenstand wiedererkennt.

Kant geht das Problem der Trennung des Idealen und Realen hauptsächlich auf eine *begrifflich-kategoriale* Weise an. Sein philosophisches Programm betont und thematisiert nicht die Möglichkeiten des Subjekts, um nach „draußen“ zu gelangen, sondern eher die der Autonomie seiner Erkenntnis. Die Problematik der Spaltung der ontologischen Bereiche wird dabei verschoben. Die Phänomenologie Husserls betrachtet diese Lösung als unzulässig und behauptet, dass jeder Versuch, der sich nicht auf die Sachen selbst konzentriert, die Unvollständigkeit der Philosophie und ihre Unwissenschaftlichkeit aufrechterhalte.

### *§ 3. Die Erscheinung, das Phänomen*

Entgegen der Tradition greift Husserl den begegnenden Charakter des Seienden erneut auf. Das Seiende als Gegenstand ist in der Übereinstimmung kein Begegnendes; weder in der Form der Husserlschen Phänomenologie als ein Sichgebendes, noch in der Form der Heideggerschen Fundamentalontologie als ein Sichzeigendes. Dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass beide Projekte über einen gemeinsamen Ansatz verfügen. Sie werden auf unterschiedliche Weise und mit verschiedenen Auswirkungen von derselben Entdeckung angetrieben. Die Phänomenologie ist wortwörtlich die Lehre der Erscheinungen. Ihre größte Entdeckung liegt darin, diese Erscheinung nicht mehr in dem Sinne und aus der Perspektive des Unterschieds zu einem originären, nicht kategorialen Ding oder sogar als „bloße Erscheinungen“ zu begreifen, d. h. als irreführenden Schein, der die Realität des Seienden durch ihre ständige Veränderung zu vertuschen und zu verdrehen sucht. Im Gegenteil: Diese Erscheinungen sind für die Phänomenologie das Einzige, was sich im veränderbaren Seienden greifbar untersuchen lässt.

Die Charakterisierung des Gegenstandes als das Sichgebende in den LU indiziert an erster Stelle, dass die Voraussetzung, auf die sich die Wahrheit als Angleichung in der Tradition stützt zumindest teilweise hinfällig geworden ist, denn die Trennung,

auf der die Übereinstimmung gegründet wurde, konstituiert sich hauptsächlich durch Einseitigkeit. Das Sichgebende Husserls beschreibt die Begegnung der Sache selbst im Bewusstsein. Damit ist zumindest ansatzweise eine andere Art der Beziehung sichtbar geworden. Wie ist jedoch dieser Wandel zustande gekommen?

Im oben zitierten Paragrafen der LU wird erkenntlich, dass die Definition der Wahrheit als „die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem“ dann im Rahmen dieser Untersuchung eine merkwürdige Abweichung von der traditionellen Angleichungsstruktur aufweist, in der ausschließlich eine einseitige Aktivität des Bewusstseins verstanden wird.

Es geht bei Husserl im Prinzip klar um Wahrheit als angleichende Übereinstimmung, doch dabei kommen nicht länger absolute Gegenstände zum Tragen, zu denen wir einseitig hinüber verlagern müssen, sondern jetzt handelt es sich um „Gegebenes als solches“. Das Gegebene – und darin besteht die Abweichung und Doppeldeutigkeit jener Auffassung – begegnet durch seine Erscheinung in der Wahrheitsbeziehung seinerseits auch dem Subjekt. Das Umweltliche Seiende ist derart gedacht nicht länger bloßer *Gegen-stand*, sondern als Mitgründer des Bezugs *Sich-geben*. Er gibt sich dem Subjekt und wird erst dann demensprechen erlebt. Jenes sich Geben ist keine Bestimmung des Bewusstseins, bzw. keine Art und Weise wie das Subjekt das Seiende darstellt, denn „das Erlebnis schattet sich nicht ab“<sup>22</sup>, sondern der Gegenstand selbst. Er tritt in einer oder anderer Gegebenheitsweise, „die in ihrer wesenhaften Unterschiedenheit in alle Vergegenwärtigungsmodifikationen der Wahrnehmung, in die parallelen Erinnerungsanschauungen und Phantasieanschauungen mutatis mutandis übergeht. Das Ding nehmen wir dadurch wahr, daß es sich ‚abschattet‘ nach allen gegebenenfalls ‚wirklich‘ und eigentlich in die Wahrnehmung ‚fallenden‘ Bestimmtheiten“<sup>23</sup>. Damit sollte die Grundstruktur der Angleichung als subjektives Eigentum zum ersten Mal ins Wanken gebracht werden. Husserl ahnt schon in den Prolegomena zur Reinen Logik der LU, dass die Übereinstimmung nicht genügt, um die innere Dynamik des Wahrheitsphänomens zu decken, bzw. um Wissen zu erwerben und deshalb auch nicht um die Wissenschaft zu begründen:

---

<sup>22</sup> Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hamburg 2002. S. 88.

<sup>23</sup> Ebd.

Im Wissen aber besitzen wir die Wahrheit. Im aktuellen Wissen, worauf wir uns letztlich zurückgeführt sehen, besitzen wir sie als Objekt eines richtigen Urteils. Aber dies allein reicht nicht aus; denn nicht jedes richtige Urteil, jede mit der Wahrheit übereinstimmende Setzung oder Verwerfung eines Sachverhalts ist ein Wissen vom Sein oder Nichtsein dieses Sachverhalts.<sup>24</sup>

Die Beziehungsglieder scheinen sich bei Husserl derart gewandelt zu haben, dass die Voraussetzungen für den traditionellen Wahrheitsbegriff nicht mehr erfüllt werden können. In diesem Sinne scheint, dass die Frage nach der Wahrheit in der Phänomenologie neue Analysenmöglichkeiten eröffnet.

Dies lässt die Erwägung zu, dass es sich bei dem Wahrheitsbegriff in der Phänomenologie Husserls nicht länger um eine weitere abgeänderte Form des traditionellen Verständnisses der Wahrheit, nämlich der Angleichung, handelt, sondern um eine andere Art und Weise der Beziehung. Grundet vielleicht nicht die Husserlsche Phänomenologie auf der Idee der Erscheinung und kann diese wiederum als Phänomen verstanden werden, womit dann ein Begegnendes gemeint ist und demzufolge die Übereinstimmung als Grund des Wahrheitsphänomens in der Phänomenologie verworfen werden sollte? Ist das Auftreten des begegnenden Phänomens ausreichend, um die Angleichungsstruktur zu beseitigen oder erfordert das „Gemeinte“ eben nicht genau das, was Heidegger als das Hauptmerkmal der Übereinstimmung erkannt hat, nämlich ein Außersichgelangen des geschlossen aufgefassten Menschen? Die Antwort auf diese Fragen scheint eine Auffassungsänderung des Wahrheitsbegriffs der Phänomenologie notwendig zu machen. Die hier durchgeführte kurze Analyse erweckt den Eindruck, dass der Ausgangspunkt zum Umgang mit Husserls Wahrheitsbegriff die Erkenntnis ist, dass er einen zweifachen Ursprung hat. Um die wesenhafte Ergänzung zwischen Evidenz und Entdecktheit schildern zu können, ist es in dieser Untersuchung essenziell, dass zunächst eine vollständige Beschreibung der erwähnten Doppeldeutigkeit im Evidenzbegriff erfolgt.

Bei dem Übergang von Evidenz zu Entdecktheit würde es sich folglich um ein dazwischenliegendes Moment des Wandels der Wesensmöglichkeiten der

---

<sup>24</sup> Husserl: LU. S. 28.

Wahrheit handeln, in dem die vorherigen Möglichkeiten noch offen sind, sodass die Wahrheit auf diese immer noch bezogen bleibt. Die von der Tradition überlieferten Möglichkeiten bleiben in der Husserlschen Auffassung weiterhin zugänglich, doch sie erschöpfen sich bei der Übernahme Heideggers. Durch die Aufzehrung der Wesensmöglichkeiten können notwendigerweise andere bis zu dem Moment verschlossene oder vergessene Möglichkeiten entdeckt und die Wahrheit aus neuen Perspektiven betrachtet werden.

Wenn Heidegger behauptet, die Wahrheit habe gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung, meint er nicht, dass eine solche Auffassung der Wahrheit schon immer falsch gewesen ist, sondern dass jene spezifische Auffassung für seine eigene Philosophie nicht länger als Hauptmerkmal des Wahrheitsphänomens gelten kann, denn eine solche Wahrheitsauffassung von einer ursprünglicheren und umfangreicheren Wahrheit, die sich bei der Frage nach dem Sinn von Sein gezeigt hat, notwendigerweise abzuleiten ist. In der Phänomenologie Heideggers wurde vielleicht deswegen nicht genug betont, dass die Möglichkeit für sein eigenes Projekt eben in der Krise des Husserlschen Wahrheitsbegriffs liegt. Seine Analyse indiziert eher, z.B. in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wie sein eigenes philosophisches Projekt fähig ist, Husserls Philosophie aus neuen Perspektiven zu beleuchten. Diese Analyserichtung wurde in der Fachliteratur untersucht als der Prozess, in dem das Phänomenale aus seiner Selbstverständlichkeit herausgeholt wird. Dabei wird beschrieben, wie Heidegger es für erforderlich hält, nach der Möglichkeit selbst des Begegnens zu fragen. Denn er ist der Meinung, dass der Mensch schon im Voraus auf eine bestimmte Weise konstituiert sein muss, damit er sich erst begegnen lässt. Heidegger charakterisiert diese Möglichkeit als die Offenheit des menschlichen Lebens und betrachtet ab diesem Moment diese Offenheit als den eigentlichen Grund des Phänomenalen. Es wurde jedoch bei Heidegger nicht untersucht, wie die von ihm entdeckte Dimension der Wahrheit ausschließlich aus dem Husserlschen Projekt, in dem die Wahrheit als Übereinstimmung auf seine Wesensgrenze stieß, erst sichtbar werden kann. Damit ist gemeint, wie das Phänomenale, im Sinne des Begegnens, zum ersten Mal dazu führt, dass die Offenheit sichtbar wird, d.h. wie das intentionale Bewusstsein bei Husserl vorbereitend für jedes Verständnis des Offenen ist.

Nach dieser kurzen Analyse ist noch als Leitfaden für die Frage dieser Untersuchung Folgendes zu beachten. Die zwei größten Projekte der Phänomenologie sind die Fundierung der Maxime, dass das Bewusstsein intendieren kann, weil ihm sich stets etwas gibt und die von Heidegger durchgeführte Fundierung des Erscheinens. Dies bedeutet, dass es kein „Sichzeigen“ geben kann, ohne dass der Mensch schon im Voraus durch Offenheit konstituiert ist. Die Frage nach der Wahrheit ist diejenige, die diesen zwei Projekten ihre Einheit gewährt, denn sie ist in der Phänomenologie sowohl als Evidenz als auch als Entdecktheit der Grund des Phänomenalen. Für diese Untersuchung ist es demzufolge notwendig, die Unterschiede beider Begriffe zu beschreiben, mit der Absicht, das Gemeinsame aufzudecken, d. h. das, was ermöglicht, über eine Ergänzung zu reden.

#### *§ 4. Tugendhats Interpretation der Problemlage*

Es ist unmöglich, bezüglich der Wahrheitsfrage in der Phänomenologie das Werk von Ernst Tugendhat „Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger“<sup>25</sup> nicht zu berücksichtigen. Im Besonderen gilt dies für seine Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff, in dem laut Tugendhat die Wende von der Übereinstimmung (Adäquation) zur Entdecktheit die notwendige „kritische Verantwortlichkeit“, die das Urteil mit sich bringen sollte, ausschalten würde. Schon in den ersten Zeilen der Einleitung seines Werkes konstatiert Tugendhat, dass es notwendig sei, „das menschliche Leben im ganzen auf Wahrheit aufzurichten“<sup>26</sup>. Diese Aufrichtung sei allerdings nicht an sich ausreichend, weswegen er auch behauptet: „bei Heidegger hingegen, der das menschliche Dasein viel umfassender ansetzt, wird dieses zwar immer noch im ganzen auf Wahrheit orientiert, aber der Wahrheitsbezug nicht mehr als kritische Verantwortlichkeit verstanden“<sup>27</sup>.

Es scheint so zu sein, dass während Husserls Phänomenologie sich in die Richtung der vollen Verantwortlichkeit entwickelt hat, sich Heideggers Spätdenken durch „die radikale Abkehr von der Philosophie der ‚Subjektivität‘ als welche [er] seine

---

<sup>25</sup> Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1970.

<sup>26</sup> Ebd. S. 1.

<sup>27</sup> Ebd. S. 6.

Kehre versteht, [...] auf Kosten des Wahrheitsbezuges und der Verantwortlichkeit“<sup>28</sup> entwickelt hat. Damit will Tugendhat sagen, dass die Philosophie Heideggers nach der genannten Kehre die Wahrheit als ein vom Menschen gelöstes Phänomen auffasst; ein bloß *sich aus dem Weg machen*, damit das Seiende ungestört erscheinen kann. Insofern wäre eine Art von Bezugslosigkeit und urteillosem Aussagen gemeint.

Der Nachklang, den zu seiner Zeit Tugendhats Kritik erzeugte, hat weniger mit der Tatsache zu tun, dass die Philosophie Heideggers die Aufgabe, eine Ethik ausdrücklich aufzubauen, nicht als eigene übernahm, denn diese Kritik ist zweifellos an anderen philosophischen Projekten ebenfalls zu üben. Dies hat eher damit zu tun, dass Tugendhat überzeugt war, Heideggers Denken verhindere jede Möglichkeit für die Entwicklung des ethischen Fragens überhaupt, denn die Entdecktheit in ihrer Struktur, d.h. ontologisch betrachtet, würde die Fähigkeit der Evaluation ausschließen.

Eine genauere Interpretation dieser Evaluationslosigkeit wagt Christoph Martel in seinem Werk *Heideggers Wahrheiten*<sup>29</sup> und sagt gegen die These, dass Heidegger den spezifischen Charakter der Wahrheit übersprungen hätte: „darunter versteht Tugendhat den relationalen Charakter der Wahrheitsprädikate, deren Zuschreibung sich an etwas entscheidet, das von unseren Meinungen und Einstellungen unabhängig ist – also die realistische Intuition“ und weiter „Doch Tugendhat verfehlt den Sinn von Heideggers Analyse. Dessen Betonung des Selbstzeigens darf nicht als Abkehr von einem relationalen Wahrheitsbegriff missverstanden werden. Heidegger will keineswegs den Wahrmacher aus der Wahrheitsbeziehung schreiben, sondern ihn gerade richtig, nämlich im Sinne unserer realistischen Intuition verstehen“<sup>30</sup>. Derart beschrieben, sei der Wahrheitsbegriff bei Heidegger, wenn man ihn wie Tugendhat versteht, keine *Aktivität* mehr, sondern *pure* Entdecktheit und demzufolge sollte die Instanz, in der das menschliche Leben eine Haltung gegenüber der Wahrheit einnimmt, plötzlich unmöglich werden. Der Bezug auf Wahrheit wäre dann ausschließlich

---

<sup>28</sup> Ebd. S. 386.

<sup>29</sup> Martel, Christoph: *Heideggers Wahrheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin 2008.

<sup>30</sup> Ebd. S. 137.

durch ein nicht bewertendes Entdecken bestimmt. Tugendhat, so Martel, „glaubt, [damit] verlören die Wahrheitsprädikate ihren konstitutiven Sinn für die Korrektur und Evaluation von Meinungen und Einstellungen“<sup>31</sup>. Ohne Evaluation und Korrektur wäre das menschliche Leben davon entbunden, ein Kriterium für den Bezug zwischen Meinendem und Gemeintem zu übernehmen.

Obwohl die Hauptthese Martels, dass Tugendhats Analyse nicht vollständig Heideggers Auffassung der Wahrheit deckt, denn wie er bemerkte, „dessen Betonung des Selbstzeigens darf nicht als Abkehr von einem relationalen Wahrheitsbegriff missverstanden werden“<sup>32</sup>, von der vorliegenden Untersuchung für richtig gehalten wird, ist es notwendig, einige Anmerkungen über ihre Reichweite zu machen. Wenngleich Martels Interpretation allgemein korrekt ist, ist es schwierig, zusammen mit ihm zu behaupten, dass Tugendhats Werk mit der folgenden Aussage abgetan werden kann: „Überspitzt gesagt, wahr wäre dann immer das, was wir für wahr hielten“<sup>33</sup>. Tugendhat glaubt eigentlich nicht, dass der Wahrheitsbegriff in der Philosophie Heideggers als ein subjektives Phänomen zu beschreiben sei, bei dem jedem die Entscheidung überlassen wäre, was wahr oder falsch sei, d.h. bei dem das Subjekt als Maßstab der Wahrheit fungiere. Im Gegenteil versteht Tugendhat das Phänomen der Entdecktheit, und das ist der Grund seiner Kritik, als völlig vom Subjekt entbunden, womit jeder Maßstab überhaupt verloren gehen würde. Die Entdecktheit würde dann in dieser Interpretation keinen Raum für eine subjektive Haltung gegenüber der Erscheinung des Seienden erlauben. Anders ausgedrückt, Tugendhats These schlägt gar nicht vor, dass wahr oder falsch bei der Entdecktheit zu bloß subjektiven Möglichkeiten geführt hätte. Es geht darum, dass Heideggers Wahrheitsbegriff den Raum, in dem das Kriterium, mit dem die Erscheinung des Seienden beurteilt wird, überflüssig gemacht hätte. Es würde also kein Moment geben, in dem dasjenige, was uns als wahr oder falsch erscheint, evaluiert wird, weil die Erscheinung selbst schon in gewisser Weise die Entdecktheit des Seienden, bzw. seine Wahrheit bestätigen würde. Der Heideggersche

---

<sup>31</sup> Ebd. S. 137.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd. S. 138.

Wahrheitsbegriff, so wie Tugendhat ihn erläutern will, würde dann eine Charakterisierung vom Menschen als *passiver Zeuge der Wahrheit* mit sich bringen.

Obwohl es richtig ist, zu behaupten, dass die kritische Verantwortlichkeit bei Heidegger nicht zum Thema gemacht wird, ist die Idee, dass in seiner Philosophie eine Instanz der Evaluation völlig abwesend wäre oder sogar, dass Heidegger aktiv dagegen vorgehen würde, sicherlich unzutreffend. Es sollte hier erstens gesagt werden, dass Heideggers Frage nach der Wahrheit tiefer als Tugendhats Analyse angesetzt ist. Während SZ diese Frage ausschließlich auf phänomenologische und fundamental ontologische Weise stellt, ist Tugendhats Ansatz zum größten Teil logisch und erkenntnistheoretisch fokussiert. Deshalb hat Tugendhat recht, wenn er behauptet, bei Heidegger wird keine *ausdrücklich evaluative Untersuchung des Bezuges* zwischen Subjekt und Objekt, bzw. der Richtigkeit oder Falschheit des Bezuges durchgeführt. Doch er ist im Unrecht, wenn er glaubt, dieses sei ein Mangel, denn Heideggers Fragestellung strebt eben danach, die ursprüngliche Bedingungsmöglichkeit der Erscheinung selbst freizulegen, womit indirekt aber auch die ontische Evaluation zwischen Bewusstsein und Erscheinung fundiert wird.

Wenn Heidegger den Begriff der Entdecktheit prägt, will er zeigen, dass die ontische Evaluation, d.h. die Evaluation der Richtigkeit des Bezuges zwischen Bewusstsein und Erscheinung, die sowohl Husserl als auch später Tugendhat anstreben, notwendigerweise von der ontologischen Evaluation der Strukturen des Daseins, die das Erscheinende überhaupt ermöglichen, die sich von SZ ableiten lässt, vorausgesetzt werden muss. Dies bedeutet im Allgemeinen, dass die Evaluation dessen, *was* sich schon gezeigt hat, durch die Evaluation dessen, *wie* es sich zeigt, zu fundieren ist. Die Aufgabe von SZ besteht darin, die Hauptstruktur des Daseins, nämlich seine Erschlossenheit, als offene Möglichkeit und Grund für die Adäquation zu erläutern, festzulegen und zu sichern, womit weit entfernt von Tugendhats Kritik, kein Verlust der menschlichen Haltung dem Erscheinenden gegenüber vorbereitet wird. Der Bezug wird hier erst erkannt und primär aufgefasst.

Die kritische Verantwortlichkeit, deren Mangel bei Heidegger den größten Kritikpunkt Tugendhats darstellt, wäre als Begriff ohne die Fundierung des

Bezuges zwischen dem Menschen und dem Seienden durch die Entdecktheit überhaupt nicht erklärbar. Es ist die Perspektive dieser strukturellen Fundierung, aus der der Mensch in der Philosophie Heideggers als Dasein aufgefasst ist. Wahrheit als Entdecktheit besagt in diesem Sinne zweierlei. Einerseits, wie zuvor gesagt, handelt es sich darum, das Seiende so erscheinen zu lassen, wie es ist und andererseits das Dasein bzw. die eigene Existenz dem Seienden gegenüber offen zu halten, so dass es sich überhaupt zeigen kann.

Dieses zweite Moment ist ganz im Gegenteil zu Tugendhats Vorwurf tatsächlich eine Aktivität und kein pures *Geschehen Lassen*. Dem Dasein ist diese Haltung bzw. dieses *Offen Halten* „überantwortet“<sup>34</sup>. Denn das Dasein „versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist.“<sup>35</sup> Das Dasein trägt die Verantwortung seines eigenen Seins, weil es durch Erschlossenheit konstituiert ist. Das Dasein kann seine eigene Erschlossenheit auf *eigentliche* und *uneigentliche* Weise sein. In diesem Sinne und in Bezug auf die Erschlossenheit, in der erst das Seiende erscheinen kann, ist die Rede von einer ontologischen Evaluation möglich und gar notwendig.

Es ist erneut zu betonen, dass diese Evaluation und das dazugehörige Kriterium nur im Rahmen einer radikalen Phänomenologie bzw. einer „fundamentalen Ontologie“ zu verstehen sind; dies bedeutet eine Ontologie, die auf die verschiedenen Erschlossenheitsstrukturen des Daseins als Raum des Phänomenalen, bzw. der Erscheinung gerichtet ist. Erschlossenheit, die stets zu *bewahren* ist. Dieses Bewahren des Seins des Daseins wird in SZ unter dem Titel *Sorge* behandelt. Bei der Sorge geht es nicht um ein psychologisches Erlebnis, sondern „um das Seinkönnen: der eigene geworfene Grund zu sein“<sup>36</sup>. Dies geschieht dadurch, dass der Sinn der Sorge ist, „die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen“<sup>37</sup> des Daseins zu ermöglichen. Am evaluativen Moment, das die Sorge mit sich bringt, wird die Erschlossenheit zum Erscheinenden als eigentlich oder uneigentlich ausgewertet.

---

<sup>34</sup> Heidegger: SZ. S. 41f.

<sup>35</sup> Ebd. S. 12.

<sup>36</sup> Ebd. S. 248.

<sup>37</sup> Ebd. S. 324.

Das Wesen der Wahrheit, das Heidegger unter dem Titel Entdecktheit thematisierte, kommt hauptsächlich bei gewissen menschlichen Aktivitäten zur Geltung, in denen das Seiende sich als solches zeigt, so dass es möglich wird, nach dem geschichtlichen Sinn seiner Erscheinung zu fragen. Trotzdem blieb die Idee, dass es bei der Entdecktheit keine Instanz der Evaluation gibt und demzufolge, dass sie als nicht wissenschaftlich abgetan und isoliert werden muss. Es ist diese Isolierung, in der Heidegger die Gefahr ahnt, dass der Wahrheitsmodus der Entdecktheit völlig verloren gehen kann. Dies bedeutet, dass die Wahrheit als Bewahren der geschichtlichen Erscheinung des Seienden ausgeschaltet wird und das ganze Phänomen der Wahrheit endgültig und ausschließlich zu einer Prüfung der Richtigkeit des Erlebnisses der Erscheinung werden kann. Dies könnte der Grund sein, warum die meisten Versuche, die Heidegger in SZ unternimmt, um den Wahrheitsbegriff zu erläutern, den Anschein erwecken, eine heftige Verteidigung des ursprünglichen Wahrheitsphänomens zu sein. Diese Einstellung wird allerdings schnell zu Gunsten dessen nachlassen, was seine Spätphilosophie „Gelassenheit“ nennt. Dies ist sehr wahrscheinlich so zu interpretieren, dass der späte Heidegger davon ausgegangen ist, dass das Projekt SZ ergiebig war und dass die Entdecktheit als Grund des Phänomens der Wahrheit wiedergewonnen wurde. Insofern wäre die *begriffliche Gewalt*, die den Anfang charakterisierte, unnötig geworden.

Insoweit das Heideggerschen Projekt die evaluative Fähigkeit des Daseins dadurch sichert, dass die ontische Evaluation der Übereinstimmung zwischen Erscheinung und Subjekt auf das umfassendere Phänomen der Sorge als Evaluation der Bedingungsmöglichkeit des Phänomenalen überhaupt zurückgeführt wird, kristallisieren sich zwei differenzierbare Seinsregionen heraus, von denen nicht nur zu behaupten ist, dass sie sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr, dass sie nicht länger auseinander zu denken sind. Damit entsteht ein gemeinsamer Rahmen, in dem die verschiedenen Strukturen beider Regionen letztendlich ihre eigene Gültigkeit erreichen und als komplementierende behandelt werden können.

## *§ 5. Gegensätze und Komplemente*

Als Letztes soll die Frage nach dem Widerspruch, die sich anfangs gestellt hat, erneut aufgenommen werden. Dabei geht es darum, ob es methodologisch gesehen nicht ungünstig ist, Verständnisse eines programmatischen Begriffs, die anscheinend im Widerspruch stehen, als Ausgangspunkt für die Suche nach dem Gemeinsamen festzulegen. Sicherlich verschafft eine Analyse anhand von Inhalten und Themen der Werke dieser beiden Denker, in denen die Differenzen nicht derart explizit dargestellt sind, eine bessere Zugänglichkeit zu den Gemeinsamkeiten. Doch in dieser Untersuchung soll absichtlich nach den Unstimmigkeiten und den Auffassungen, die am radikalsten im Gegensatz zueinander zu stehen scheinen, gesucht werden. Gerade die gegensätzlichen Stellen zeigen auf, wo der Schnittpunkt beider Philosophien zustande kommt. Was auf den ersten Blick als widersprüchliche Auffassungen erscheint, kann nur dann stattfinden, wenn zwei Philosophien denselben Antrieb teilen. Diese Stellen sind nicht bloß unvereinbar und gegensätzlich im negativen Sinne, d.h. im Sinne einer gegenseitigen Abschaffung. Sie weisen auf das Moment eines Wandels im Denken hin, der dadurch entsteht, dass sich jene Philosophien das, was ihnen gemeinsam ist, auf unterschiedliche Weise aneignen wollen. In diesem Sinne sind der Widerspruch und die absolute Gegensätzlichkeit nur äußerlich und nicht derart radikal, wie bisher angenommen. Es handelt sich eher um eine neue Entscheidung dessen, was das Denken antreibt und benötigt. Aus diesem Blickwinkel ist der Begriff der Wahrheit nicht länger ein Zeichen des Widerspruchs, sondern des Moments, in dem beide Denker ihre eigene Entscheidung der gemeinsamen Sache der Phänomenologie gegenüberstehen. Deshalb bietet sich hier die Möglichkeit für die vorliegende Untersuchung, den Versuch zu machen, das Gemeinsame beider Philosophien aus ihrem gemeinsamen und zentralen Ansatz zu zeigen. Demnach besteht hier der Ausgangspunkt darin, für die vorliegende Untersuchung festzustellen, ob sich beide Begriffe gegenseitig zulassen und ob die thematische Trennung von Evidenz und Entdecktheit notwendigerweise ein mangelhaftes Verständnis beider Begriffe impliziert. Ihre gegenseitige Wechselbeziehung kann nur dargestellt werden, indem die gemeinsame Struktur, auf der sie gründen, ausfindig gemacht wird. Es soll also aufgezeigt werden, dass beide Philosophien

auf dem *Erscheinungsmoment* basieren. Husserl selbst deutet in der VI. Untersuchung den Wahrheitsbegriff seines philosophischen Projektes derart, dass es möglich wird, zwei strukturelle Momente zu erkennen: Traditionelle Übereinstimmung und das, was er letzte Erfüllung nennt. „Wir müssen also unterscheiden: die Vollkommenheit der Anpassung an die Anschauung (der Adäquation im natürlichen und weiteren Sinn) von der sie voraussetzenden Vollkommenheit der letzten Erfüllung (der Adäquation an ‚die Sache selbst‘)“<sup>38</sup>. Es gilt nun für uns den Sinn dieser Unterscheidung zu klären und dies dadurch, dass die Begriffe der „Erfüllung“ und der „Adäquation“ gemäß der Erscheinung erläutern werden.

---

<sup>38</sup> Husserl: LU. S. 648.

***ERSTER TEIL***

***EVIDENZ***

Die *gesammelten Werke* von Edmund Husserl, die im Rahmen der *Husserliana* publiziert wurden, umfassen mittlerweile 41 Bände. Dies entspricht jedoch nur einer Momentaufnahme, denn weitere Bände sind immer noch in Vorbereitung, nicht dazu gerechnet sind auch die in den *Husserliana* veröffentlichten *Materialien* und *Dokumente*. Es ist schwierig, ein dermaßen umfangreiches Werk nicht aus den Augen zu verlieren. Dies zwingt eine Arbeit, die sich vorgenommen hat, einen zentralen Begriff dieser Philosophie zu erläutern, zu der Entscheidung, wie Husserls Werk in Bezug auf den Wahrheitsbegriff und seinen Wandel möglichst präzise abzugrenzen ist.

Die Auswahl der *Logischen Untersuchungen* scheint im natürlichen Sinne zu sein, denn wie Husserl selbst in seinem Vorwort zur zweiten Auflage sagt, ist es ein Werk des Durchbruchs<sup>39</sup>. Die LU sind das Moment, in dem die Phänomenologie im philosophischen Denken mit ihrer aktuellen Form hervortritt. Trotzdem könnte man diese Auswahl für fragwürdig halten, denn die konkrete Analyse des Wahrheitsbegriffs beschränkt sich auf das 5. Kapitel der VI. Untersuchung im zweiten Teil, sodass behauptet werden könnte, das Thema der Wahrheit sei hier zweitrangig. Tatsächlich geht die Frage nach der Wahrheit durch dieses ganze Werk hindurch. In der V. Untersuchung erreicht sie zusammen mit dem gesamten Text ihre eigentliche phänomenologische Form. In den LU handelt es sich anfangs und hinsichtlich dieser Frage um den Wandel von einem logischen zu einem phänomenologischen Ansatz und später, innerhalb dieses phänomenologischen Ansatzes, um die Fixierung zweier Grundaspekte des phänomenologischen Wahrheits- und Evidenzbegriffs. Dan Zahavi legt schon diese Differenzierung so dar: „Einerseits bezeichnet Evidenz die originäre, d.h. ursprüngliche und optimale Gegebenheit des Gegenstandes. Andererseits wird das Wort Evidenz gebraucht als Bezeichnung für das Bestehen einer erfüllenden Deckungssynthese“<sup>40</sup>.

Die zweite Auswahl sind die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*<sup>41</sup>. Insbesondere werden wir uns auf das erste Buch fokussieren (ab sofort *Ideen*). Durch die Analyse des ersten Buches sollte zuletzt erläutert werden, wie die in den LU entstandene phänomenologische

---

<sup>39</sup> Husserl: LU. S. 8.

<sup>40</sup> Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie. Tübingen 2009. S. 33.

<sup>41</sup> Husserl: *Ideen*.

Evidenz und Wahrheit im Rahmen eines umfangreichsten und durchgereiften Philosophiekonzepts neugedacht werden. Es wird der Versuch gemacht, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die gemeinte Doppeldeutigkeit im phänomenologischen Wahrheitsbegriff aus der neu gewonnenen Perspektive der „transzendentalen Phänomenologie“ erhalten bleibt oder ob diese gelöst wird.

## **KAPITEL I**

### ***Darstellung des Durchbruches und des Aufbaus der Phänomenologie in den Logischen Untersuchungen durch die Analyse der Gegebenheit***

#### *§ 6. Die Notwendigkeit einer Neubegründung der Wissenschaft*

Es handelt sich, wie zuvor gesagt, im ersten Band der LU um die graduelle Übernahme der ausschließlich formalen, bzw. logischen Bestimmung der Wahrheit von dem zuvor erwähnten Verständnis der Wahrheit als „ursprüngliche Deckungssynthese des Gegenstandes“.

Husserl versteht diese Übernahme als die notwendige Vorbereitung einer Neubegründung der Wissenschaft durch die reine Logik. Eine, die „das wichtigste Fundament für jede Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis bildet und den Charakter einer apriorischen und rein demonstrativen Wissenschaft besitzt“<sup>42</sup>. Das Streben Husserls nach einer Begründung der Wissenschaft mag befremdlich erscheinen, denn es gibt in der Tat eine funktionierende Wissenschaft, die Leistungen erbringt. Seine Suche nach einem Fundament stellt nicht in Frage nach der *Ausbreitung* der Wissenschaft. Es handelt sich eher um ihren „Mangel an innerer Klarheit und Rationalität“<sup>43</sup>. Die Wissenschaft sollte imstande sein, Wissen und Meinung auf radikale Weise zu trennen, d.h. die wissenschaftliche Erkenntnis sollte ausschließlich auf *Evidenz* basieren:

Die lichtvolle Gewißheit, daß ist, was wir anerkannt, oder nicht ist, was wir verworfen haben; eine Gewißheit, die wir in bekannter Weise scheiden

---

<sup>42</sup> Husserl: LU. S. 23.

<sup>43</sup> Ebd. S. 26.

müssen von der blinden Überzeugung, vom vagen und sei es noch so fest entschiedenen Meinen, wofern wir nicht an den Klippen des extremen Skeptizismus scheitern sollen.<sup>44</sup>

Dieses Ziel bedarf aber einer gewissen Vorbereitung, denn es ist für die Logik nicht möglich, ihre eigenen metaphysischen Voraussetzungen zu prüfen. Die Logik ist nicht imstande, sich selbst ihren eigenen Grund zu geben. Nur eine besondere Wissenschaft, eine Wissenschaft der Fundamente könnte diese Aufgabe durchführen. Diese Wissenschaft der Gründe und Fundamente ist die Philosophie. Sie ist aber für Husserl auch in einem unvollständigen Zustand, in dem es für sie unmöglich wird, ihre eigene Tätigkeit auszuüben, nämlich *Wissenschaft der Wissenschaft* zu sein. Selbst die Wissenschaft der Wissenschaft scheint eine Ergänzung zu benötigen. Diese Ergänzung sollte von einer neuartigen Disziplin erbracht werden, die als Wissenschaftslehre aufgefasst werden sollte<sup>45</sup>.

Im Jahr 1926 wurde Husserl darum gebeten, einen Artikel für die renommierte *Encyclopaedia Britannica* zu verfassen, in dem der Begriff der Phänomenologie für ein breites Publikum verständlich gemacht werden sollte. Schließlich erschien der Text, der auch von Heidegger bearbeitet wurde, im Jahr 1927. Husserl, in dem passenden Stil für eine Veröffentlichung für ein breiteres Publikum, grenzt unmittelbar den Bereich ab, in dem er sich zu bewegen versucht und liefert schon in den ersten Passagen einen vorläufigen Begriff der Phänomenologie, in dem das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Wissenschaft expliziert wird:

Unter Phänomenologie versteht man eine an der Wende unseres Jahrhunderts erwachsene philosophische Bewegung, die es auf eine radikale Neubegründung einer wissenschaftlichen Philosophie und durch sie aller Wissenschaften abgesehen hat. Phänomenologie bezeichnet aber auch eine neue diesen Zwecken dienende fundamentale Wissenschaft<sup>46</sup>

Diese Stelle sowie zahlreiche Passagen seines Werkes drücken mit Klarheit die Absicht und den Sinn des philosophischen Projekts Husserls aus. Die Philosophie

---

<sup>44</sup> Ebd. S. 28.

<sup>45</sup> Ebd. S. 27.

<sup>46</sup> Husserl: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Den Haag 1962. S. 237.

muss neu begründet werden und zwar so, dass sie die wesenhafte Möglichkeit der Wissenschaft einholen. Die Philosophie muss, ebenso wie der berühmte Absatz betitelt ist, *strenge Wissenschaft* werden. In diesem Rahmen ist die Phänomenologie offenbar als Wissenschaft gekennzeichnet. Eine Wissenschaft des Fundamentalen, die der Aufgabe gewidmet ist, „die Philosophie und durch sie aller Wissenschaften“ zu begründen. Phänomenologie ist die fundamentale Wissenschaft, die mit dem Ziel entsteht, die Einzelwissenschaften theoretisch zu ergänzen.

Auf diese Weise dargestellt, ist es möglich, das Ziel der LU als eine Begründungskette zu verstehen. Die Logik sollte den einzelnen Wissenschaften dazu verhelfen, ihren theoretischen und normativen Mangel zu beheben. Doch vor diesem Ziel sollten vom philosophischen Denken die metaphysischen Voraussetzungen der Logik selbst geprüft werden. Dafür muss eine neue Disziplin entwickelt werden, die die Unvollständigkeit der Philosophie behebt.

Die Prüfung der metaphysischen Voraussetzungen, die unbemerkt die Wissenschaft tragen, ist das Gebiet der neuen Disziplin. Einige dieser zusammenhängenden Voraussetzungen, so Husserl, sind z.B., „daß es eine Außenwelt gibt, welche nach Raum und Zeit ausgebreitet ist, wobei der Raum den Mathematischen Charakter einer dreidimensionalen Euklidischen, die Zeit den einer eindimensionalen orthoiden Mannigfaltigkeit hat“<sup>47</sup>. Diese Disziplin hat die Aufgabe, die Art und Weise wie wir das Reale verstehen, darzulegen und zu hinterfragen. Diese Voraussetzungen sind nicht nur deswegen wichtig, weil sie das wissenschaftliche Schaffen fundieren, sondern auch, weil sie das gesamte alltägliche Erfahren, Meinen und Verhalten bestimmen. Es handelt sich um die *natürliche Einstellung*, die in der Alltäglichkeit als selbstverständlich wirkt, d.h. ohne als solche wahrgenommen und begriffen zu werden. Die LU gehen nicht davon aus, dass diese oder andere Voraussetzungen falsch seien. Sie gehen davon aus, dass kein Beweis für ihre Verifizierung vorliegt, nämlich, dass man „das Erfahren naiv gläubig“ vollzieht und die „naiv erworbene Weltüberzeugung“ weiterbetätigt<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Husserl: LU. S 27.

<sup>48</sup> Husserl: Cartesianische Meditationen. Hamburg 2012. S. 15.

Die oben zitierte Passage der LU sollte im Allgemeinen dazu dienen, klarzustellen, wie tief die Annahmen, die unsere alltägliche Tätigkeit tragen, verwurzelt und gleichzeitig, wie arm an „normativer Klarheit“ sie sind. Durch dieses Beispiel wird auch der ontologische Fragenbezirk fixiert, auf dem die Phänomenologie ihr philosophisches Projekt aufbauen will. Demzufolge sollten die beschriebenen Annahmen, im Besonderen die, die sich auf den Status der Außenwelt bezieht, auf keinen Fall den Anschein erwecken, dass Husserl die Absicht hätte, die Wirklichkeit in Zweifel zu ziehen oder sie zu leugnen. Husserl strebt danach, die Prüfung der Struktur und Verfassung der Welt, bzw. die Frage nach ihrem Sinn zu stellen und zwar so, dass ihre grundlegendste Voraussetzung neu belegt wird.

Die Annahme, die die Husserlsche Phänomenologie für fragwürdig hält, besteht darin, die Begriffe Wirklichkeit und Realität nicht zu differenzieren und beide als Titel für die Welt, die in der äußeren Wahrnehmung erscheint, zu verstehen. Husserl behält den Begriff der Wirklichkeit für diese in der Wahrnehmung begegnende Welt, bzw. für die Gesamtheit der Data, die durch die Sinnen vermittelt wird, vor. In der Unterscheidung zum Realen nennt er es auch hyletische Data. Husserl verwendet also den Begriff der Wirklichkeit für eine Art primäre Begegnung mit dem Ding. Doch unter Realität versteht er das Ding, das sich in der „primordialen seelischen Sphäre, das sich vielmehr, und schon hier, höherstufig als kausales Ding, als identisches Substrat (*Substanz*) kausaler Eigenschaften konstituiert“<sup>49</sup>. Die Realität, bzw. das reale Ding ist in der Phänomenologie Husserls nicht unabhängig vom Bewusstsein aufzufassen. Sie sind eher als eine unlösbare Wechselbeziehung begriffen.

Insofern wird für die LU die Analyse des Bewusstseins zum zentralen Thema. Der ontologische Fragenbezirk dieser Analyse ist zumindest am Anfang von den Positionen des Realismus und des Idealismus abgegrenzt. Die phänomenologische Deutung des Realen entsteht zwischen den realistischen und idealistischen Haltungen, um sich später zu distanzieren, um ihre eigene Position zu finden. Zur Husserls Zeit nahm der Realismus eine bestimmte Form an. Diese Form wurde als Psychologismus behandelt.

---

<sup>49</sup> Ebd. S. 61.

## § 7. Die Psychologismuskritik

Bei der Kritik am Psychologismus geht es darum, Logik und Psychologie zu trennen und die Frage danach zu beleben, wie die Logik aufzufassen sei, genauer gesagt, worin die eigenständige Disziplin des Denkens besteht. Wie zuvor angedeutet, ist Husserl der Meinung, dass es der Wissenschaft an einem apriorischen Fundament mangelt. Davon ausgehend muss Husserl notwendigerweise seine Frage nach der Logik zusammen mit Frege<sup>50</sup> gegen die psychologistische Wende, die die Philosophie im 19. Jahrhundert herbeiführte<sup>51</sup>, ausrichten. Als apriorisches Fundament sollte die Disziplin der Logik in keiner Weise als Zweig oder Teilgebiet einer anderen Wissenschaft verstanden werden und keineswegs als Idealisierung von psychologischen Erlebnissen. Sie sollte als *Fundament aller Wissenschaften*, bzw. als *Wissenschaftslehre* – so wie Husserl sie nannte – allen vorausgehen und sich auf keine von ihnen stützen. Um die Wissenschaft neu zu begründen, ist eine eigenständige Wissenschaftslehre nötig, die der Wissenschaft Einheit verleiht. Einheit nicht im Sinne der bloßen Sammlung von Wissen, sondern wie es folgendermaßen beschrieben wird, als „Einheit des Begründungszusammenhangs“:

Offenbar ist mehr erfordert, nämlich systematischer Zusammenhang im theoretischen Sinne, und darin liegt Begründung des Wissens und gehörige Verknüpfung und Ordnung in der Folge der Begründung. Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhangs.<sup>52</sup>

Im Allgemeinen verstehen sich die LU als ein Werk gegen den Psychologismus, denn dieser deutet die Logik als „bloße Zusammenordnung psychologischer Kapitel, geboten durch die Absicht auf eine praktische Regelung der Erkenntnis“<sup>53</sup>. Die Abschaffung der übermäßigen Betonung des Psychologischen, die Husserl zusammen mit Frege Psychologismus nennt, ist die zentrale Aufgabe des ersten Teils der LU, nämlich der „Prolegomena zur reinen Logik“. In den Prolegomena soll die Logik in eine gründende Wissenschaftslehre verwandelt werden. Hierfür muss

---

<sup>50</sup> Frege hatte schon in den „Grundlagen“ (*Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884) heftige Kritik gegen den Psychologismus J. St. Mills und seine Philosophie der Mathematik geübt.

<sup>51</sup> U.A. Bain, Lipps, Hamilton, J. St. Mill.

<sup>52</sup> Husserl: LU. S. 30.

<sup>53</sup> Ebd. S. 47.

sie erstens von jeglicher Art psychischen Erlebnissen, von denen sie in der psychologischen Wende der Philosophie befasst wurde, befreit werden und sich zu einer *reinen* Disziplin konstituieren.

Der Psychologismus ist eine realistische Position, die die so genannte *Gesetzesmäßigkeit der Form* oder Unabhängigkeit des Denkens von der spezifischen Form des jeweiligen Wissensgebiets ablehnt<sup>54</sup>, indem sie dieses als eine bloße Zusammenordnung individueller Wahrnehmungen abtut. Diese Position bleibt „in dem engeren Kreise dabei, die Wahrheit aus dem allgemeinen Menschlichen, also das Ideale aus dem Realen, spezieller: die Notwendigkeit der Gesetze aus der Zufälligkeit von Tatsachen herzuleiten“<sup>55</sup>. Jene Unabhängigkeit des Denkens ist zu bewahren, denn sie soll zu einer allgemeinen Wissenschaftslehre, die über die Wissensgebiete ist, führen.

Die Logik kann infolgedessen nicht als spezielle Logik eines Wissensgebiets verstanden werden, sondern nur als das unabhängige Gebiet an sich. Die Logik wird im Gegenteil in dem Psychologismus als eine psychologische Technologie eingeordnet, genauer als eine Technologie der Wissenschaft des Denkens. Die Logik „verhält sich zur Psychologie wie irgendein Zweig der chemischen Technologie zur Chemie, wie die Feldmeßkunst zur Geometrie u. dgl.“<sup>56</sup>. Dies bedeutet eine praktische Anwendung, die von den natürlichen Gesetzen des Denkens abgeleitet wird. Es ist interessant, dabei zu merken, dass die Auffassung der Logik als Technologie auf der Idee beruht, dass das Denken einzig psychisch bestimmt ist. Die Tragweite dieser Behauptung ist nicht gering:

Das Argument der Psychologen [...] lautet dahingehend, dass die Logik, so eng man sie auch definieren mag, immer an die konkrete Denktätigkeit und damit an das Psychische gebunden ist. Und da das Ergebnis (der logische Schluss) immer in einem Konstitutionsverhältnis zum Ursprung (dem

---

<sup>54</sup> Ebd. S. 22.

<sup>55</sup> Ebd. S. 130.

<sup>56</sup> Ebd. S. 63.

Psychischen) steht, obliegt es der Psychologie – genauer: der Psychologie der Erkenntnis – die Logik als ihr Forschungsfeld zu verstehen.<sup>57</sup>

Zusammen mit Kant (in der Bearbeitung Jäsches) differenziert Husserl zwei Gebiete des Denkens: „Die Psychologie, sagt man, betrachtet das Denken, wie es ist, die Logik, wie es sein soll. Die erstere hat es mit den Naturgesetzen, die letztere mit den Normalgesetzen des Denkens zu tun“<sup>58</sup>. Wenn dies nicht der Fall wäre und die Gesetze des Denkens von dem Psychischen bestimmt wären, wären jene Gesetze bloß durch Zufall charakterisiert und würden ihre Notwendigkeit verlieren. Jäsches Einleitung vom „Begriff der Logik“ in der Deutung der LU bestätigt diese Idee und erklärt sie am Beispiel der notwendigen, weil formalen Vernunftgebrauche:

In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach notwendigen Regeln — nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom notwendigen Vernunftgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet.<sup>59</sup>

Einerseits betrachtet Husserl das oben erwähnte Argument gegen den Psychologismus als ausreichend, um die Gültigkeit und den Bedarf nach einer Logik, die völlig unabhängig von psychischen Elementen, Erlebnissen und Erfahrungen konzipiert ist, festzusetzen. Denn er behauptet, diese Argumente haben eine „Fülle theoretisch zusammengehöriger Wahrheiten“<sup>60</sup> entdeckt, die ein „eigenes Reich der Wahrheit ahnen ließen“<sup>61</sup>. Andererseits führt die eigene Definition der Psychologen der Psychologie als Tatsachenwissenschaft dazu, den Schluss zu ziehen, dass ihre Gesetze bloß eine Verallgemeinerung der Erfahrung darstellen, die keine Exaktheit besitzen. Die Tatsachenwissenschaft kann demnach keine Gesetze besitzen, sondern vielmehr „Sätze“ mit induktivem Charakter:

---

<sup>57</sup> E-Journal, Philosophie der Psychologie. Husserls Rechenmaschine: Eine Lektüre von Husserl und Adorno. Martin J. Jandl. Wien. S. 5.

<sup>58</sup> Husserl: LU. S. 65.

<sup>59</sup> Ebd. S. 65.

<sup>60</sup> Ebd. S. 71.

<sup>61</sup> Ebd. S. 71.

Der einzige Weg, ein solches Gesetz zu begründen und zu rechtfertigen, ist die Induktion aus einzelnen Tatsachen der Erfahrung. Die Induktion begründet aber nicht die Geltung des Gesetzes, sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit dieser Geltung; einsichtig gerechtfertigt ist die Wahrscheinlichkeit und nicht das Gesetz.<sup>62</sup>

Die in den Prolegomena angestrebte Disziplin darf konsequenterweise nicht den Charakter einer induktiven Wissenschaft besitzen, sondern den der deduktiven Gesetze. Husserl übernimmt von Kant den Begriff der „reinen Logik“ und versucht, diese reine Disziplin durch deduktive, d.h. apodiktische Evidenz zu begründen.

Zweifellos kann man das Thema der reinen Logik bei Husserl präziser angehen und tiefer entwickeln. Doch so wie es hier dargelegt wurde, reicht es, um die Frage nach der Notwendigkeit der Phänomenologie zu stellen. Es ist aber dabei wichtig zu erkennen, dass die Prolegomena in ihrer Bemühung, die Logik von der Psychologie, die als „Wissenschaft der psychischen Phänomene“ oder als „Tatsachen des Bewusstseins“<sup>63</sup> kennzeichnet wird, zu trennen, eine *aprioristische* Position annehmen, die durch die Unterscheidung von Logik und Psychologie die Spaltung zwischen ideal und real verschärft haben. Es scheint im ersten Teil der LU, dass Husserl entschlossen ist, die Erfahrung auf einen zweiten Platz zu verweisen und einzig die idealen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zu betonen. Doch für Husserl wurde schnell klar, dass daraus das größte Problem entsteht und zwar:

Daß ich in meinem Bewußtseinsbereich, im Zusammenhang der mich bestimmenden Motivation zu Gewißheiten, ja zu zwingenden Evidenzen komme, das ist verständlich. Aber wie kann dieses ganze, in der Immanenz<sup>5</sup> des Bewußtseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen? Wie kann die Evidenz (die *clara et distincta perceptio*) mehr beanspruchen, als ein Bewußtseinscharakter in mir zu sein? Es ist (unter Beiseitelegung der vielleicht nicht so gleichgültigen Ausschaltung der Seinsgeltung der

---

<sup>62</sup> Ebd. S. 74.

<sup>63</sup> Ebd. S. 72.

Welt) das Cartesianische Problem, das durch die göttliche *veracitas* gelöst werden sollte.<sup>64</sup>

Erst am Ende der Prolegomena ist die eigentliche Entfaltung des phänomenologischen Fragens zu erkennen und dessen Tragweite zu ermessen.

### *§ 8. Ursprung der phänomenologischen Frage*

Husserl wird bewusst, dass ein umfassenderes Verständnis der Erkenntnis nicht gewonnen werden kann, wenn nur ihre idealen, bzw. immanente Bedingungsmöglichkeiten in Betracht gezogen werden. Deswegen tritt er zurück und plädiert für eine transzendente Erkenntnistheorie, deren Problem konsequenterweise die Transzendenz ist: „Sie will, auch wenn sie als empiristische auf der gewöhnlichen Psychologie fußt, nicht bloße Psychologie der Erkenntnis sein, sondern die prinzipielle Möglichkeit der Erkenntnis aufklären“<sup>65</sup>

Auf welche Weise beabsichtigt Husserl diese Perspektive umzusetzen ohne auf eine „Restituierung auch nur eines der in den ‚Prolegomena‘ abgewiesenen psychologistischen Argumente“<sup>66</sup> zurückzugreifen? Mit den *psychologistischen Argumenten* ist hier nicht nur die zuvor erwähnten Argumente des Psychologismus gemeint, bei denen es ausschließlich um die Betonung der psychischen Bedingungen der Erkenntnis und die Entkräftung aller normativen Gesetze geht, sondern auch um die psychologisierende Auffassung Brentanos, die schon am Anfang der *psychologistischen Krise*, in der die Philosophie zu der Zeit befand, eine Lösung durch das Konzept der „deskriptiven Psychologie“ vorgeschlagen hatte. In den LU ist diese Lösung als eine Gleichsetzung von Logik und Psychologie beschrieben. Husserl verstand, dass eine Verknüpfung zwischen den konkreten Erlebnissen und den allgemeinen Gesetzen neu elaboriert werden muss. Dies bedeutet jedoch nicht, das Projekt der LU hätte eine psychologische, bzw. Brentano'sche Richtung eingeschlagen, denn die Gleichsetzung beider Sphären der Erkenntnis – so Husserl – würde nur eine externe Einheit schaffen, die die

---

<sup>64</sup> Husserl: CM. S. 40.

<sup>65</sup> Ebd. S. 39

<sup>66</sup> Ströcker: Einleitung. In: LU. S. XXXII.

Differenz zwischen den normativen Gesetzen und den kausalen Tatsachen des Bewusstseins übergeht.

Elisabeth Ströcker arbeitet diese Wende auf und fragt in der Einleitung zu den LU, „was sollte es auch heißen, daß logische Gesetze eine ideale Gegenständlichkeit, ein ‚Reich für sich‘ bilden und gleichwohl in psychischen Akten ‚ihre konkrete Grundlage‘ haben?“<sup>67</sup>. In anderen Worten: Inwieweit modifiziert das Umdenken der psychologischen Sätzen zu konkreten Grundlagen bzw. „objektiven Korrelaten“<sup>68</sup> das Verständnis und die Auffassung der Erkenntnis? Wegen der Veränderung von einer idealistischen zu einer transzendentalen Position, die Husserls Denken im ersten Teil der LU erfuhr, verbreitete sich in der Fachliteratur wie u. a. bei Alphonse De Waelhens<sup>69</sup> die Idee, dass es in den LU um zwei parallele Wahrheitsbegriffe gehe und dass in ihnen eine Zweideutigkeit liege, die nicht zu beheben ist. Zusammen mit Elena Lugo, die sich schon in ihrem Werk *Zwei Begriffe der Wahrheit in den Logischen Untersuchungen Husserls*<sup>70</sup> mit dieser Idee auseinandersetzt, wird hier die These unterstützt, dass es sich um eine Korrektur im Wahrheitsbegriff handelt und nicht um widersprüchliche Auffassungen, die unabhängig voneinander fortbestehen. Das Problem mit der Lektüre von De Waelhens liegt darin, dass die These der Zweideutigkeit den Prozesscharakter der gemeinten Positionsänderung Husserls verkennt, womit die Wende zur Phänomenologie notwendigerweise unerklärt bleiben muss. Die Idee, dass es zwei Begriffe der Wahrheit in den LU gebe, scheint die Wende zur Phänomenologie misszuverstehen, weil dieser Prozess eigentlich als eine Begriffsausbreitung, d.h. als eine Korrektur innerhalb eines einzigen Begriffes zu verstehen ist. Eine Korrektur, die das korrigierte nicht ausblendet, sondern modifiziert miteinbezieht. Lugo deutet dies wie folgt: „Habria una inconcistencia si una interpretación excluyese la otra, como ocurriría si hablásemos de una verdad lógica e *inmanente* y otra verdad intuitiva y *trascendente*.“<sup>71</sup> . Dies bedeutet, es würde

---

<sup>67</sup> Ebd. S. XXXII.

<sup>68</sup> Husserl: LU. S. 189.

<sup>69</sup> Vgl. A. de Waelhens: *Phénoménologie et vérité*. Paris, 1953.

<sup>70</sup> Lugo, Elena: *Dos conceptos de la verdad en las investigaciones lógicas de Husserl*, *Anuario Filosófico*. Navarra 1970. S. 167-183.

<sup>71</sup> Ebd. „Es würde eine Widersprüchlichkeit bestehen, wenn eine Interpretation die andere ausschließen würde, wie es der Fall wäre, wenn wir über eine logische und *immanente* Wahrheit sowie eine intuitive und *transzendente* Wahrheit sprechen würden.“ (Eigene Übersetzung).

Widersprüchlichkeit bestehen, wenn von vornherein der Bezug zwischen dem Logischen und dem Intuitiven infolge von der Eigenständigkeit der Teile ausgeschlossen wäre. Lugos These zufolge stellt die Differenz zwischen der logischen und der intuitiven Dimension der Wahrheit kein Hindernis dar, um beide Elemente als Bestandteile eines umfassenderen Phänomens wiederzugeben. Diese sei sogar wünschenswert, denn die Differenz ist im Rahmen der LU als wesentliches Moment der Intentionalität gedacht, das ist zugunsten des Bezuges und nicht der Dissoziation.

Wo findet der Wendepunkt statt, an dem für Husserl eine Korrektur seiner Position in Bezug auf die konkreten Korrelate notwendig wurde? Der Wendepunkt, nachdem es hier gefragt wird, scheint bei der Auffassung der Wahrheit stattgefunden zu haben. Es ist die Erläuterung des Wahrheitsbegriffs, die im ersten Teil der Prolegomena versucht wurde, welche Husserl nun als einseitig immanent und insofern als nicht ausreichend, um eine Korrektur des Erkenntnisphänomens durchzuführen, sieht. Wahrheit muss neu definiert, genauer gesagt, sie muss durch den Begriff der Evidenz ausgebreitet und für eine transzendente Erkenntnistheorie vorbereitet werden. Die immanente Wahrheit ist transzendental vollzubringen, d.h. sie muss aufgewiesen werden, damit die Erkenntnis auf Grund nicht von Wahren, sondern hauptsächlich von Evidenten aufbauen kann. Husserl kennzeichnet den neuen Moment der konkreten Aufweisung als Evidenz und erläutert ihn genauer als ein „Erlebnis der Wahrheit“.<sup>72</sup>

Obwohl Husserl selbst noch nicht die radikale Veränderung ermessen hat, die diese Wende in seinem Werk hervorrufen wird – er nennt es noch „psychologische Nutzbarkeit“<sup>73</sup> – hat sich die Notwendigkeit des phänomenologischen Denkens in den LU niedergelassen. Die neue Erläuterung des Evidenzbegriffes lautet:

Wenn wir aus dem Gesetze, daß von zwei kontradiktorischen Sätzen einer wahr und einer falsch ist, die Wahrheit ableiten, daß von einem Paar möglicher kontradiktorischer Urteile je eines, aber nur eines den Charakter der Evidenz haben kann — und diese Ableitung ist eine evident zu Recht

---

<sup>72</sup> Husserl: LU. S. 651.

<sup>73</sup> Ebd. S. 189.

bestehende, wenn wir Evidenz als das Erlebnis definieren, in dem irgendein Urteilender der Richtigkeit seines Urteils, d. i. dessen Angemessenheit an die Wahrheit inne wird — so spricht ja der neue Satz eine Wahrheit aus über Verträglichkeiten, bzw. Unverträglichkeiten gewisser psychischer Erlebnisse.<sup>74</sup>

Wenn die Ausbreitung des Evidenzbegriffes die Wahrheit in die Sphäre der Erlebnisse rückt, wird die Erarbeitung einer neuen Art des Bezuges zwischen den Elementen der Erkenntnis nötig. Dass durch gewisse Erlebnisse die Angemessenheit des Urteils an die Wahrheit *inne* und nicht verglichen wird, heißt, es handelt sich hier nicht um die Gegenüberstellung verzögerter Momente einer Erkenntnis ohne Einheit, sondern, dass Husserl am Ende der Prolegomena die Art und Weise erahnte, die Kluft zwischen den logischen Gesetzen und Erlebnisse zu überbrücken. Es muss nun das Fundament dieser neuartigen Erkenntniseinheit gesucht werden.

#### *§ 9. Das Problem der Erkenntnis am Leitfaden der Beziehung von Wort und Gegenstand.*

Schon zu Beginn seiner LU stellt Husserl am Leitfaden des Problems der Spezies oder des Allgemeinen fest, dass die Philosophie in ihrer metaphysischen Tradition sowie neuere Versuche der Psychologie nicht imstande seien, endgültige Klarheit über das Wesen der Erkenntnis zu schaffen. Im Zusammenhang der – für Husserl zu der Zeit völlig ungeklärten – Problematik der Beziehung zwischen Wort und Gegenstand zeige sich für ihn die Notwendigkeit einer neuen Auffassung von Erkenntnis.

Die Problematik der Beziehung zwischen Wort und Gegenstand zeigt sich Husserl zum ersten Mal bezüglich dessen, was er in den LU die „Hypostasierung des Allgemeinen“ bezeichnet. Husserl betrachtet die Lösung der Probleme, die jene Hypostasierung mit sich bringt, als Voraussetzung für sein Projekt, die Wissenschaft neu zu begründen. Unter dem Begriff des Allgemeinen versteht er

---

<sup>74</sup> Ebd. S. 189.

prinzipiell die Art Sammlung von mannigfaltigen Anschauungen, die zum Ausdruck im allgemeinen Worte kommen, wie z.B. in dem Wort Rot. Dieses Wort ist imstande, verschiedene Einzelfälle zu bezeichnen und so verschiedene „Rotmomente“ zu umspannen; u.a. einen roten Fisch, einen roten Ball, ein rotes Haus usw. „Jedes Objekt, das ein gleichartiges Moment in sich trägt, berechtigt zur selben Nennung, zu jedem gehört dieser selbe Name, und er gehört zu ihm vermöge des identischen Sinnes.“<sup>75</sup> Das Wort bezieht sich insofern mittels des Sinnes, oder wie Husserl in den LU zu sagen pflegt: der „Bedeutung“, auf den Gegenstand. Das Problem der Hypostasierung wird in den LU wie folgt beschrieben:

Zwei Mißdeutungen haben die Entwicklung der Lehren von den allgemeinen Gegenständen beherrscht. Erstens die metaphysische Hypostasierung des Allgemeinen, die Annahme einer realen Existenz von Spezies außerhalb des Denkens. Zweitens, die psychologische Hypostasierung des Allgemeinen, die Annahme einer realen Existenz von Spezies im Denken.<sup>76</sup>

Husserl vermutet, dass, derart dargestellt, das Problem des Allgemeinen weder durch die Betonung eines der beiden ontologischen Bereiche (der Bereich inner- oder der außerhalb des Denkens) noch durch ihre äußerliche Verknüpfung zu lösen sei, denn diese Optionen setzen voraus, dass beide Bereiche bereits für sich genommen „etwas“ seien und insofern auch unabhängig voneinander bestehen könnten. Es wird für ihn klar, dass ein Idealismus, der auf bloßen oder gegenstandslosen Vorstellungen gründet, ebenso wie ein Realismus, der auf isolierten Materien gründet,<sup>77</sup> nicht länger durchgeführt werden könnte: Husserl ist der Ansicht, dass ein philosophisches Denken, das jene Bereiche als absoluten behandelt (unabhängig von einander), die Einheit der Erkenntnis nicht freilegen kann. Husserls und später Heideggers Phänomenologie haben ihren gemeinsamen Ansatz in der Entwicklung einer philosophischen Position, die beide ontologische Bereiche, ideal und real, zusammenfügt. Dieser Ansatz wird in den LU wie folgt zum Ausdruck gebracht: „Indessen in die Irrgänge solcher Metaphysik wollen wir

---

<sup>75</sup> Ebd. S. 560.

<sup>76</sup> Ebd. S. 127.

<sup>77</sup> Ebd. S. 471

uns nicht verlieren. Als real gilt uns das ‚Im‘ Bewußtsein genau so, wie das ‚Außen‘<sup>78</sup>.

Insofern wird als erstes Ziel der LU, die Einheit des Erkennens nicht bloß dadurch zu gewinnen, dass die gemeinten ontologischen Bereiche, d.h. die sammelnde Nennungsfunktion und Gegenstand, gleichgesetzt werden, vor allem nicht, wenn sie trotz dieses Status unabhängig voneinander bleiben, sondern dadurch, dass beide miteinander in eine neue Beziehung gebracht werden, in der sie, ideal und real nicht länger als autonome Bereiche aufgefasst werden.

Genau gesehen ergeben sich Schwierigkeiten in der Argumentation für ein einheitliches Erkennen, wenn Husserl einerseits anmerkt, es sei charakteristisch für die Nennungsfunktion des allgemeinen Wortes, dass das benennende Wort zum genannten Gegenstand gehöre und eine Einheit mit diesem bilde. So beschreibt Husserl:

Das Wort nennt das Rote als rot. Das erscheinende Rot ist das mit dem Namen Gemeinte, und zwar als rot Gemeinte. In dieser Weise des nennenden Meinens erscheint der Name als zu dem Genannten gehörig und mit ihm eins.<sup>79</sup>

Aber andererseits besitze das Wort nach Husserl „seinen Sinn auch außerhalb der Verknüpfung mit dieser Anschauung, ja ohne Verknüpfung mit einer ‚entsprechenden‘ Anschauung überhaupt“<sup>80</sup>. Damit ist angekündigt, dass die Lösung dieses Problems notwendigerweise durch eine neue Charakterisierung jener Beziehung zu vollziehen ist. Diese Charakterisierung wird bei Husserl als intentionale Einheit bezeichnet.

Die intentionale Einheit von Nennungsfunktion und Gegenstand besteht darin, dass beide als Akterlebnisse zu verstehen sind, die nur in der Beziehung miteinander vollendet werden. Diese intentionale Einheit wird in Kapitel VI, Paragraphen „Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung“ der LU, wie folgt beschrieben:

---

<sup>78</sup> Ebd. S. 129

<sup>79</sup> Ebd. S. 561.

<sup>80</sup> Ebd.

Ich spreche von meinem Tintenfaß, und es steht zugleich das Tintenfaß selbst vor mir, ich sehe es. Der Name nennt den Gegenstand der Wahrnehmung und nennt ihn mittelst des bedeutenden, seiner Art und Form nach sich in der Form des Namens ausprägenden Aktes. Die Beziehung zwischen Namen und Genanntem zeigt in diesem Einheitsstande einen gewissen deskriptiven Charakter, auf den wir schon aufmerksam wurden: der Name mein Tintenfaß „legt sich“ gleichsam dem wahrgenommenen Gegenstande „auf“, gehört sozusagen fühlbar zu ihm. Aber diese Zugehörigkeit ist von eigener Art. Die Worte gehören ja nicht zu dem objektiven Zusammenhang, hier dem physisch-dinglichen, den sie ausdrücken; [...] sie sind nicht als etwas in oder an den Dingen, die sie nennen, gemeint.<sup>81</sup>

Die Beziehung zwischen Wort als das Sammelnde und dem einzelnen Gegenstand als die Gegenständlichkeit, die in der Wahrnehmung gegeben ist, ist somit diejenige zwischen zwei zusammenhängenden, jedoch wesensunterschiedlichen Akten. Der erste, das Wort, ist ein Akt der Intention, während der zweite, der Gegenstand, ein Akt der Erfüllung jener Intention ist. Der Gegenstand ist gegeben für die dementsprechende Anschauung. Aus dieser ersten Beschreibung der Beziehung zwischen Wort und Gegenstand wird also ersichtlich, dass Husserl den Versuch macht, eine eigenartige Einheit zu finden, in der das Wort nicht als Verlautbarung einer Vorstellung des Gegenstandes aufgefasst wird, die sich später, in dem Vergleich mit dem Gegenstand, als richtig oder falsch erweist. Es ist eher so, dass das Wort den Gegenstand auf eine bestimmte Weise offenbart, welcher der Gegenstand entsprechen kann oder nicht. Das Wort legt sich auf den Gegenstand und *schlägt* ihm eine Möglichkeit seines Erscheinens *vor*. Anders ausgedrückt: Das Wort schreibt dem Gegenstand seinen Vollzugsmodus *vor*<sup>82</sup>. Husserl argumentiert später im selben Kapitel weiter:

Also nicht Wort und Tintenfaß, sondern die beschriebenen Akterlebnisse, in denen sie erscheinen, während sie „in“ ihnen gar nichts sind, treten in Beziehung. Aber wie nun dies? Was bringt die Akte zur Einheit? Die Antwort

---

<sup>81</sup> Ebd. S. 559.

<sup>82</sup> Rizzoli, Lina: Erkenntnis und Reduktion, Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls. Dordrecht 2008. S. 91.

scheint klar [...]. Der wahrgenommene Gegenstand wird als Tintenfaß erkannt, und sofern der bedeutende Ausdruck in besonders inniger Weise mit dem klassifikatorischen Akte Eins ist, und dieser wieder als Erkennen des wahrgenommenen Gegenstandes mit dem Wahrnehmungsakte Eins ist, erscheint der Ausdruck gleichsam als dem Dinge auf-gelegt und als wie sein Kleid.<sup>83</sup>

Die Bezeichnung Akt will in Husserls Argumentation aufzeigen, dass Wort und Gegenstand keine autonomen Entitäten darstellen. Es geht also in der Wahl dieser Beziehung nicht um die äußerliche Verknüpfung von Vorhandenem. Wort und Gegenstand sind Akterlebnisse, die erst in der entsprechenden Beziehung zur gegenseitigen Konstitution kommen. Jene Konstitution bzw. Einheit kann erreicht werden, weil nun das Akterlebnis Wort nicht bloß symbolisch verstanden wird, sondern als Akt des Erkennens. Damit ist gemeint, dass das Wort den Gegenstand in einer bestimmten Weise oder vielmehr mit in einer Intention anspricht. Es bietet dem Gegenstand einen Horizont an, an dem er erscheinen kann.

Der Gegenstand, den wir vor Augen haben und bezeichnend intendieren, wird nicht nur wahrgenommen, sondern gleichzeitig auch erkannt bzw. angeschaut. Der Gegenstand Tintenfass wird z.B. als mein Tintenfass, ein schönes Tintenfass oder ein brauchbares Tintenfass benannt und dadurch klassifiziert. Dass der Sprecher als Benennender dieses Tintenfass vor sich als sein schönes oder brauchbares erkennt, hat offensichtlich nicht nur mit Sinnlichkeit und Wahrnehmung zu tun, sondern auch mit einem intentionalen Akt des Bewusstseins.

Nur wenn das Wort als Erlebnisakt aufgefasst wird, erlangt es die Möglichkeit, sich intentional auf den Gegenstand zu beziehen; es besitzt folglich nur innerhalb jener Beziehung einen Sinn. Nur ein derartig aufgefasstes Wort kann mit seinem Gegenstand in eine Einheit kommen. Auf diese Art und Weise, nämlich wenn beide Elemente als Akte begriffen werden, d.h. wenn sie nicht von vorherein als autonome Einheiten verstanden werden, können sie zueinander gehören und „sich intentional zur Akteinheit zusammen“<sup>84</sup> schließen.

---

<sup>83</sup> Husserl: LU. S. 560.

<sup>84</sup> Ebd. S 562.

*§ 10. Beschreibung der Absicht und Struktur der VI. Untersuchung und  
Arbeitsschema der folgenden Abhandlung*

Der allgemeine Rahmen für die Frage nach der Wahrheit in den LU wurde bereits aufgebaut, deshalb muss nun das spezifische Thema der VI. Untersuchung hervorgehoben werden. Sie trägt den Titel „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“. Diese Untersuchung besteht aus zwei Abschnitten. Beim ersten, „Die objektivierenden Intention und Erfüllungen. Die Erkenntnis als Synthesis der Erfüllung und ihre Stufen“, handelt es sich um die Fixierung des Verhältnisses von Intention und Erfüllung, anders gesagt (in äquivoker Ausdrucksweise, wie Husserl anmerkt), um das Verhältnis zwischen Denken und Anschauung. Husserl selbst sagt über die Aufgabe dieser Untersuchung und insbesondere über das Thema des ersten Abschnittes, dieser erörtere „das Wesen der objektivierenden ‚Intentionen‘ und ‚Erfüllungen‘ und kläre das Erkennen als die Synthesis der objektivierenden Erfüllung auf“<sup>85</sup>. Der Synthesis oder Deckungssynthese ist der erste Abschnitt gewidmet, denn Husserl hat in der *Möglichkeit zur Korrektur*, die diese anbietet, die Weise entdeckt, um das so genannte metaphysische Problem der *reductio ad infinitum* zu beheben. Eine genauere Beschreibung jener Synthesis ist im § 11 der LU zu finden. Dort ist diese als eine Synthese der Unterscheidung und nicht länger der Identifikation zu charakterisieren. „In der hier fraglichen ‚Unterscheidung‘ erscheint der Gegenstand des enttäuschenden Aktes als ‚nicht-derselbe‘, als ‚anders‘ wie der Gegenstand des intendierenden Aktes“<sup>86</sup>. Das Umdenken der Übereinstimmung zur Synthesis hat, wie es hier daraufhin dargestellt wird, keine geringen Auswirkungen auf das System, das Husserl zu implementieren versucht. Der zweite Abschnitt der VI. Untersuchung, der den Titel „Sinnlichkeit und Verstand“ trägt, ist der Versuch, jene Auswirkungen auszumessen und demzufolge einige Begriffe, wie u.a. Wahrnehmung und Anschauung auszubreiten.

Doch die vorliegende Analyse wird sich hauptsächlich auf den ersten Abschnitt fokussieren, besonders auf das berühmte fünfte Kapitel, das den Titel „Das Ideal der Adäquation. Evidenz und Wahrheit“ trägt. Das fünfte Kapitel begibt sich, wie

---

<sup>85</sup> Ebd. S. 781.

<sup>86</sup> Ebd. S. 575.

bekannt, direkt zum Thema der Evidenz und der Wahrheit, dies nun durch die Frage nach der Qualität und nicht nach der Möglichkeit selbst der Erfüllung. In den folgenden Paragraphen der vorliegenden Analyse ist beabsichtigt, die fundamentale Unterscheidung in der Wahrheit als die Vollkommenheit der Anpassung an die Anschauung und die Vollkommenheit der letzteren Erfüllung zu klären. Diese Unterscheidung, die in der VI. Untersuchung eingeführt ist, sollte als Ansatz dienen, um die These der vorliegenden Arbeit zu begründen.

### § 11. Akt und Gegenstand

Sowohl Wort, als nennende Abstraktion verstanden, als auch Gegenstand wurden als intentionale Akte des Bewusstseins gekennzeichnet. Diese Kennzeichnung ist nur gültig, indem beide Elemente sich erst in dem gegenseitigen Bezug konstituieren und vollziehen, d.h. indem beide als Elemente einer Korrelation verstanden werden. In der VI. Untersuchung ist die Rede ausschließlich von Akt, weil unter diesem Titel jene Korrelation gedacht und damit die intentionale Einheit zwischen „Innen“ und „Außen“ zum Ausdruck gebracht ist, so dass die objektive mit der phänomenologischen Stellung vertauscht wird<sup>87</sup>.

Mit dem Stellungstausch ist gemeint, dass, damit es möglich wird, die zuvor beschriebene Beziehung zwischen Wort und Gegenstand zu behaupten, notwendigerweise vorausgesetzt werden muss, dass der gemeinte Gegenstand kein *reales Dasein*, kein *Ding an sich* ist, sondern ein Erlebnissakt, in dem unterschiedliche und unvollständige Elemente, in einer Intention synthetisiert werden, bzw. zur Einheit kommen. Erst dann konstituiert sich etwas wie der Gegenstand der Phänomenologie. Ausdrucksweisen wie *Erscheinung* und *Gegebenheit* sind in Bezug auf diese Konstitution zu verstehen. Dass die intentionalen Akte den Gegenstand, so wie er ist, erscheinen lassen, heißt dann nicht, es gebe ein *absolutes* Ding, das dann aus bestimmten Perspektiven auftritt, sondern dass der eigentliche Gegenstand erst im Akt einheitlich gegeben und als solcher erkannt ist.

---

<sup>87</sup> Ebd. S. 541.

Diese Auffassung handelt zweifellos dem natürlichen Verständnis dessen zuwider, was traditionell als Gegenstand verstanden wird, d.h. als vorsprachliche, autonome Entität, der man im Nachhinein eine Bedeutung zuspricht. Es scheint auf den ersten Blick, dass diese Auffassung sogar dem Ziel selbst der Phänomenologie, *auf die Sachen selbst zurückzugehen*, zuwiderhandelt. Doch die phänomenologische Forschung beabsichtigt nicht, sich auf die „faktischen Dinge“ zu fokussieren, sondern zu den *Sachen selbst*, die für Husserl eben ausschließlich in jener Korrelation zu finden sind. Das Wort „selbst“ meint in diesem Zusammenhang die *Konstitution in der Korrelation*. Der Aufruf *auf die Sachen selbst* bedeutet dann eher, dass der Blick auf die Korrelation gerichtet und gleichzeitig von dem „Faktischen“ abgewendet werden muss. Dasjenige, was einst *real* genannt wurde, ist in der phänomenologischen Analyse zur unkonstituierten Sinnlichkeit und psychischen „Daten“ geworden. Diese Daten sind die *Bausteine* des Gegenstandes, doch sie besitzen an sich keine Einheit. In der Einleitung zum zweiten Band ist die folgende Beschreibung zu lesen:

Während Gegenstände angeschaut, gedacht, theoretisch erwogen und dabei in irgendwelchen Seinsmodalitäten als Wirklichkeiten gesetzt sind, sollen wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten, nicht sie als Wirklichkeiten setzen, so wie sie in der Intention jener Akte erscheinen oder gelten, sondern im Gegenteil eben jene Akte, die bislang gar nicht gegenständlich waren, sollen nun die Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung werden.<sup>88</sup>

Es geht in der Phänomenologie insofern nicht um den Gegenstand als Wirklichkeit, sondern um die Akte als Horizont für dessen Geltung. Demnach ist die zentrale Behauptung der Phänomenologie, dass es nicht möglich ist, den Bezug zwischen Subjekt und Objekt zu erklären, d.h. wie ein Objekt überhaupt *vorstellig* werden kann, ohne den Schwerpunkt vom Objekt, d.h. vom Gegenstand, zum Akt zu verlagern. Diese Verlagerung des Schwerpunktes wird in Husserls Werk unter dem Titel *Gegenständlichkeit* behandelt. Um den Unterschied zwischen Gegenstand und Gegenständlichkeit zu verdeutlichen, wird nicht der Gegenstand selbst, sondern die Gegenständlichkeit als Sache bezeichnet. Gegenständlichkeit ist der

---

<sup>88</sup> Ebd. S. 13.

Gegenstand im Bewusstsein, also die immanente Beziehung zwischen den meinenden Akten und den gemeinten bzw. den immanenten Gegenständen. Um es radikaler auszudrücken: Die bloße Zuschreibung eines Prädikates zu einem Subjekt.

Dass dieses Moment in der Dingkonstitution, das den Titel Gegenständlichkeit trägt, betont wird, heißt nicht, dass Husserl das „Wirkliche“, das außerhalb der Subjektsphäre liegt, aufgegeben hätte. Es handelt sich eher um eine Verschiebung des Blickfeldes, um den Erscheinungshorizont, von dem hier die Rede war, freilegen zu können. Damit sei festgestellt, dass die Dingkonstitution prozessual verstanden werden muss. Allerdings ist damit nicht gemeint, dass der dingliche Gegenstand keine zentrale Rolle in diesem Prozess spielt, sondern dass er, wie Husserl selbst argumentiert, der „notwendige Ausgang“ ist, „von dem aus die Reflexion zurückgeht auf die jeweilige Bewußtseinsweise und auf die in dieser horizontmäßig beschlossenen potentiellen Bewußtseinsweisen, dann auf diejenigen, in denen er sonst als derselbe bewußt sein könnte in der Einheit eines möglichen Bewußtseinslebens.“<sup>89</sup>. Der dingliche Gegenstand ist der Ausgang der Dingkonstitution, der wie ein Leitfaden über den gesamten Prozess hinweg anwesend ist.

### *§ 12. Dingkonstitution und Wahrheit*

Als Zusammenfassung des hier dargelegten phänomenalen Prozesses der Dingkonstitution ist nochmals zu betonen, dass ein Unterschied zwischen dem „Gegenstand selbst, und zwar als de[m] so und so gemeinte[n]“ und dem idealen „Korrelat in dem ihn konstituierenden Akte der Bedeutungserfüllung, nämlich de[m] erfüllende[n] Sinn [besteht, nämlich dort, w]o sich [...] die Bedeutungsintention auf Grund korrespondierender Anschauung erfüllt“.<sup>90</sup> Keineswegs ist diese Unterscheidung jedoch diejenige zwischen einer Vorstellung und einem Ding an sich.

---

<sup>89</sup> Husserl: Cartesianische Meditationen. S. 51.

<sup>90</sup> Husserl: LU. S. 56.

Heffernan stellte in seinem Werk zur *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl* fest: „Von besonderer Wichtigkeit hinsichtlich der Frage, wie ein Gegenstand ‚im‘ Bewusstsein und trotzdem vom Bewusstsein verschieden sein kann, ist die Unterscheidung zwischen dem reellen Inhalt und dem intentionalen Inhalt als intentionalem Gegenstand.“<sup>91</sup> An dieser Stelle ist vorab anzumerken, dass die richtige Behandlung dieser Thematik notwendigerweise durch die Spezifizierung dessen möglich wird, was das Wort *real* meint, und die sich daraus ergebende Modifizierung zu *reell*. Tugendhat ist der Auffassung, Husserl führe diesen Unterschied ein, „weil hier zwar die alte Idee der ‚realitas‘, des Sachgehalts, maßgebend ist, aber die Bedeutung der ‚Realität‘ im Sinn der ‚Dinghaften Transzendenz‘ ausgeschaltet bleiben soll“<sup>92</sup>.

Diese Modifizierung verlangt eine nochmalige Annäherung dieser Untersuchung an den Realitätsbegriff, in der mit Husserl behauptet wurde, *real* (*real* ist zu diesem Zeitpunkt allgemein gemeint und nicht terminologisch streng) sei sowohl dasjenige außerhalb als auch innerhalb des Bewusstseins. Jene Aussage zielte darauf ab, die Erkenntnis als einen Bezug dynamischer Elemente darzustellen, welche in einem Prozess gegenseitiger Konstitution zum Vollzug kommen. Husserls erster Realitätsbegriff sollte hauptsächlich die Wechselbeziehung der Elemente der Erkenntnis skizzieren. Trotzdem handelt es sich hier um Bereiche, die zu unterscheiden sind, denn der Prozess, der hier gemeint wurde, besteht aus differenzierbaren Momenten, die ihre eigenen Abläufe haben. Das Wort *reell* weist zum anderen darauf hin, wie diese Differenzierung zu denken ist, ohne in eine realistische bzw. idealistische Position zu verfallen. Heffernan vertritt diese Position und erklärt es folgenderweise „Bewußtsein und Sein fallen also nicht zusammen, wie ein Idealismus psychologischer Art, der zwischen ‚der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnisinhaltes nicht unterscheidet, gern hätte“<sup>93</sup>.

In diesem Sinne sind im Allgemeinen zwei Momenten in dem phänomenalen Prozess zu erkennen. Das erste Moment ist dasjenige der Konstitution der

---

<sup>91</sup>Heffernan, George: *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl, Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den Logischen Untersuchungen und der Formalen und transzendentalen Logik*, Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik. Bonn 1983. S. 54.

<sup>92</sup> Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff*. S. 34.

<sup>93</sup> Heffernan: *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*. S. 55.

Gegenständlichkeit. Es ist das Moment, in dem der Gegenstand im Bewusstsein als der so und so gemeinte auftritt bzw. mit einer Intention des Bewusstseins erscheint. Der Gegenstand ist in der Anschauung gegeben, deshalb ist dieses Moment auch als transzendente Gegebenheit zu charakterisieren.

Das zweite Moment ist ein immanentes, in dem Anschauungen unter sich oder mit signitiven, d.h. reinen Denkakten zur Einheit kommen bzw. synthetisiert werden, woraus ein erkannter Gegenstand resultieren kann. Dies bedeutet, wie zuvor gesagt, dass Husserls phänomenaler Prozess teilweise als ein rein immanentes Geschehen im Sinne einer Einheit von idealen bzw. intentionalen Akten des Bewusstseins zu verstehen ist.

Auf dem beschriebenen Prozess baut Husserl seine Wahrheitsauffassung auf. Insofern ist es zu verstehen und zu begründen, als Husserl die zuvor erwähnte Unterscheidung im Wahrheitsbegriff zwischen Adäquation als *letzter Erfüllung und Adäquation als Deckungssynthese* notwendigerweise anführte. Es handelt sich um zwei Aspekte des Wahrheitsphänomens, die den zwei verschiedenen Momenten des phänomenalen Prozesses entsprechen und ihn auf bestimmte Weise bestimmen sollen.

In Kapitel VI beschreibt Husserl nochmals den phänomenalen Prozess, diesmal jedoch unter Betonung des Verhältnisses, das beide Momente, die den Prozess ausmachen, zueinander haben, sowie unter Aufzeigen der Vollständigkeit beider Momente des Prozesses mit Hinblick auf das Wahrheitsphänomen:

Erstens, daß allen Teilen (Gliedern, Momenten, Formen) der Bedeutung, welche selbst den Charakter von Bedeutungen haben, Erfüllung zuwächst durch entsprechende Teile der erfüllenden Anschauung. Zweitens, daß nun auf Seiten der erfüllenden Anschauung für sich Angemessenheit hinsichtlich des Gegenstandes statthat, soweit er irgend in den zur Erfüllungsfunktion herangezogenen Gliederungen und Formen dieser Bedeutung gemeint ist. Das erste bestimmt also die Vollständigkeit der Anpassung signitiver Akte an korrespondierende Anschauungen; das zweite die Vollständigkeit der

Anpassung signitiver Akte —mittels vollständiger Anschauungen — an den Gegenstand selbst.<sup>94</sup>

Diese zwei Vollständigkeitsmomente entsprechen eben den verschiedenen Aspekten des Wahrheitsphänomens, die Husserl schon zu Beginn der LU anführte. Der ersten hier beschriebenen Vollständigkeit der Anpassung an die Anschauung entspricht dasjenige, was Husserl als Adäquation im natürlichen Sinn <sup>95</sup> (Deckungssynthese) bezeichnet und die zweite Vollständigkeit entspricht der sogenannten Adäquation der letzten Erfüllung, welche als Adäquation an die Sache selbst charakterisiert wurde.

Es ist anzumerken, dass eine eigentümliche Verschiebung zwischen der Wahrheitsstruktur und dem phänomenalen Prozess der Dingkonstitution geschieht: Während die Erscheinung des Gegenstands selbst im Bewusstsein den Beginn des phänomenalen Prozesses darstellt und dann zu der immanenten Einheit der Anschauung mit den signitiven Akten führt, beginnt das Wahrheitsphänomen auf immanente Weise als Deckungssynthese bei der Vollständigkeit „der Anpassung signitiver Akte an korrespondierende Anschauungen“ und setzt sich erst dann fort zu ihrer letzten Erfüllung durch Anpassung an den Gegenstand selbst.

Da Wahrheit in der Phänomenologie als ein *Rückgang im Rückgang* auf die Sache selbst verstanden werden kann, ist ihr Vollzug als Evidenz im Sinne eines *nochmals vor Augen führen* begriffen. In diesem Sinne zeigt sich die Verschiebung beider Ebenen als eine Umkehrung, durch die der Gegenstand bzw. die Sache selbst zu Beginn als Grund sowie am Ende als Vollzug anwesend ist. Die Sache selbst bzw. der Gegenstand spielt insofern die besondere Rolle des Trägers und Gliedes der Relationen und der Eigenschaften des Bewusstseins.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Husserl: LU. S. 100.

<sup>95</sup> Ebd. S. 648.

<sup>96</sup> Ebd. S. 232.

### § 13. Das Wahrheitsphänomen: Erfüllung und Evidenz

In der Einleitung zur V. Untersuchung klärt Husserl folgendermaßen das Verhältnis zwischen Erfüllung und Evidenz:

die Bedeutungen sollen in Bedeutungsintentionen liegen, die zur Anschauung in gewisse Beziehung treten können. Wir sprachen mehrfach von Erfüllung der Bedeutungsintentionen durch korrespondierende Anschauung und davon, daß die höchste Form der Erfüllung in der Evidenz gegeben sei.<sup>97</sup>

Anders ausgedrückt: Die Evidenz ist eine Form der Erfüllung und zwar ihre vollkommenste, und jene vollkommenste Erfüllung kann nur nach korrespondierender Anschauung stattfinden. Derart dargestellt wird klar, dass das Verhältnis zwischen Erfüllung und Evidenz primär durch Anschauung geschieht. Anschauung ganz allgemein verstanden wie das Gerichtetsein auf etwas, das dem Subjekt gegenwärtig gegeben ist. Dies bedeutet unter anderem, wie Fellman in seiner Einführung merkte, „Evidenz ist für ihn [Husserl] gar nicht an Aussagen gebunden, und folglich betrachtet er sie [die Aussagen] auch nicht als Wahrheitskriterium“<sup>98</sup>. Husserl führt diese Modifizierung zum traditionellen Begriff der Wahrheit ein, womit der gesamte Prozess des Erkennens, durch den etwas schließlich als wahr bezeichnet werden kann, erweitert wird, so dass sein Schluss nicht länger in der Übereinstimmung vom Denken und Gedachten, im traditionellen Sinn, erfolgt, sondern erst, wenn der Gegenstand, im aktuellen Sinn, gegenwärtig ist, bzw. in der Anschauung gegeben ist. Trotzdem sollte die Phänomenologie Husserls nicht als Versuch, die traditionelle Formel der Wahrheit völlig abzuschaffen, verstanden werden. Es handelt sich hier eher darum, das traditionelle Verständnis der Wahrheit zu einer umfangreicheren Wahrheitsbestimmung zusammenzufügen und zwar als letzten Schritt zur Evidenz.

Infolgedessen stehen die Termini Adäquation im natürlichen Sinn (Deckungssynthese) und Adäquation der letzten Erfüllung (Gegebenheit), auf die

---

<sup>97</sup> Ebd. S. 342.

<sup>98</sup> Fellmann: Phänomenologie zur Einführung, S. 67.

die vorliegende Untersuchung am Anfang aufmerksam machte, nicht nur für bloß neue Kennzeichnungen des traditionellen Wahrheitsmodells und dessen späterer Modifizierung, sondern für ein insgesamt neues Verständnis der Wahrheit, in dem die Übereinstimmung als ein notwendiges Moment, doch auch als Teil eines umfassenderen Wahrheitsphänomens erkannt ist. Diese Wahrheit, die auf die letzte Erfüllung zielt, übernimmt die Übereinstimmung als Deckungssynthese und hält sie fest als ihren immanenten Ausgangspunkt.

Obwohl die differenzierte Adäquation die Übereinstimmung nicht völlig überwinden kann, schöpft ein derart abgewandeltes Wahrheitsmodell die Voraussetzungen der Übereinstimmung wie Absolutheit, Eigenständigkeit, Vorhandenheit usw. aus. Deshalb ist zu behaupten, dass die Lektüre des Wahrheitsbegriffes in den LU als bloße Übereinstimmung partiell ist und nicht das gesamte Phänomen erfasst, auf das Husserl aufmerksam machen will und vor allem lässt diese Lektüre den wichtigsten Aspekt der Phänomenologie unerforscht, nämlich die Gegebenheit des Gegenstandes. Diese Beschreibung von Husserls LU führt zu dem Schluss, dass die Husserlsche Phänomenologie nur durch ein zweifaches Moment zu charakterisieren ist, denn es muss zwischen der Konstitution des Gegenstandes, d.h. dem im Akt der Erfüllung gegebenen und dem Vollzug des intentionalen Bewusstseins, nämlich seiner Synthese, differenziert werden. Ströcker deutet diese Doppeldeutigkeit folgendermaßen:

Es kann aber auch die Erfüllung leer vermeinter Bedeutung durchaus nur dieser selbst in ihrem vollen Sinn gelten – und beispielweise nur ihr allein, wo einem Ausdruck gar kein von ihm unabhängiger Gegenstand entspricht. Trotzdem ist er, wie in aller fiktionalen Rede, bedeutender Ausdruck; er hat seinen Sinn im Gemeinten, der mehr oder weniger anschaulich erfüllt sein kann. So sieht Husserl das Wesen der Bedeutungserfüllung insgesamt in der Selbstgegebenheit des gemeinten Gegenstandes sowie der korrelativen Bedeutung seines Ausdrucks<sup>99</sup>.

Ströckers Beschreibung ist akkurat und zeigt auf den Punkt, an dem sich gerade die Heideggersche Philosophie von der Phänomenologie Husserls zu distanzieren

---

<sup>99</sup> Ströcker: Einleitung. In: LU. S. XL.

scheint. Heidegger strebt nicht die Eingliederung des Übereinstimmungsbegriffs in ein durch die Erfüllung korrigiertes und erweitertes System an, sondern die Überwindung dessen, was er als Grund der gesamten traditionellen Wahrheitsauffassung erkannt hat, nämlich die metaphysische Trennung zwischen Subjekt und Objekt. Heidegger glaubt, dass diese Trennung in der von Husserl beschriebenen Dynamik zwischen Bewusstsein und Welt, sogar wenn das erste als intentional verstanden wird, erhalten bleibt. Heideggers Projekt glaubt, diese Trennung, bzw. die wesentliche Spaltung von Bewusstsein und Welt durch die Neuformulierung des Bewusstseinsbegriffs zum In-der-Welt-sein, ausgeschaltet zu haben. Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit ist zu entscheiden, ob dieses Projekt erfolgt hat.

Wenn Husserl den Leser darauf aufmerksam macht, dass „die Vollkommenheit der Anpassung an die Anschauung (der Adäquation im natürlichen und weiteren Sinen) von der sie voraussetzenden Vollkommenheit der letzten Erfüllung (der Adäquation an ‚die Sache selbst‘)“<sup>100</sup> unterschieden werden muss, wird notwendig in Bezug auf die vorliegende Untersuchung und ihre Ziele zu klären, welche Auswirkungen diese Modifizierungen mit sich bringen und vor allem, ob sich durch jene Modifizierungen, die These beweisen lässt, dass Evidenz und Entdecktheit fähig sind, einen gemeinsamen Rahmen für das Phänomen der Wahrheit aufzubauen. Dies kann nur erreicht werden, wenn der Rahmen derart aufgebaut ist, dass er vermeidet, in eine begriffliche Indifferenzierung zu verfallen. Und dies kann wiederum nur ermöglicht werden, wenn die vorliegende Analyse es vermag jeder Wahrheitsauffassung eine bestimmte und differenzierte Funktion zu verleihen.

#### *§ 14. Qualität: der Grad an Adäquation*

Wahrheit und Evidenz werden im fünften Kapitel der VI. Untersuchung, so ist es in ihrer Einleitung zu lesen, im Rahmen der Frage nach der Qualität der Akte behandelt. Qualität wird hier verstanden als die Weise, in der die Möglichkeit der Adäquation realisiert wird. Husserl betont, dass „der Satz ‚möglich‘ ist, wenn der

---

<sup>100</sup> Husserl: LU. S. 648.

konkrete Akt des propositionalen Bedeutens die erfüllende Identifikation mit einer objektiv vollständigen Anschauung von gleicher Materie zulässt. Und ebenso ist es irrelevant, ob diese erfüllende Anschauung eine Wahrnehmung ist oder eine bloße Phantasiebildung<sup>101</sup>. Der Terminus Qualität bezieht sich dann genau auf die Art der erfüllenden Anschauung, bzw. ob diese durch passendes Wahrnehmen oder durch Bilder der Phantasie entstanden ist. Erläuterungen bezüglich des Anschauungsphänomens sollten deshalb zum zentralen Thema dieser Analyse werden.

Im Rahmen der Diskussion über die Qualität der Adäquation ist es dann notwendig, über Vollkommenheitsstufen der Fülle zu reden. Die erste Unterscheidung ist die, die zuvor erwähnt wurde, zwischen Phantasiebildung und Wahrnehmung, diesmal aber mit gewissen Präzisierungen. Verschiedene Typen der Intentionalität gehören zur Phantasiebildung, z.B. die Akte der Signifikation, der Intuition und der Imagination. Charakteristisch ist von diesen Akten, dass man nicht auf ihre Korrelate gerichtet ist, sondern nur auf den bezeichnende Akt selbst. Von diesen Akten haben nur die Intuition und die Imagination Fülle, aber alle drei sind dadurch charakterisiert, dass sie die Sache selbst nicht geben. Husserl sagt über die Imagination, sie „lässt eine Differenz gegenüber der Wahrnehmung bestehen: sie gibt nicht den Gegenstand selbst, auch nicht zum Teile, sie gibt nur sein Bild, das, so lange es überhaupt Bild, nie die Sache selbst ist“<sup>102</sup>. Von allein stellt sich die Frage, wie es denn möglich ist über Fülle zu reden, wenn es sich um das bloße Bild des Gegenstandes handelt? Was versteht Husserl unter dem Begriff Fülle?

Vorerst ist zu behaupten, dass die genannten Akte durch die Bilder Fülle liefern, doch sie sind nicht imstande letzte Erfüllung zu geben. Wie im Titel des 37. Paragraphen „Die Erfüllungsfunktion der Wahrnehmung. Das Ideal der letzten Erfüllung“ zu lesen ist, stützt sich der Unterschied zwischen Fülle und letzter Erfüllung auf die Wahrnehmung, genauer gesagt auf die *Aktuelle* Wahrnehmung. Intuitive sowie imaginative Akte gründen, im Gegensatz zu signitiven Akten, bei denen die Wahrnehmung gar keine Rolle spielt, auf einer Wahrnehmung, die mehr

---

<sup>101</sup> Ebd. S. 645.

<sup>102</sup> Ebd. S. 646.

oder minder inaktuell ist. Dies bedeutet, Imagination und Intuition haben Fülle auf Grund, in einem zeitlichen Sinne gemeint, indirekter Wahrnehmung. Weil die Wahrnehmung eine Rolle in diesen Akten spielt, selbst, wenn sie modifiziert auftritt, können sie Fülle zu einer Intention liefern. Diese Fülle kann aber nie letzte Erfüllung werden, wie in den Akten, die auf aktueller Wahrnehmung gründen, denn die letzte Erfüllung keine Partialintentionen erlaubt.

Doch die Tatsache, dass die Akte, die auf Grund aktueller Wahrnehmung den Gegenstand selbst geben, heißt nicht, dass es damit getan ist. Husserl unternimmt weitere Unterscheidungen, denn die Wahrnehmung gibt auch „den Gegenstand in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit, in verschiedenen Graden der ‚Abschattung‘“<sup>103</sup>. Um Missverständnisse zu vermeiden ist es notwendig zu betonen, dass jene Abschattungen nie ein bloßes „Vergegenwärtigen“ des Gegenstandes sind, wie im Fall der Phantasiebildung. Die gemeinten Abschattungen haben den Charakter des „Gegenwärtigen“<sup>104</sup> oder eines unmittelbaren Präsentierens der Sache selbst. Noch ist es nötig die graduellen Unterschiede im Gegenwärtigen zu zeigen und vor allem zu klären wo diese Unterschiede ihren Ursprung haben. Husserl beschreibt dies folgendermaßen: „das Präsentieren macht im allgemeinen nicht ein wahrhaftes Gegenwärtigsein, sondern nur ein als gegenwärtig Erscheinen, in welchem die gegenständliche Gegenwart und mit ihr die Vollkommenheit der Wahrnehmung Abstufungen zeigt“<sup>105</sup>. Dass die Erfüllung durch ein gegenwärtiges Erscheinen bestimmt ist, bedeutet, dass die Fülle *als* Fülle trotz der Abschattungen und Abstufungen ihre ideale Grenze erreichen kann. Im Kontext des gegenwärtigen Erscheinens sind gewisse Abstufungen zwischen der „perspektivischen Verkürzung“ und der endgültigen „Präsentation des entsprechenden gegenständlichen Elementes“<sup>106</sup> zu erkennen. Diese letzte Abstufung der Wahrnehmung läßt die ideale Grenze der Selbstdarstellung zu, deshalb ist sie in den LU „das absolute Selbst“<sup>107</sup> genannt. Das absolute Selbst ist für eine Intention ihre letzte Erfüllung. Derart kommt Husserl zu einer ersten und allgemeinen Definition der Adäquation: Sie ist der Wandel durch

---

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> Ebd. S. 647.

<sup>107</sup> Ebd.

die steigernde Fülle bis zum Ziel der vollen Gegebenheit. Eine umfassendere Definition von Adäquation ist in der folgenden Beschreibung zu finden: „Repräsentierender und repräsentierter Inhalt sind hier identisch eines. Und wo sich eine Vorstellungsentention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, *wirklich „gegenwärtig“* oder *„gegeben“*“<sup>108</sup>.

Nach diesen allgemeinen Erwägungen kommt Husserl zu der Überzeugung, dass die Adäquation doppelt gedacht werden muss, wie in unserer vorigen Analyse gezeigt wurde. Den doppelten Charakter der Adäquation, so lässt sich behaupten, liegt daran, dass die Anschauung, auf der die *adequatio* gründet, einen immanenten sowie einen transzendenten Aspekt hat, oder wie im Paragraphen, in dem diese Doppelheit verdeutlicht wurde, zu lesen ist:

Jede getreue und pure Beschreibung eines anschaulichen Gegenstandes oder Vorganges bietet ein Beispiel für die erstere Vollkommenheit [Adäquation im natürlichen Sinn]. Ist das Gegenständliche ein innerlich Erlebtes und in reflektiver Wahrnehmung, so wie es ist, Erfasstes, dann kann sich die zweite Vollkommenheit hinzugesellen [Adäquation an die Sache]<sup>109</sup>.

Husserls Begründung der letzten Erfüllung ist klar: Es gibt letzte Erfüllung und diese darf „schlechterdings nicht von unerfüllten Intentionen einschließen“<sup>110</sup>, d.h. die letzte Erfüllung darf nicht als die Synthese „unreiner Wahrnehmung“<sup>111</sup> aufgefasst werden. Andererseits, wie Husserl selbst sofort merkt, erhebt sich dagegen der Einwand, dass so wie die LU diesen Gedankengang aufgebaut haben, es problematisch wäre zu behaupten, dass die letzte Erfüllung einzig und allein in der Wahrnehmung gründet, denn es gibt generell evidente Aussagen, die „in axiomatischer Art auf Grund der bloßen Begriffe einleuchten“<sup>112</sup>, bzw. die aus dem allgemeinen Gegenstand ihre Gültigkeit erreichen<sup>113</sup>. Auf diese Weise wäre zu behaupten, dass das allgemeine Bewusstsein „sich auf Grund bloßer Imagination

---

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Ebd. S. 648.

<sup>110</sup> Ebd. S. 649.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Ebd.

aufbaue oder zum mindesten gegen den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Imagination unempfindlich sei“<sup>114</sup>. Husserl muss zur Beseitigung dieses Einwandes noch einmal betonen, dass die Imagination „nicht die ‚korrespondierende‘ Anschauung darstellt“<sup>115</sup>. Husserl setzt fort und meint „das individuell Einzelne der Erscheinung ist ja, wie wir mehrfach betont haben, nicht selbst das Allgemeine und enthält es auch nicht in der Weise eines reellen Stückes in sich“<sup>116</sup>. Dass die Aussagen, die in axiomatischer Art auf Allgemeines gründen, nicht die korrespondierende Anschauung darstellen, will hier andeuten, das Allgemeine bleibt ohne Evidenz immer unvollständig und die Tatsache, dass jene Aussagen einleuchten, bedeutet, sie zeigen den *Weg* zur Evidenz, der noch gegangen werden muss.

#### § 15. Setzende Akte

In § 38 handelt es sich um den graduellen Charakter der Evidenz. Anders als Brentano will Husserl die Grade und Stufen der Evidenz nicht auf die Differenz zwischen setzenden und nicht setzenden Akten stützen. Brentano ist der Meinung, es gebe Akte, die Qualität oder Setzungscharakter haben, d.h. Akte, die Wünsche oder Urteile implizieren, wie z.B. ein Urteil, in dem „der selbe Inhalt (Gegenstand), der in der Vorstellung nur vorgestellt wird, in seinem Sein anerkannt oder geleugnet“<sup>117</sup> wird. Dies im Unterschied zu nicht setzenden Akten, die ein bloßes Vorstellen erbringen. „Das bloße Vorstellen aber ist passiv, es läßt die Sache dahingestellt“<sup>118</sup>. Obwohl Husserl die Eigenartigkeit der Setzung erkennt, behauptet er, „jede aktuelle Identifizierung bzw. Unterscheidung ist ein setzender Akt, mag sie selbst in Setzungen fundiert sein oder nicht“<sup>119</sup>. Die Grade und Stufen der Evidenz beziehen sich nicht auf die Setzung, sondern auf den Unterschied zwischen Materie und Qualität.

---

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Ebd. S. 650.

<sup>117</sup> Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff. S. 42.

<sup>118</sup> Husserl: LU. S. 650.

<sup>119</sup> Ebd. S. 651.

Demnach werden die nicht setzenden Akte nicht länger als eine Grundklasse an sich des Aktes betrachtet, sondern als die „Modifikation des entsprechenden Setzenden Aktes“<sup>120</sup>. Auf diese Weise resultiert, dass zum einen in der Meinung, die von einer Wahrnehmung erfüllt wird, die Qualität gleich ist, und zum anderen im Fall der Vorstellung, die in der Wahrnehmung Erfüllung findet, die Materie gedeckt ist. Während einerseits der Unterschied bei Brentano darin liegt, ob einige Akte den Gegenstand bloß meinen oder ihn setzen, spricht Husserl andererseits vom modifizierten Setzungscharakter immer, wo überhaupt eine Identifizierung oder Unterscheidung statt findet, denn sogar die Vorstellung als passiver Akt verstanden „eignet sich wohl [...] den Setzungscharakter zu“<sup>121</sup>, sogar wenn sie nicht auf setzende Akte gründet.

In Bezug darauf, ob eine Identifizierung auf setzende oder nicht setzende Akte gründet, unabhängig davon, dass jede Identifizierung den Setzungscharakter hat, lässt sich eine fundamentale Unterscheidung machen und zwar, dass Evidenz nur von den Identifizierungen geliefert wird, die auf Setzungen fundieren. Obwohl Vorstellungen eine setzende Identifizierung abgeben können, können sie keine Evidenz liefern. Im laxeren Sinne, bzw. in Bezug auf diese letzte Definition lässt sich vom Grad der Evidenz sprechen, denn „es kommen in dieser Hinsicht die Annäherungen der Wahrnehmung an die objektive Vollständigkeit ihrer gegenständlichen Präsentation in Betracht, und dann weiter die Fortschritte zum letzten Vollkommenheitsideal: dem der adäquaten Wahrnehmung, der vollen Selbsterscheinung des Gegenstandes — soweit er irgend in der zu erfüllenden Intention gemeint war“<sup>122</sup>. Wenn behauptet wird, man sei vor einer evidenten Identifizierung, ist in einem phänomenologischen Sinne also gemeint, dass es sich um eine setzende Identifizierung handelt, die auf Setzungen fundiert und durch die adäquate Wahrnehmung erfüllt ist. Husserl nach ist der Gegenstand in diesem Fall letztendlich „nicht bloß gemeint, sondern, so wie er gemeint ist und in ein gesetzt mit dem Meinen, im strengsten Sinn gegeben“<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff. S. 42.

<sup>121</sup> Husserl: LU. S. 650.

<sup>122</sup> Ebd. S. 651.

<sup>123</sup> Ebd.

Um den Evidenzbegriff rechtmäßig erläutern zu können, muss man zuerst eine allgemeine Abklärung seiner Funktion vornehmen und zwar, dass Evidenz bei Husserl nicht das Kriterium für die Wahrheit ist. Evidenz dient nicht dazu, das Wahre als wahr zu bekräftigen und versteht sich auch nicht wie bei Brentano, der glaubt, diese sei ein Mittel, um den Wahrheitsbegriff zu definieren, sondern Husserl bringt, wie Tugendhat merkte, „Wahrheit und Evidenz gemeinsam im Rückgang auf die differenten Gegebenheitsweisen zur Aufklärung“<sup>124</sup>. Evidenz nennt, so muss es anschließend erklärt werden, einen bestimmten Moment in dem Wahrheitsphänomen und kann demzufolge nicht länger als äußeres Kriterium für die Wahrheit behandelt werden.

*§ 16. Wahrheit und Evidenz: Über die vier erläuterten Wahrheitsbegriffe der Logischen Untersuchungen*

Auf diese Weise kommt Husserl auf seine zentrale Definition der Wahrheit, die, wie in der Einleitung der vorliegenden Untersuchung schon zitiert wurde, lautet:

so ist die Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein Sachverhalt und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem. Diese Übereinstimmung wird in der Evidenz erlebt, sofern die Evidenz der aktuelle Vollzug der adäquaten Identifizierung ist.<sup>125</sup>

Diese Definition der Wahrheit ist nun angesichts der neu eröffneten Perspektiven genauer zu analysieren, insbesondere die Beschreibung der Evidenz als Erlebnis der Wahrheit, die eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich bringt. Diese Schwierigkeiten haben vor allem mit der oben durchgeführten Darstellung der Evidenz zu tun, in dem Sinne, dass sie nicht als Bestätigung der Wahrheit, d.h. als bloßes Kriterium verstanden werden sollte, sondern als innigeres Moment des Wahrheitsprozesses. Obwohl Husserl sagt, Evidenz ist „adäquate Wahrnehmung der Wahrheit“<sup>126</sup> und zwar einer Wahrheit, die einen *a priori*, bzw. einen

---

<sup>124</sup> Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff. S. 51.

<sup>125</sup> Husserl: LU. S. 652.

<sup>126</sup> Ebd.

immanenten Charakter hat, muss hier beachtet werden, dass die Charakterisierung der Evidenz in den LU als Erlebnis der Wahrheit nicht indiziert, dass sie die bloße Bestätigung der Immanenz jener Wahrheit sei, im Sinne eines äußeren und passiven Akts einer nicht modifizierbaren Wahrheit gegenüber, sondern Erlebnis eines aktiven und intentionalen Akts einer Möglichkeit gegenüber, die sich erst durch die Evidenz vollziehen lässt: Evidenz ist in diesem Sinne der Schluss eines Prozesses von einer immanenten zur einer intentional-transzendenten Wahrheit. Deshalb ist anschließend zu lesen: „*A priori* besteht hier die Möglichkeit, jederzeit auf die Übereinstimmung hinzublicken und sie sich in einer adäquaten Wahrnehmung zum intentionalen Bewusstsein zu bringen“<sup>127</sup>. Was Husserl *a priori* und vorhanden nennt, sind *Übereinstimmungen*, die immer wieder „zum intentionalen Bewusstsein zu bringen“<sup>128</sup> sind. Intentionalität ist hier als die notwendig transzendente Verfassung des Bewusstseins zu verstehen. Insofern ist damit gemeint, dass Evidenz ermöglicht, die Übereinstimmungen, bzw. immanente Wahrheiten zu einer Einheit mit ihren konkreten Korrelaten zu *erheben*. Die Rolle der Evidenz ist nicht die eines späteren Zusatzes, den man zu einer schon konstituierten und nicht modifizierbaren immanenten Realität hinzufügt. Diese Übereinstimmungen sind fixierte Resultate des wandelnden phänomenalen Prozesses, die eben in Hinblick auf diesen Wandel wiederholt evaluiert werden können. Evidenz ist demnach ein „Akt objektivierender Auffassung“<sup>129</sup> der Übereinstimmung, d.h. die Deutung einer bestehenden Übereinstimmung in Hinblick auf eine aktuelle Intention. Die erste Auswirkung dieser Charakterisierung ist, dass dadurch die Möglichkeit eröffnet ist, dass die bestehende Übereinstimmung, falls sie aktuell aufgefasst und zum intentionalen Bewusstsein gebracht wird, korrigiert werden kann. Deshalb kann behauptet werden, dass der Wahrheitsbegriff bei Husserl die Möglichkeit einer korrektiven Evaluation beinhaltet. Die zweite Auswirkung haben wir als einen Aspekt der These der vorliegenden Untersuchung vorgeschlagen, die sich nun bestätigt, und zwar, dass der Wahrheitsbegriff bei Husserl die Struktur der Übereinstimmung beinhaltet, doch als ein Element des gesamten Wahrheitsphänomens und nicht wie in der Tradition als seine einzige Grundlage. *Die Übereinstimmung ist das Resultat*

---

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Ebd.

*eines ständig wandelnden Prozesses und insofern kann sie durch neue Evidenz immer wieder evaluiert und korrigiert werden.*

Demzufolge stoßen wir auf eine weitere Schwierigkeit: Die gesamte Schilderung der Übereinstimmung als Moment eines umfassenderen Wahrheitsbegriffs, die hier gerade durchgeführt wurde, scheint im Widerspruch zu der Tatsache zu stehen, dass Husserl selbst im § 39. Immer wieder die Übereinstimmung als Wahrheit kennzeichnet. Die Aussage, dass die Übereinstimmung die „vorhandene Wahrheit“<sup>130</sup> sei, ist im Rahmen einer bestimmten Denkstruktur zu verstehen, mit der Husserl die Phänomenologie prägen möchte und zwar, dass die Teile oft so wie das Ganze genannt werden, denn er versucht dadurch, die Einheit der unterschiedlichen Momente des Prozesses zu sichern. Deshalb wird in diesem Fall die Übereinstimmung, d.h. das Resultat sowie der Prozess, obwohl beide in mehreren Hinsichten differieren, als Wahrheit gekennzeichnet. In derselben Weise ist zu verstehen, dass der Lesser im gleichen Paragraphen plötzlich mit vier „neuen“ Wahrheitsbegriffen konfrontiert wird.

Den ersten Begriff haben wir soeben beschreiben und er ist als der Wahrheitsbegriff für den gesamten Prozess zu verstehen. Der dritte und vierte Begriff leiten sich aus dem ersten ab und können als wichtigste Momente des Prozesses betrachtet werden. Der zweite Begriff, der hier anschließend erläutert wird, bezieht sich auf das „ideale Verhältnis“<sup>131</sup> der Glieder des Wahrheitsbezuges. Um eine bessere Klärung der Rolle dieser vier Begriffe zu ermöglichen, ist es zweckmäßig, im Voraus zu sagen, dass es sich bei den ersten zwei Begriffen um die Momente der Transzendenz und der Immanenz handelt und dass die zwei letzten Begriffe die Glieder des Wahrheitsbezuges meinen, die jeweils aus beiden Momenten zu interpretieren sind.

### *§ 17. Der zweite Wahrheitsbegriff*

Dieser unerwartete zweite Wahrheitsbegriff, den Husserl zum Begriff der *vollen Übereinstimmung* anschließen möchte, muss seinerseits auch als ein Moment des

---

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Ebd.

Prozesses behandelt werden. Husserl sagt: „während die Wahrheit im vorigen Sinn das Gegenständliche war, das dem Akte der Evidenz entsprach, ist die Wahrheit im jetzigen Sinn die zur Aktform gehörige Idee“<sup>132</sup>. Dieser zweite Wahrheitsbegriff ist als eigenständige Auffassung der immanenten Möglichkeit zur Deckungseinheit zu verstehen, also nicht mehr aus der Perspektive der Sache selbst, d.h. des Gegenstandes, sondern aus der Perspektive der puren Identifizierung von bewusstmäßigen Inhalten. Obwohl für Husserl klar geworden ist, dass die Gegenständlichkeit und die Brücke, die sie zwischen ontologischen Bereichen schlägt, die wesenhafte Grundlage für das Phänomenale anbietet, ist ihm nicht entgangen, dass eine Möglichkeit offen gehalten werden muss, um die bestimmte Verfassung des Bewusstseins isoliert vom Gegenstand aufzufassen. Der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Wahrheitsbegriff bezieht sich auf die Perspektiven, aus denen der Prozess betrachtet wird. Beim zweiten Begriff, nämlich beim Begriff der idealen Möglichkeit, ist die Perspektive, die den Gegenstand miteinbezieht, ausgeschaltet. Es bleibt nur die der strukturellen Verfassung des Bewusstseins erhalten und zwar als ein Eigenständiges. Es handelt sich hier um Wahrheit im Sinne der „Idee der absoluten Adäquation als solcher“<sup>133</sup>. Und weiter ist er eine vorläufige Antwort auf die Frage, ob die Elemente des Wahrheitsphänomens, die sich immanent abspielen, an sich einen eigenständigen Bereich mit ihrer eigenen Struktur bilden, der unabhängig erforscht und erläutert werden kann. Es wird im nächsten Teil unserer Analyse, das als Objekt *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* hat, eben die Fragestellung erweitert, wie genau das Immanente als Eigenständiges im Rahmen des Phänomenalen zu denken sei.

### § 18. Dritter und vierter Wahrheitsbegriff

Der dritte und der vierte Begriff entsprechen jeweils dem, was Husserl „das Wahre“ und „die Richtigkeit“ nennt, also Wahrheit des Urteils. Während der erste und der zweite Wahrheitsbegriff unterschiedliche *Momente* des phänomenalen Prozesses zeigen, sind die Husserlschen Begriffe des Wahren und der Richtigkeit

---

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> Ebd.

Perspektiven aus den *Gliedern*, die den Wahrheitsbezug bilden, auf den gesamten Prozess der Wahrheit. Was im ersten Wahrheitsbegriff als eine Einheit betrachtet wurde, als eine Identität, ist nun ausgelöst und lässt sich zumindest vorübergehend partiell analysieren. Durch jene Analyse ist es möglich festzustellen, welche spezifischen Funktionen die Bezugsglieder haben und dementsprechend, ob eine dieser Funktionen im Verhältnis einen Vorrang hat.

Der dritte Begriff bzw. das „Wahre“ meint „den gegebenen Gegenstand in der Weise des Gemeinten“<sup>134</sup> aber nicht im Sinne einer „bloßen adäquaten Wahrnehmung“, sondern im Sinne seines Bezuges zu einer Intention oder seiner Funktion als *wahrmachender* für eine Intention. Dass der Gegenstand als *Wahrmacher* gekennzeichnet ist, indiziert schon dessen Vorrang vor dem vierten Begriff. Die Sache selbst, so wie sie ist, ist der Sinn der Wahrheit und die Wahrheit konstituiert sich als solche nur dann, wenn der Wahrmacher einer Intention, d.h. wenn ihre Fülle gegeben ist.

Auf der anderen Seite finden wir den vierten Begriff, der als die Perspektive der Intention und zwar der Richtigkeit der Intention zu verstehen ist. Es ist der Begriff für das „Adäquatsein an den wahren Gegenstand; bzw. als die Richtigkeit des erkenntnismäßigen Wesens der Intention *in specie*“<sup>135</sup>. Es handelt sich um die Richtigkeit der Meinung, des Urteils. Husserl sagt weiter, „der Satz ‚richtet‘ sich nach der Sache selbst; er sagt, so ist es, und es ist wirklich so“<sup>136</sup>. Dieses sich Richten konstituiert sich als eigenständiges Moment, indem eine Intention sich erst dadurch erfüllen lässt.

Allgemein gesprochen, entsprechen die vier Wahrheitsbegriffe, die gerade dargestellt wurden, einer Unterscheidung, die Husserl am Anfang der VI. Untersuchung einführte. Diese Unterscheidung ergibt zwei allumfassende Regionen oder Momente, die er *Sein* und *Wahrheit* zu nennen pflegt. Diese allumfassendsten Begriffe dienen als Maßstab, um Perspektiven auf das Wahrheitsphänomen zu eröffnen oder auszuschalten. Jene Perspektiven sind dann Wahrheit im Sinne des Seins oder Wahrheit im Sinne der Wahrheit, bzw. Wahrheit

---

<sup>134</sup> Ebd.

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Ebd.

als solche. Einerseits meint Wahrheit im Sinne des Seins „die zugehörigen gegenständlichen Korrelate“<sup>137</sup>, andererseits meint Wahrheit als solche „die Seite der Akte selbst und ihrer ideal zu fassenden Momente“<sup>138</sup>.

Derart kommen wir zurück auf die erstere Differenzierung im Wahrheitsbegriff, die in der vorliegenden Arbeit mit dem Adäquationsbegriff analysiert wurde, nämlich zwischen der Anpassung an die Anschauung und der Vollkommenheit der letzten Erfüllung. Husserl expliziert diese Differenzierung durch die Einordnung der gerade beschriebenen Wahrheitsbegriffe mittels der Seins- und der Wahrheitsregion. Während der zweite und der vierte Begriff in die Region des Transzendentalen einsortiert sind, werden der erste und der dritte Begriff in die Region des Immanenten einsortiert. Derart ergibt sich eine klarifizierte Version der ersteren Differenzierung:

Dementsprechend hätten wir die Wahrheit nach 2) und 4) zu definieren als Idee der Adäquation, oder aber als Richtigkeit der objektivierenden Setzung und Bedeutung. Das Sein im Sinne der Wahrheit wäre dann nach 1) und 3) zu bestimmen als Identität des in der Adäquation zugleich gemeinten und gegebenen Gegenstandes, oder aber (dem natürlichen Wortsinn entsprechender) als das adäquat Wahrnehmbare überhaupt in unbestimmter Beziehung auf irgendeine dadurch wahrzumachende (adäquat zu erfüllende) Intention.<sup>139</sup>

Mit diesen vier Wahrheitsbegriffen, die in der Reihenfolge als 1) Identität des Gegenstandes (als Gemeinte und Gegebene), 2) die ideale Möglichkeit der Übereinstimmung vom identitären Gegenstand und Bewusstsein (als Setzung und Bedeutung), 3) die Sache selbst in der Weite aller ihrer Momente (als Gegebene und Bedeutung) und 4) die Intention durch alle Momente (als Gemeinte und Setzung) zu definieren sind, glaubt Husserl das gesamte Wahrheitsphänomen aufgefasst zu haben. Die vorliegende Analyse vertritt die Meinung, dass das gerade artikulierte Schema in seiner aktuellen Form eine bisher unersetzbare Rolle für das Verständnis des phänomenologischen Projektes spielt. Husserl scheint sich

---

<sup>137</sup> Ebd. S. 655.

<sup>138</sup> Ebd. S. 656.

<sup>139</sup> Ebd.

allerdings einiger Schwierigkeiten bewusst zu sein, deshalb behauptet er über die Differenzierung jener Begriffe: „ein gewisser Spielraum der Äquivokation wird unvermeidlich, aber nach Klärung der Begriffe kaum schädlich bleiben“<sup>140</sup>. Die Schwierigkeit, dass es sich um zwei Momente (immanent und transzendental) und zwei Glieder des Wahrheitsbezuges handelt, die jeweils variabel aus der Perspektive dieser Momente zu fassen sind, führte Husserl dazu, einen umfassenden Abschluss suchen zu müssen, der die Einheit der Momente und der Glieder vor der Fragmentierung bewahrt. Diesen Abschluss fand Husserl im Begriff der Evidenz. Evidenz ist deshalb nicht nur der Akt, in dem erlebt wird, wie das Gemeinte zur Erfüllung kommt, sondern vielmehr der Akt des Bewusstseins, der das Bewusstsein selbst zusammen fügt und zwar so, dass es als ein Bewusstsein von etwas anderem, als einer Intention bestimmt wird.

### § 19. Einige geschichtliche Überlegungen

Husserls Wahrheitsbegriff versteht sich als eine umfassendere Auffassung, die grundsätzlich darauf zielt, die Problematik, die sich aus dem Bezug Subjekt-Objekt ergibt, zu lösen. Zunächst ist es möglich, den Evidenzbegriff in Bezug auf seine schon in dieser Analyse dargestellte Definition als *korrektive Evaluation der korrelativen Erscheinung* betrachten. Womit die Möglichkeit für die Frage nach der Bedingung für das Erscheinen eröffnet wird. In jener Frage liegt, so möchten wir es beweisen, das Gemeinsame der Phänomenologie, aber gleichzeitig auch der fundamentale Unterschied zwischen Heideggers und Husserls Projekt: Heideggers Ansatz zielt tiefer als Husserls, indem die Bedingungsmöglichkeit der Erscheinung auf die Erschlossenheit des Daseins fest bezogen würde. Damit will Heidegger hauptsächlich sagen, dass das Erscheinen selbst nur dadurch vollständig erklärt werden kann, wenn es auf jene Offenheit zurückgeführt wird, eine Offenheit, die ursprünglicher als die Offenheit des intentionalen Bewusstseins ist. Es drängt sich die Frage auf, ob es möglich ist, zu behaupten, die Erschlossenheit sei ursprünglicher als die Intentionalität.

---

<sup>140</sup> Ebd. S. 655.

Heidegger betrachtet den Wandel im Wahrheitsbegriff, so wird es in *Platons Lehre von der Wahrheit* beschrieben, als die Bewegung von einem *Wesen* der Wahrheit (*alétheia*), das sich zurückzieht, zugunsten eines anderen *Wesens* (Übereinstimmung), das vorrückt. Platons Denken, in Heideggers Deutung, stellt ein besonderes Moment in der Geschichte der Wahrheit dar, weil in ihm zum letzten Mal beide Wesen der Wahrheit in einer gewissen Ausgewogenheit stehen. Jene Ausgewogenheit dauert nicht länger, denn die Übereinstimmung wird sich in nicht ferner Zeit das gesamte Verständnis der Wahrheit aneignen.

Jene einseitige Aneignung des Wahrheitswesens bringt eine Gefahr – Heidegger versteht die Philosophie zur Zeit von SZ als eine Stellungnahme gegen diese Gefahr, bzw. als eine letzte und entscheidende *Riesenschlacht*<sup>141</sup> um das Wesen des Seienden, d.h. des Seins, des Denkens, und der Wahrheit. – dass die Übereinstimmung sich des gesamten Phänomens der Wahrheit bemächtigt und dadurch jegliche anderen Möglichkeiten, bzw. Seinsweisen ausschließt, so dass die *alétheia* in der vorsokratischen Ausfassung nicht mehr zum Vorschein kommen kann oder überhaupt verloren geht.

Heidegger verlässt in seiner Spätphilosophie diese radikale Stellung. An ihre Stelle tritt die Gelassenheit als Stimmung des Denkens auf. Trotzdem vertritt er immer mit mehr oder weniger Vehemenz die Position, dass das Fortbestehen einer Philosophie des Subjektes wie bei Husserl notwendigerweise die Wiedergewinnung des ursprünglicheren Wahrheitswesens verhindern und demnach die Übereinstimmung als einzige Möglichkeit der Wahrheit befestigen würde. Diese Überzeugung hält ihn davon ab, festzustellen, dass die Phänomenologie Husserls eben deshalb, weil sie sich als Subjektphilosophie versteht, als einziges von beiden Projekten in der Lage ist, die Grenzen des Bezuges Subjekt-Objekt zu erkennen und sie derart auf die Probe zu stellen, dass der Bedarf nach einer neuen Art und Weise des Bezuges erst offensichtlich wird.

Husserls Projekt stellt auf diese Weise einen besonderen Moment der Geschichte der Wahrheit dar, in dem beide Wesen gleichzeitig zum Vorschein kommen. Weil Heidegger nicht sieht, dass eben die Phänomenologie Husserls das Verständnis der

---

<sup>141</sup> Heidegger: SZ. S. 2.

Wahrheit als Erscheinung, bzw. Gegebenheit wieder erahnen lässt, wendet sich sein philosophisches Projekt ohne jede Rücksicht auch gegen Husserl. Damit bleibt aber der wichtigste Aspekt der Phänomenologie vernachlässigt, und zwar dass der geschichtliche Wandel der Wahrheit zur Erscheinungswahrheit nicht einzeln auf die Entdecktheit gründet, sondern auch auf die Evidenz. Die Frage, die sich gerade stellt, ist die, wie prekär bzw. wie fortgeschritten Husserls Versuch ist, beide Charaktere des Wahrheitsphänomens zu zeigen. Anhand dieser Frage werden wir im nächsten Kapitel die *Ideen* analysieren.

## KAPITEL II

***Darstellung des Wandels des Evidenzbegriffs bezüglich der in den „Ideen“ radikalisierten Bewusstseins- und Weltauffassung als „reines Bewusstsein“ und „Bewusstseinskorrelat“ und dazugehörige Beschreibung der Aufdeckung des reinen Bewusstseins mittels der „Reduktion“ und der „Epoché“.***

### § 20. Husserls Entscheidung

Um den Evidenzbegriff der Phänomenologie Husserls vollständig erläutern zu können, muss man notwendigerweise auf die im Jahr 1913 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* erschienene Schrift *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* zurückgreifen, denn diese Schrift sollte die in den LU gewonnenen phänomenologischen Erkenntnisse systematisch darstellen und die daraus resultierenden Konsequenzen ziehen.

Von Husserl war geplant, in einem relativ kurzen Zeitraum eine Reihe von drei Büchern zu veröffentlichen, die als Programmschrift für die Phänomenologie dienen sollten. Eine Reihe von *Ideen*, die mit dem Werk von 1913 eröffnet wurde. Aus diesem Grund trägt dieses erste Buch den für ein derart umfangreiches und komplexes Werk merkwürdigen Untertitel „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“. Letztendlich schaffte Husserl nur diese erste *Idee* zu Lebzeiten herauszugeben. Dagegen sind die zwei letzten Bücher erst nach seinem Tode erschienen. Die Gründe dafür sind verschiedenartig, sicherlich haben sie auch verlegerischen Charakter, doch hauptsächlich lag das an den mehreren philosophischen Missverständnissen, die nach der ersten Veröffentlichung entstanden waren, und den vielen Fronten, die sich für die phänomenologische Forschung und für Husserl selbst eröffnet hatten. Um diese Krise zu schildern, genügt es hier, die entsetzten Reaktionen der realistischen Phänomenologen dem neuen Werk gegenüber zu nennen. Die einst begeisterte Münchner Schule war nach der Veröffentlichung der *Ideen I* nicht mehr imstande, Husserls phänomenologischen Weg zu unterstützen. Denn das neue Werk würde durch die transzendente Wende und den Fokus auf das „reine Bewusstsein“ die berühmte

Maxime „zu den Sachen selbst“ aufgeben. Dies führte letztendlich zum Bruch und zur späteren Entstehung der Freiburger phänomenologischen Schule.<sup>142</sup>

Nach dieser kurzen Darstellung der geplanten Struktur der Ideen sollte es für den Leser zumindest verwirrend wirken, dass in den Husserliana ganze fünf Bände unter dem Titel *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* erschienen sind. Dies ist damit zu erklären, dass die Zuständigen für Husserls Gesamtaufgabe entschieden haben, die erste Auflage der Ideen I von 1913 unverändert herauszugeben (Hu 3.) und die zahlreichen Korrekturen, die Husserl selbst dem Text im Laufe der Jahre hinzufügte, als zwei eigenständige Halbbände (Hu. 3.1 und Hu 3.2) zu veröffentlichen. Die ständigen Korrekturen, die der Text erleben musste, sind natürlich auf Husserls Perfektionismus zurückzuführen (ohne dies zu sehr vertiefen zu wollen, seien als ein gutes Beispiel dafür die intensiven und wiederholten Überprüfungen und Nacharbeitungen genannt, denen die LU unterzogen wurden) aber der Hauptgrund sind die den schon erwähnten heftigen Reaktionen und Missverständnisse, die die Ideen I hervorriefen. Die geplanten nächsten zwei Bücher sind in der Husserliana jeweils als die Bände 4 und 5 erschienen. Allerdings wird sich unsere Analyse auf die Ideen I beschränken und die Ideen II und III beiseite lassen, um unnötige Unklarheiten in der Analyse zu verhindern. Für diese Analyse werden wir die Edition des Verlags Meiner verwenden, die die Korrekturen von 1916 enthält und dazu das Nachwort zu den Ideen I von 1930, das in den Husserliana erst im fünften Band erschienen ist.

Viel wichtiger ist aber hier die philosophische Schwierigkeit, die im Ursprung der Ideen selbst liegt. Diese Schwierigkeit hat mit der Entscheidung zu tun, welchen von all den Forschungsmöglichkeiten, die sich nach den LU eröffneten, Husserl nachgehen sollte. Einerseits hätte er die Themen der vier ersten Untersuchungen fortführen können, die, wie im ersten Teil unserer Analyse gezeigt, als Ziel die Urteilstheorie auf einer reinen Logik zu fundieren haben. Andererseits hätte er das neue und eigenständige Thema, nämlich die Darstellung der Struktur des intentionalen Bewusstseins, das der Durchbruch in den V. und VI. Untersuchungen erreichte und allgemeine Aufmerksamkeit in der Akademie erregte, weiter

---

<sup>142</sup> Vendrell Ferran, Ingrid: Die Funktion der realistischen Phänomenologie bei Scheler und Plessner. In: Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie Band 2. Berlin 2009/2010. S 75-90.

entwickeln können. Husserl entschied sich letztendlich für dieses letztere Thema. Deshalb plante er die Ideen I als eine Einführung, d.h. als eine erste systematische Grundlegung der Phänomenologie.

Diese erste Grundlegung verlangte von Husserl die präzise Abgrenzung der Aufgabe der Phänomenologie. Diese Abgrenzung sollte die Phänomenologie von allen anderen Systemen befreien, die wie die Psychologie oder die Anthropologie das Bewusstsein als Forschungsobjekt haben, aber dieses aus der Perspektive der „natürlichen Einstellung“ bestimmen. Die erste Aufgabe der Phänomenologie ist demnach, reine Phänomenologie zu werden, d.h. die gemeinte natürliche Einstellung, die, wie Ströker sagt, diejenige ist, in der „Welt und Bewusstsein einander gegenüberstehen, aber auch ständig auf einander bezogen sind“<sup>143</sup>, freizulegen. Obwohl Husserl sich für die phänomenologische Untersuchung des intentionalen Bewusstseins entschieden hat und von der Gründung einer Urteilstheorie durch reine Logik abgekommen ist, hat er das Thema der Reinheit nicht aufgegeben, denn das Reine ist in Husserls System weiterhin die Bedingungsmöglichkeit dafür, dass die Phänomenologie als Grundwissenschaft fungiert.

Was Husserl fortan reine Phänomenologie nennt, kann nur durch die Entwicklung einer Methode erreicht werden, die den Weltbezug, den Husserl natürliche Einstellung nennt, zerlegt. Diese Methode soll die Funktion haben, die Welt *einzuklammern*, so dass es möglich wird, die Frage nach der Verfassung der Intention selbst zu beantworten.

### *§ 21. Die natürliche Einstellung und die Wirklichkeit der Welt*

Hartnäckig ist die Missdeutung, die behauptet, die Phänomenologie sei psychologischer Natur. Genauer gesagt, dass die Phänomenologie der Psychologie zugerechnet werden muss. Doch wie Husserl in Ideen sagt: „so groß die methodische Bedeutung ist, welche die Phänomenologie für die Psychologie beanspruchen muß, wie wesentliche ‚Fundamente‘ sie ihr auch beistellt, sie ist

---

<sup>143</sup> Ströker: Husserls Konzept einer Phänomenologie. In: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Meiner Verlag, Hamburg 2009. S XVII.

(schon als Ideenwissenschaft) so wenig selbst Psychologie, wie die Geometrie Naturwissenschaft ist“<sup>144</sup>. Um sich zu einer derartigen außergewöhnlichen Wissenschaft, nämlich einer, die sich mit den „Fundamenten“ beschäftigt, Zugang zu verschaffen, ist eine „völlig geänderte Weise der Einstellung nötig“<sup>145</sup>. Erst von dieser geänderten Einstellung ausgehend ist es möglich, so Husserl, eine methodische Entwicklung durchzuführen, die darin besteht, „phänomenologische Reduktionen“ zu unternehmen, welche „schließlich den freien Horizont der ‚transzendental‘ gereinigten Phänomene gewonnen haben und damit das Feld der Phänomenologie in unserem eigentümlichen Sinne.“<sup>146</sup> Die Bewegung von der natürlichen Einstellung zu den transzendentalen Phänomenen ist dann durch methodische „Reduktionen“ zu vervollständigen. Diese Reduktionen bilden in drei Schritten die gesamte Methode, die Husserl in den Ideen vorschlägt, um den Bereich des „Wesens“ zu erreichen, denn die Phänomenologie soll von da an keine Tatsachen mehr erforschen, sondern ausschließlich „Wesenserkenntnisse“ feststellen.<sup>147</sup>

Was die natürliche Einstellung ist, wird im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts der *Ideen* mit dem Titel *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung* erklärt. Das erste Merkmal der natürlichen Einstellung, eben deshalb wurde sie so gekennzeichnet, ist die Tatsache, dass das menschliche Leben vom Anfang an auf eine bestimmte Weise in Bezug auf sich selbst und die Welt eingestellt ist. Dies bedeutet, „ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie“<sup>148</sup>. Die Welt und die Dinge dieser Welt sind, ob man sie aufmerksam betrachtet oder nicht, einfach da. Sie sind unmittelbar „vorhanden“. Sie verlangen kein konzeptuelles Denken oder reifliche Überlegung. Diese Natürlichkeit und Unmittelbarkeit ist überraschend, denn sie besteht weiter, sogar, wenn man die Objekte nicht direkt wahrnimmt: Die wirkliche und vorhandene Welt ist für uns weit mehr als nur das, was sich im Umfeld unserer sinnlichen Erfahrung befindet. Husserl erklärt dies folgendermaßen: „Für mich da sind wirkliche Objekte, als bestimmte, mehr oder minder bekannte, in eins mit den aktuell wahrgenommenen, ohne daß sie

---

<sup>144</sup> Husserl: *Ideen*. S. 5.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> Ebd.

<sup>147</sup> Ebd. S. 6.

<sup>148</sup> Ebd. S. 56.

wahrgenommen, ja selbst anschaulich gegenwärtig sind.“<sup>149</sup> Die Wirklichkeit dessen, was aktuell wahrgenommen wird, wird natürlich, demjenigen, was sich nicht direkt in der Wahrnehmung befindet, überträgt. Solche Objekte sind ohne weiteres da in der Anschauung, ohne dabei aktuell wahrgenommen zu werden, doch auf natürliche Weise gegenwärtig, d.h. sobald man sie denken, urteilen, spüren, fühlen kann, sind sie, nämlich in einem bewusstseinsmäßigen Sinne, vorhanden, bzw. wirklich. Ich muss nicht in den USA gewesen sein, um mir jenes Land bewusst zu werden. Genauso muss ich auch nicht die Welt *gesehen haben*, wie man in der Umgangssprache sagt, um ihre Wirklichkeit fest zu stellen. Die Objekte, die Elemente der Welt sind, selbstverständlich meist einfach „mitbewusst“.<sup>150</sup> Die Welt reicht weiter als die Umgebung, die durch die Wahrnehmung zu erreichen ist. Mehr noch: Nicht nur die Räumlichkeit der Gegenstände in der Welt, die gerade beschrieben wurde, kann aus dieser Perspektive erleuchtet werden, sondern auch ihre Zeitlichkeit. Denn das Bewusstsein überschreitet nicht nur das „Hier“, sondern auch das „Jetzt“. Derart wie das Bewusstsein die Regionen der Welt, die nicht hier sind, erreichen kann, kann es auch diejenigen Regionen, die nicht gerade jetzt geschehen, anschauen und für wirklich halten. Wirklich vorhanden ist in der Anschauung auch das, was in der Vergangenheit sowie in der Zukunft liegt.

Es ist zuletzt auch ein drittes Element der natürlichen Einstellung zu erwähnen: So wie die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Welt nicht auf das Hier und Jetzt begrenzt werden können, kann die Welt auch nicht bloß als „Sachenwelt“, verstanden werden. Die Dinge finden wir mit Bedeutung „ausgestattet“ vor. Die Welt ist nicht bloß Sachenwelt, sondern auch „Wertewelt“, „Güterwelt“, „praktische Welt“<sup>151</sup>. Die Dinge sind für uns unmittelbar da als schön oder hässlich als brauchbar oder nutzlos usw.

Die Welt ist, in der Weise beschrieben, ein Phänomen, das sich auf die gesamten Möglichkeiten des Raums, der Zeit und der Bedeutung ausdehnt, ohne notwendigerweise thematisch werden zu müssen. Husserl beschreibt dieses folgendermaßen:

---

<sup>149</sup> Ebd. S. 57.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd. S. 58.

ich kann mir immer neue, mehr oder minder klare und inhaltreiche Wahrnehmungen und Vergegenwärtigungen verschaffen, oder auch mehr und minder klare Bilder, in denen ich mir das in den festen Formen räumlicher und zeitlicher Welt Mögliche und Vermutliche veranschauliche. In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewusstsein allzeit, und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltliche Bestände nach wechselnde Welt.<sup>152</sup>

Husserls Beschreibung ist einfach und gleichzeitig überraschend, die Wirklichkeit der Welt transzendiert auf selbstverständliche Weise, d.h. ohne je in Frage gestellt zu werden, die direkte zeitliche, räumliche und bedeutungsmäßige Erfahrung derselben. Wirklich ist die Welt, die sich sowohl in der Wahrnehmung als auch in der Anschauung zeigt. Dies bedeutet nicht, dass dasjenige, was wir Welt nennen, ab sofort bloß als die Gruppierung diverser Akte des Bewusstseins zu verstehen sei, womit die allgemeine Auffassung der Welt als empirische Tatsache für ungültig erklärt wäre, sondern dass der korrelationale Gegenstand nicht ohne die sinnlichen Daten zu denken sei, aber auch gleichzeitig, dass er *weiter im Bewusstsein als Aktmaterie fortbesteht*. Im Ursprung des Phänomens liegen notwendigerweise die Daten der direkten Erfahrung, denn es ist kein Bewusstsein möglich ohne ein Intendiertes, doch die Bewusstseinsmaterie, die dort entsteht, existiert auf eigene Weise weiter unabhängig davon, ob jene sinnlichen Daten noch direkt präsent sind.

Bei der transzendentalen Wende, die die Ideen I anstreben, handelt es sich nicht darum, „sich von der realen Welt abzuwenden“, bzw. von den Sachen selbst weg zu kommen, wie oftmals geglaubt und vorgeworfen, denn diese Haltung ist nicht auf Dauer vertretbar. Die These, dass die Phänomenologie eine Welt, die bloß aus immanenten Akten bestehe, vorschläge, besitzt offensichtlich keine Gültigkeit, denn Husserl hat von Anfang an bemerkt, dass ein solcher radikaler Idealismus nicht fähig sei zu erklären, wie die Prozesse des Bewusstseins zusammen halten sollten, d.h. woher diese ihre Einheit bekommen sollten, um überhaupt eine Welt zusammen halten zu können.

---

<sup>152</sup> Ebd. S. 58.

Dies führt in einem präziseren Rahmen zu dem Schluss, dass die Gruppierung der Akte, die vorausgesetzt ist, um Welt als solche zu konstituieren, unerklärt bleiben würde. Ein solcher Idealismus kann keine Antwort auf die Frage geben, woher die Notwendigkeit eines bestimmten Zusammenhaltens der Akte entsteht, so dass für alle Subjekte, die Welt auf eine bestimmte Art und Weise erfahrbar wird, d.h. dass jedem innerhalb der eigenen Fähigkeiten, dieselbe Breite an Weltmöglichkeiten zu Verfügung steht. Die einzige mögliche Antwort, die eine derartige These zulässt, wäre eine subjektiven Charakters, die den Zusammenhang der Welt als anthropologischen oder psychologischen Zusammenhang versteht, was wiederum unerklärt lassen würde, wie verschiedene Subjektivitäten zu einer gemeinsamen und umfangreicheren *Übersubjektivität* namens Welt werden könnten.

Natürliche Einstellung heißt zunächst, dass die Welt für uns im alltäglichen *Tun* und *Handeln* in ihrer gesamten zeitlichen, räumlichen und bedeutungsmäßigen Ausdehnung als selbstverständlich wirklich gilt, ohne dass die Wirklichkeit selbst je ausgelegt wird. Dies heißt nicht, dass wir im Alltag kein gründendes Verständnis der Welt hätten, eher dass dieses Weltverständnis schon längst seine Offenheit verloren hat und durch die geschlossene Selbstverständlichkeit der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  ersetzt ist. Die Phänomenologie will nicht die natürliche Einstellung ändern, sie will sie hinterfragen, um sie danach neu begründen zu können. Dies kann nicht geschehen, so die Überzeugung der phänomenologischen Perspektive, solange das selbstverständlich herrschende Weltverständnis, in dem wir uns befinden, nicht bloßgelegt wird.

Husserl merkte, unser Verständnis der Welt sei eine historisch abgewandelte Form des Idealismus, der zu seiner Zeit als ein psychologischer Subjektivismus Ausdruck gefunden habe, dabei sei man davon ausgegangen, das Wirkliche gehe einzig und allein aus dem Bewusstsein hervor. Diese bestimmte Form des Subjektivismus war wegen der oben dargestellten Kritik am Psychologismus unzureichend geworden.

Die Phänomenologie möchte den Weltzusammenhang fundieren und dies kann sie nur durch den radikalen Ansatz, dass Wirklichkeit auf der Gegebenheit des Gegenstandes gründet und dass jenes sich Geben des Gegenstandes sowohl in der Wahrnehmung bzw. in den Sinnen als auch in der Anschauung bzw. im Bewusstsein geschieht. Derart schafft es der Begriff von Wirklichkeit, die

traditionelle Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt hinter sich zu lassen. Diese Differenz wird von nun an als Weise der Gegebenheit des Gegenstandes selbst aufgefasst und nicht länger als gespaltete ontologische Bereiche.

Obwohl es verblüffend wirkt, glaubt Husserl, dies durch eine transzendente Wende am besten erreichen zu können. Verblüffend, weil „transzendental“ den Eindruck macht, eher eine Wende zum Idealismus vorschlagen zu wollen. Dies ist erst zu verstehen, wenn wir uns klar werden, dass in der Phänomenologie das alte Paradigma des Transzendentalen als Möglichkeit des rein Subjektiven zurückgelassen und durch das phänomenologische Verständnis der Transzendenz als Möglichkeit der gebenden Anschauung und der Selbstgegebenheit ersetzt wird.

Genauso wie in den LU macht Husserl in den Ideen weiter den methodischen Versuch, Bereiche zusammen zu bringen, die einst unvereinbar schienen. Damit ist die Entscheidung über die endgültige Stellung seiner Philosophie offensichtlich gefallen und lässt keinen Raum zu weiteren Interpretationen idealistischer Natur: Für die Phänomenologie kann das vollständige Verständnis der Welt und des Bewusstseins einzig in der Überwindung des gespalteten ontologischen Gebietes stattfinden: Die geschlagene Brücke zwischen den fragmentierten Bereichen trägt den Titel „Evidenz“.

## *§ 22. Epoché und eidetische Reduktion*

Der erste Schritt der phänomenologischen Methode, die in den Ideen entstehen soll, heißt Epoché. Wie oben beschrieben, hat die Epoché die Funktion, die natürliche Einstellung „einzuklammern“<sup>153</sup>. Im Sinne dieses Zieles sollte die Epoché die Welt momentan abschalten, so dass die Erscheinung selbst, eigenständig und rein vom Erscheinenden gesichtet wird. Den Begriff Epoché leitet Husserl aus dem griechischen ἐποχή ab „Zurückhaltung“, das von dem Verb ἐπέχω „zurückhalten“ abstammt, genauer aus der antiken Skepsis, die u.a. von Sextus Empiricus oder Diogenes Laertius vertritt wurde, in der Epoché als „Anhalten“

---

<sup>153</sup> Ebd. S. 63.

verstanden wurde<sup>154</sup>. Für Husserl allerdings ist Epoché eher als „Einklammerung“ zu lesen.

Das erste Problem in Bezug auf die Epoché und im allgemeinen auf die Methode, die Husserl in Ideen anwenden will, ist die Verwechslung ihre Zielvorgabe. Denn diese Einklammerung wird oftmals als Cartesianischer Zweifel an der wirklichen Welt verstanden. Doch die Epoché hat durchaus nicht das Ziel, die Welt zu bezweifeln, eher die Einklammerung unserer Haltung der Welt gegenüber, bzw. der Versuch, die selbstverständliche Gültigkeit ihres Fundaments außer Kraft zu setzen. Prechtel behauptet in dieser Richtung: „Denn nicht die Existenz der Welt wird damit negiert, sondern unsere Annahmen und unser Vorwissen über die Welt werden in Klammern gesetzt. Das besagt, daß wir zunächst einmal die Richtigkeit (oder Falschheit) unserer Annahmen oder Aussagen dahingestellt sein lassen“<sup>155</sup>. Epoché soll nicht die Negation einer Thesis, d.h. eine *negierte Thesis*, sondern eine *eingeklammerte Thesis* ergeben. Husserl sagt, um den Unterschied mit dem Cartesianischen Zweifeln zu betonen, dass man von Descartes behaupten könnte, „sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein Versuch universeller Negation.“ Und erklärt weiter: „Davon sehen wir hier ab, uns interessiert nicht jede analytische Komponente des Zweifelsversuchs, daher auch nicht seine exakte und vollzureichende Analyse. Wir greifen nur das Phänomen der ‚Einklammerung‘ oder ‚Ausschaltung‘ heraus, das offenbar nicht an das Phänomen des Zweifelsversuches gebunden, obschon aus ihm besonders leicht herauszulösen ist, vielmehr auch in sonstigen Verflechtungen und nicht minder für sich allein auftreten kann.“<sup>156</sup>

Nebenbei bemerkt bedeuten diese verschiedenen Zielsetzungen nicht, dass Husserl sich von dem methodologischen Weg, den Descartes festlegte, völlig distanzierte, sondern dass die Mittel des Zweifeln, die in den Meditationen vorgeschlagen werden (wie z.B. die vier Regeln der philosophischen Methode oder

---

<sup>154</sup> Ströker: Husserls Konzept einer Phänomenologie. „Husserl hat den Begriff der Epoché offenbar aus der antiken Skepsis übernommen und seine Bedeutung des ‚Anhaltens‘ oder auch ‚Innehaltens‘ – ursprünglich in der Urteilsbildung, zwecks Prüfung divergenter philosophischer Ansichten über die Wahrheit – für die Kennzeichnung der transzendentalphänomenologischen (gegenüber der natürlichen) Einstellung benutzt, in welcher, wenngleich ohne skeptische Komponenten, alle Seinsetzungen und Seinsmeinungen ‚außer Kraft gesetzt‘ werden“. S. XXIV.

<sup>155</sup> Prechtel, Peter: Husserl zur Einführung. Hamburg 1991. S. 59

<sup>156</sup> Ebd. S. 63.

die Differenzierung der Ideen) teilweise übernommen und anders implementiert werden.

Phänomenologisch betrachtet dient die Epoché dazu, eine einzigartige Perspektive zu erwecken und zum Ausdruck zu bringen. Eine Perspektive, die Husserl als „Erlebnisakt“ kennzeichnet, wie im Folgenden zu lesen ist: „Vollziehe ich aber die phänomenologische ἐποχή, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so ‚Ich, der Mensch‘ der Ausschaltung, dann verbleibt das reine Akterlebnis mit seinem eigenen Wesen zurück“<sup>157</sup> Streng aus der bestimmten Funktion des Bewusstseins in der Korrelation möchte Husserl nun vorgehen, so dass, „was nicht notwendig mit dabei sein muß“<sup>158</sup>, zur Seite gelassen wird und die Erlebnisweisen und Akte des Bewusstseins rein untersuchbar werden. Es besteht allerdings die Frage, ob dies überhaupt möglich wäre und wofür dies notwendig sein könnte, denn, wie häufig gesagt, ist das Wesen des Bewusstseins eben intentional, d.h. es ist von Natur aus auf ein anderes gerichtet, womit die Untersuchung eines derartigen Objekts, das Husserl „reines Bewusstsein“ oder „reines Ich“ zu nennen pflegt, von Anfang an sinnlos zu sein scheint. Husserl ist diese Betrachtungsweise nicht fremd, doch er setzt sie anders ein:

Bei diesen eigentümlichen Verflochtenheit mit allen „seinen“ Erlebnissen ist doch das erlebende Ich nichts, was für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen „Beziehungsweisen“ oder „Verhaltensweisen“ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explizibeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter. Darum gibt es doch Anlaß zu einer Mannigfaltigkeit wichtiger Beschreibungen, eben hinsichtlich der besonderen Weisen, wie es in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodi erlebendes Ich ist. Dabei unterscheidet sich immerfort – trotz der notwendigen Aufeinanderbezogenheit – das Erlebnis selbst und das reine Ich des Erlebens.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Husserl: Ideen. S. 179.

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> Ebd. S. 179-180.

Gesucht ist mit der Epoché die allgemein geltende Erlebnisstruktur des Bewusstseins, nämlich diejenige, die sich unabhängig von dem partikulären Erlebten nicht verwandelt: Das Gesuchte in den Ideen ist die Grundstruktur des Bewusstseins, die in jedem einzelnen Fall und durch jedes bestimmte Erlebnis erhalten bleibt.

Es ist aus dem Standpunkt dieser präzisen Einstellung und veränderten Betrachtungsweise, dass sich die Welt, nach der Einklammerung, als ein Korrelat der Bewusstseinsweisen und -akte zeigt. Damit ist gemeint, dass der spezifische Inhalt der Welt im Umkreis der Suche nach dem reinen Bewusstsein ausgeschaltet wird. Das allgemeine Wort Korrelat meint vorerst alles, was nicht zur der gemeinten Grundstruktur des Bewusstseins nicht gehört.

Der wesentliche Unterschied zwischen Epoché und Reduktion, das sei hier erläutert, um künftige Missverständnisse zu vermeiden, liegt darin, dass Epoché sich mit dem *externen* Verhältnis zwischen Bewusstsein und Welt beschäftigt. Durch die Epoché sollte das Bewusstsein von jeglichen empirischen Komponenten „gereinigt“ werden, aber selbstverständlich nicht von den fortbestehenden intentionalen Komponenten, bzw. Korrelaten. Die Reduktionen finden aber innerhalb der zuvor immanent fixierten Bewusstseins-erlebnisse statt und dienen der richtigen Unterscheidung zwischen dem, was zum einzelnen Bewusstsein gehört (Ich-Bewusstsein) und dem, was ins Bewusstsein im Allgemeinen (Subjekt-Bewusstsein) eingeordnet werden kann. Husserl nennt diese zwei Klassen: „das rein subjektive der Erlebnisweise und der übrige, sozusagen ich-abgewandte Gehalt des Erlebnisses.“<sup>160</sup> Die eidetische Reduktion, auch eidetische Variation genannt, dient als Verfahren für die Formalisierung dieser Unterscheidung. Prechtl sagt: „Anhand eines Beispiels, aber auch an erdachten Phantasiebeispielen lässt sich durchspielen, was sich durch verschiedene Variationen hindurch als gleichbleibend bzw. als allgemeine Struktur durchhält“<sup>161</sup>. Besonderheiten des Erlebnisses sind in der Variation erkannt und reduziert, so dass die Allgemeinheit des Bewusstseins zum Vorschein kommt. Genauer gesagt ist die Reduktion ein Verfahren, durch das man es dazu bringt, beispielweise „den Blick vielmehr auf das

---

<sup>160</sup> Ebd. S. 180.

<sup>161</sup> Prechtl: Husserl zur Einführung. S. 62.

Wahrnehmen zu richten, bzw. auf die Eigenheiten der Gegebenheitsweise des Wahrgenommenen, und das, was in immanenter Wesensanalyse sich darbietet, so zu nehmen, wie es sich gibt“<sup>162</sup>. Was sich in dieser bestimmten Analyseweise darbietet, wird von nun an als noematisches Moment bezeichnet.

### *§ 23. Noema als Sinn des Bewusstseinsaktes*

Einerseits werden wir durch die Epoché zu dem allgemeinen Perspektivenwechsel zwischen „reellem“ und „intentionalem“ Erlebnis geführt. Jene Differenzierung offenbart und begrenzt den Bereich, den Husserl sich vorgenommen hat, zu untersuchen, und wird von ihm folgendermaßen beschrieben:

Auf der einen Seite haben wir also die Teile und Momente zu unterscheiden, die wir durch eine reelle Analyse des Erlebnisses finden, wobei wir das Erlebnis als Gegenstand behandeln wie irgendeinen anderen, nach seinen Stücken oder unselbstständigen, ihn reell aufbauenden Momenten fragend. Andererseits ist aber das intentionale Erlebnis Bewusstsein von etwas, und ist es seinem Wesen nach, z.B. als Erinnerung, als Urteil, als Wille usw.; und so können wir fragen, was nach seitens dieses „von etwas“ wesensmäßig auszusagen ist.<sup>163</sup>

Andererseits werden wir – innerhalb des neu begrenzten und als Ziel der phänomenologischen Untersuchung eingestuften Bereiches des Wesens – durch die eidetische Reduktion die Unterscheidung zwischen der Intention und ihrem Korrelat festlegen. Diese Unterscheidung dient dazu, die kommende Analyse völlig auf das reine Gerichtetsein des Bewusstseins zu fokussieren.

Von nun an beschäftigt sich die Phänomenologie ausschließlich mit der Art und Weise, wie das Erlebte im Bewusstsein fortbesteht, nämlich als Erlebtes als solches. Deswegen wird behauptet: „so stoßen wir hinsichtlich der Intentionalität sofort auf eine ganz fundamentale, nämlich auf die Unterscheidung zwischen eigentlichen Komponenten der intentionalen Erlebnisse und ihren intentionalen

---

<sup>162</sup> Husserl: Ideen. S. 201.

<sup>163</sup> Ebd. S. 202.

Korrelaten, bzw. deren Komponenten“<sup>164</sup>. Wie gerade dieser Satz Husserls offensichtlich macht, hat die neue Methode nicht als Ziel die Vereinfachung der inneren Struktur des Immanenten. Im Gegenteil ergibt sich aus dieser Einschränkung bzw. aus diesem Perspektivenwechsel eine ganze Reihe neuer Elemente.

Diese erste und zugleich wichtigste Unterscheidung im Bereich des Wesens ist nur dann zu verstehen, wenn die Bedeutung des noematischen Momentes – und des mit ihm behafteten noetischen Momentes – klar gemacht wird. Doch bevor wir uns damit befassen, ist es von Belang ein allgemeines aber fundamentales Problem bezüglich des Rahmens selbst der vorliegenden Analyse zu beheben. Das Problem, das im vorigen Paragraphen oberflächlich behandelt wurde, muss nun genauer analysiert werden. Wie kann also eine Untersuchung, die sich als Ziel das reine Bewusstsein gesetzt hat, dessen Intentionalität auf eigentliche Weise analysieren, ohne dabei den Gegenstand völlig auszugliedern? Um präziser zu sein, wie ist denn die Reinheit des Bewusstseins im Kontext des Intentionalen „von etwas“ genau zu verstehen und überhaupt phänomenologisch zu begründen?

Es ist sofort klar zu stellen, dass die vorgezeichnete Suche nach Reinheit nicht als Ziel hat, schlussendlich ein geschlossen, d.h. schon vollkonstituiert ohne den Bezug nach außen, verfasstes Bewusstsein abzugeben. Denn das, was vom Bewusstsein intendiert ist, ist gleichzeitig dasjenige, was dem Bewusstsein Einheit verleiht. Das Intendierte kann selbstverständlich seine einheitsverleihende Funktion nicht länger vollziehen, wenn die angestrebte „Reinheit“ eine absolute und isolierende Auffassung des Bewusstseins, bzw. die Ausschließung der Sache selbst voraussetzen würde. Das Gerichtetsein des Bewusstseins ist notwendig, denn die Entfaltung des Bewusstseins verlangt die Anweisung einer Richtung, bzw. einen *Sinn*, der seinen Weg von dem originären Gegenstand bis zur vollkommenen Evidenz begleitet und bestimmt. Der Begriff Reinheit weist darauf hin, aus welcher Begriffsmöglichkeit sich das intendierte „etwas“ anbietet. Die Möglichkeit, dass der Gegenstand so oder so begriffen sein kann, ist, wie zuvor beschrieben, auf die Verfassung der Sache selbst zurück zu führen. Das, was aus dem psychologischen Ansatz als Perspektivität erleuchtet werden könnte, wird in der Phänomenologie

---

<sup>164</sup> Ebd.

auf dem Gegenstand selbst fundiert. Die Untersuchung des reinen Bewusstseins verstößt deshalb nicht gegen die Intentionalität, weil unter dem Begriff „rein“ so viel wie *ausschließlich auf die immanente und nicht auf die faktische Gegebenheitsweise des Gegenstandes intendierend* aufgefasst werden sollte.

Mit diesem Ansatz deckt sich Paul Ricoeurs Interpretation des allgemeinen Ziels der transzendentalen Wende, denn er behauptet:

Il s'agit de réfléchir sur l'objet lui même de le découvrir comme une "composante" du vécu. Dans le sujet il y a plus que le sujet, entendons plus que la cogitatio ou noèse, il y a objet même en tant que visé, le cogitatum constitué pour sa référence au flux subjectif du vécu. En cela consiste la phénoménologie "tournée vers l'objet": elle réfléchit sur l'objet "dans le sujet". Le terme de noème indique que l'objet doit changer de nom; son nom de baptême phénoménologique rappelle le nous qui en quelque voûs façon l'inclut<sup>165</sup>

Hinsichtlich des Versuchs der Phänomenologie, eine Untersuchung „sur l'objet 'dans le sujet'“ zu werden, scheint nun die geläufige Interpretation, dass der Terminus Noema auf einen bloßen Bewusstseinsindruck hinweist, der „inhaltlich“ leer ist und nur einen vergangenen Bezug auf den Gegenstand selbst aufweisen kann, schwach und verwirrend. Um zu betonen, dass es sich hier um die Sachen selbst „im Subjekt“, d.h. auf eine immanente Weise gegeben und nicht um bloße Produkte des Bewusstseins handelt, präzisiert Husserl von nun an den Begriff „Gegenstand“ mit dem Wort „Noema“.

Ricoeur sagt, *en quelque façon...*, „irgendwie“ wird das Objekt aufgenommen. Wie genau wird dies gemacht, d.h. wie ist das Noema seinem Wesen nach zu verstehen? Die Antwort scheint uns schon auf dem Weg begegnet zu sein, denn gerade wurde gesagt, das Bewusstsein verlange für seine Entfaltung einen *Sinn*, der es begleitet. Eine „Festhaltung, während der Blick sich anderen Gegenständen, die in das ‚Vermeinen‘ getreten sind, zugewendet hat.“<sup>166</sup> Diese erste Interpretation des Wesens des Noemas als Sinn will auf die Differenz zwischen Erlebnis und Erlebten

---

<sup>165</sup> Ricoeur, Paul: Kommentar zur: *Idées directrices pour une phénoménologie*. Éditions Gallimard, Paris 1950. S. 300.

<sup>166</sup> Husserl: *Ideen*. S. 202.

hindeuten. Sinn heißt vorerst die Dimension, die nicht zum Bewusstsein und seinen Akten gehört, doch in ihm als Aktmaterie erscheint. Janssen sagt, „mittels seines Inhalts ist Noematisches auf seinen Gegenstand als Träger für Eigenschaften bezogen.“<sup>167</sup> Damit ist gemeint, dass das Noema nicht die Eigenschaft oder das Prädikat ist, sondern „Substrat für mögliche Prädizierungen der Bestimmtheit.“<sup>168</sup> Dass man *weiß*: Wenn unterschiedliche Prädikate auf einen einzigen Gegenstand bezogen sind, ergibt sich daraus, dass das Noema als reiner Bezugspunkt für die Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten fungiert. „Der Terminus noematischer Sinn ist für den Gegenstand im Wie seiner noematischen Bestimmtheiten zu reservieren“<sup>169</sup>.

Ricoeur versteht die allgemeine Entwicklung des phänomenologischen Denkens von den LU bis zu den Ideen als den Weg „on est passé de l'opposition entre conscience et réalité, à leur corrélation, puis à l'inclusion de la réalité dans la conscience.“<sup>170</sup>. Das Noema ist dann aus der Sichtweise dieser Entwicklung in Husserls Denken die Antwort auf die Frage, die sich aus der Korrelation in den LU gestellt hat. Es handelt sich hier mit der Einführung des noematischen Moments um einen weiteren Schritt der phänomenologischen Analyse, der darin besteht, die Bedingungsmöglichkeiten für die Charakterisierung und Behandlung der schon konstituierten Wirklichkeit und ihr Fortbestehen *im Denken*, vorzubereiten, ohne auf einen *subjektiven Idealismus* zu verfallen und ohne auf *Wahrhaftes* verzichten zu müssen. Deshalb kann Husserl am Ende des 88. Paragraphen Evidenz und Noema gleichstellen, sofern er behauptet: „Wir erhalten die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmäßig Gegebene, wir können das ‚Erscheinende als solches‘ getreu, in vollkommener Evidenz beschreiben. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist: die Wahrnehmung in noematischer Hinsicht beschreiben“<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> Janssen, Paul: Edmund Husserl, Werk und Wirkung. Freiburg/München 2008. S. 84.

<sup>168</sup> Ebd. S. 85.

<sup>169</sup> Ebd.

<sup>170</sup> Ricoeur: Kommentar zur: Ideen. S. 301.

<sup>171</sup> Husserl: Ideen. S. 205.

## *§ 24. Allgemeine Grundlage des Evidenzbegriffes*

Die soeben erwähnte Behauptung, dass es vollkommene Evidenz in der immanenten Phase der Erkenntnis geben kann schlägt eine für diese Analyse notwendige Brücke zur LU, denn die am Ende der VI. Untersuchung entworfene mehrfältige Wahrheitsstruktur wird dadurch auf die Momente, bzw. Gegebenheitsweisen des Gegenstandes bezogen. Die Einführung der Gegebenheitsweise in den Ideen gilt als phänomenologische Begründung der Vielzahl an Wahrheitsbegriffen (vier insgesamt), die in den LU entstanden sind.

Allerdings verlangt Husserls Aussage, dass reine, immanente Inhalte in vollkommener Evidenz beschrieben werden können, mehrere Erklärungen über das phänomenologische Verständnis der Evidenz und muss aufmerksam betrachtet werden, denn damit wird letztendlich die geläufige Vermutung, dass Evidenz ausschließlich für „das wirkliche Bestehen des realen Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenen“<sup>172</sup> reserviert ist, abgewiesen. Hiermit wird offensichtlich, dass der Terminus Evidenz etwas in der Art wie Nachprüfung, Nachweis nicht bedeuten kann, sondern vielmehr Selbsterscheinung oder präziser noch Selbstgegebenheit. Damit ist zusammen mit Janssen als allgemeinste Annäherung zum Evidenzbegriff zu behaupten: „wo eine Einheit von Erleben und Selbstgegebenheit des Erlebten vorliegt, da ist von Evidenz zu sprechen“<sup>173</sup>. Evidenz ist demnach das Urphänomen, in dem die Sache selbst und das Noema als dasselbe erlebt werden.

## *§ 25. Noesis und Noema: Sinn und Satz*

Das Noema ist als Korrelat eines Erlebnisses zu verstehen. Sofern es möglich ist, über verschiedene Erlebnissklassen wie z.B. Urteil, Erinnerung, Vermutung, usw. zu sprechen, ist dann die Rede von verschiedenen noematischen Arten nötig. Das Noema eines Urteils ist das Geurteilte, einer Erinnerung das Erinnerte und einer Vermutung das Vermutete. Im Rahmen dieser Differenzierung bezieht sich Husserl

---

<sup>172</sup> Ebd. S. 204.

<sup>173</sup> Janssen: Edmund Husserl, Werk und Wirkung. S. 89.

auf das Noema als der „Sinn im Wie seiner Gegebenheitsweise“<sup>174</sup>. Falls die vorherigen Beschreibungen erreicht haben, das Korrelat des Erlebnisses als Noema zu fixieren, ist dann auch notwendig das Erlebnis selbst in diese Perspektive zu bringen. Die vorgeschlagene *Übersetzung* für das Erleben aus der neu gewonnenen „eidetischen“ Perspektive heißt „Noesis“. „Es muß vor allem erkannt werden, daß hier, wie bei allen intentionalen Erlebnissen, die beiden Seiten, Noesis und Noema, prinzipiell unterschieden werden müssen“<sup>175</sup>, denn zu dem gemeinten „Sinn im Wie“ gehört und ist von ihm gleichzeitig zu differenzieren die Aktart, als bestimmende Erlebnisklasse. Was im Kontext der dargestellten Definition von Noema das „Wie“ des Sinnes ist, d.h. die Form, die das gebende Bewusstsein für die Gegebenheit im Allgemeinen annimmt.

Der Gegensatz zwischen Noesis und Noema führt uns zu einer weiteren Differenzierung. Im Sinne der Auffassung des Noemas als Sinn ist es auch möglich, die Noesis als Satz zu deuten. Unter Satz verstehen sich im Allgemeinen Erlebnisse, die keinen *direkten* Bezug auf Wahrgenommenes verweisen, wie die arithmetische Formel  $2 + 1 = 1 + 2$ <sup>176</sup>. Im Falle der noematischen Erlebnisse ist zu behaupten, dass die Erfüllung ihres Sinnes das „Sehen“ verlangt, sie sind „sehend“. Husserl erklärt dies durch das Beispiel einer Landschaft und sagt, „so ist ein Erinnerungsbewußtsein, etwa das von einer Landschaft, nicht originär gebend, die Landschaft ist nicht wahrgenommen, wie wenn wir sie wirklich sehen würden. Wir wollen damit keineswegs gesagt haben, daß das Erinnerungsbewußtsein ohne ein ihm eigenes Recht ist: nur eben ein ‚sehendes‘ ist es nicht.“<sup>177</sup> Das Erinnernte steht wegen seines noematischen Charakters stets in einem direkten Bezug zum „Sehen“. Das Sehen verleiht diesem Erlebnis und denen seiner Klasse seine „Originalität“. Im arithmetischen Beispiel, in dem es nicht möglich ist, einen direkten Bezug zur ursprünglichen Korrelation zu erkennen, hängt dann die Originalität des Erlebnisses von dem „Einsehen“ ab. „Wir können z.B. in ‚blinder‘ Weise präzisieren, daß  $2 + 1 = 1 + 2$  ist, wir können dasselbe Urteil aber auch in einsichtiger Weise vollziehen. Dann ist der Sachverhalt, die der Urteilssynthese

---

<sup>174</sup> Husserl: Ideen. S. 217.

<sup>175</sup> Ebd. S. 217.

<sup>176</sup> Ebd. S. 315.

<sup>177</sup> Ebd. S. 314.

entsprechende synthetische Gegenständlichkeit originär gegeben, in originärer Weise erfaßt.“<sup>178</sup>

Darauf kommt es zuletzt in der transzendentalen Wende der Ideen an. Es handelt sich nicht länger um das „Recht“ des Erlebnisbewusstseins, sowohl im Fall des Sinnes als auch des Satzes, d.h. ob es erfüllt ist oder nicht, sondern von nun an um die Weise, in der der Sinn, bzw. der Satz erfüllt wurde. Die Originarität ist die Antwort, die Husserl gesucht hat, um die bestimmte Weise, in der das Bewusstsein auf die ursprüngliche Korrelation, die die LU entdeckt haben, verweist. Unter originärer Erfahrung versteht sich eine „Klarheit“, die durch Sehen oder Einsehen erreicht wird. Es ist die maßgebende Weise dessen, was Husserl „ausweisende Erfahrung“ nennt: „Der echte Begriff der Transzendenz des Dinglichen, der das Maß aller vernünftigen Aussagen über Transzendenz ist, ist doch selbst nirgendwoher zu schöpfen, es sei denn aus dem eigenen Wesensgehalt der Wahrnehmung, bzw. der bestimmt gearteten Zusammenhänge, die wir ausweisende Erfahrung nennen“<sup>179</sup>. Es versteht insofern unter einer ausweisenden Erfahrung diejenige, die in ihrer eigenen Art und Weise den wesenhaften Bezug zu ihrer ursprünglichen Korrelation pflegt. Die Suche nach Originarität hat das Ziel zu garantieren, dass der Gegenstand „in seiner Selbigkeit nicht etwa bloß Phantom ist. Eben dies soll seine originäre Selbstgebung gewährleisten, und Husserl hält zunächst dafür, daß im Falle ihres Gelingens, eo ipso der Gegenstand wahrhaft seiend’ ist“<sup>180</sup>. Es drängt sich selbstverständlich nun die Frage auf, wie eben setzende, noetische Erlebnisse, die keine *direkte* Verknüpfung mit der Korrelation haben müssen, d.h. die keine Leibhaftigkeit benötigen, um als originär eingestuft zu werden, jene Originarität pflegen sollten. Husserls Antwort muss jeden Vorwurf des Idealismus konkret abweisen, so dass dasjenige, was „Phänomenologie der Vernunft“<sup>181</sup> genannt wird, nämlich eine Phänomenologie, die als Maßstab die Originarität, bzw. die Korrelation hat, entstehen kann:

In der Einstellung auf das Noema finden wir den Charakter der Leibhaftigkeit (als originäre Erfülltheit) mit dem puren Sinne verschmolzen,

---

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Husserl: Ideen. S. 89.

<sup>180</sup> Ströker: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt a.M. 1987. S. 120.

<sup>181</sup> Husserl: Ideen. S. 314.

und der Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noematischen Setzungscharakters, oder was hier dasselbe sagt: des Seinscharakters. Das Parallele gilt in der Einstellung auf die Noese. Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist.<sup>182</sup>

Es muss insofern verstanden werden, als, obwohl die setzenden Erlebnisse ihre eigene Originarität erreichen können, diese trotzdem als Bedingungsmöglichkeit die originäre Erfüllung der sinnmäßigen, sehenden Erlebnisse haben. Dies bedeutet: Nur dann, wenn das wahrnehmende Erlebnis, das einem anschauenden Erlebnis entspricht, durch Sehen originäre Erfüllung erreicht, kann erst das gemeinte anschauende Erlebnis nach einer eigenen, durch Einsehen gegebenen, originären Fülle streben. Der Schluss aus diesem Gedankengang ist folgender: Die Wahrnehmung bzw. die wahrgenommene Dinglichkeit liegt immer der Anschauung als primärer Möglichkeit ihrer Originarität zugrunde. So dass Anschauung und Wahrnehmung sowie Sache und Bewusstsein strukturell verschmolzen werden. Jede Art von Erlebnis impliziert die Sache selbst. Jedes evidente Erlebnis lässt sich auf das originär sehende Moment zurückfolgen. Diejenigen Erlebnisse, die sich nicht auf ihre primäre Wahrnehmung zurückführen lassen, sind demnach nicht in vollkommener Evidenz zu beschreiben. Als evident versteht sich insoweit die Rückführbarkeit des Transzendenten zu seiner leibhaftigen Quelle. Ob Husserl damit ein idealistisches Denken vermeiden kann, ist nicht selbstverständlich: Es scheint, dass der transzendente Charakter, den das Bewusstsein bekommt, immer noch wesentlich auf die immanenten Strukturen des Bewusstseins stützt und insofern überwindet diese nicht, sondern dient eher als deren Komplement. Husserls Phänomenologie macht eine eigentümliche Wende, doch nicht weg von dem Idealismus, sondern zu einem modifizierten *transzendentalen Idealismus*.

---

<sup>182</sup> Ebd. S. 316.

## § 26. Implizierte Dinglichkeit

Die Beispiele der Landschaft sowie der arithmetischen Formel sind insofern so zu verstehen, als die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Anschauung nicht länger als Hauptansatz für die Frage nach der Evidenz gelten kann, als die Tatsache, dass der Sinn der Wahrnehmung „sehend“, d.h. direkt leibhaftig erfüllt ist oder im Gegenteil, dass die Setzung der Anschauung es nicht ist, nicht die Frage betrifft, ob ein Bewusstsein an sich mehr, minder oder gar originär gebend sei. Deshalb ist es verständlich zu sagen, die „Fülle des Sinnes macht es allein nicht aus, es kommt auch auf das Wie der Erfüllung an.“<sup>183</sup> Der Maßstab der Evidenz, bzw. die Originarität der Fülle ist sowohl in der Wahrnehmung als auch in der Anschauung möglich.

Allerdings hat Husserl gleichzeitig zu dem Parallelismus zwischen Sinn und Satz eine Stufung eingeführt. Auf Grund dieser Stufung kann, wie in der oben zitierten Passage beschrieben, die Anschauung ihre eigene originäre Fülle nur dann erreichen, wenn sie „Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist“. Die Originarität der Fülle im Bereich des Noetischen ist nicht unabhängig von der Originarität des Noemas, die auf Grund der Leibhaftigkeit entsteht. Die Leibhaftigkeit ist eine Weise der Gegebenheit und zwar ihre höchste. Dass der Gegenstand leibhaft gegeben ist, heißt, er ist nicht da in der Weise der bloßen Vorstellung, Fantasie, Zeichen oder Bild. Er ist da als *selbst*, ohne jede Vermittlung, vor dem Akt der Wahrnehmung. Leibhaftig da zu sein ist seinerseits auch ein „vorstellig werden“, doch eins, das als einziges nicht *leer* ist, sondern vom Gegenstand selbst begleitet. Die leibhaftige Erfüllung, sogar wenn nicht länger thematisiert, sondern wie in der Setzung mitgedacht, bleibt als strukturelles Zusammenhangsmoment des phänomenologischen Denkens oder das, was Husserl am Ende der Ideen „Phänomenologie der Vernunft“ nennt, erhalten, deshalb reden wir hier im Fall des Leibhaften über *primäre Originarität*. Die in den LU entstandene Perspektive, die auf die grundlegende Korrelation vom Wirklichen und Bewussten basiert, bleibt erhalten und lässt diese Art der Erfüllung auch im Rahmen der transzendentalen Wende als zentrales Moment erscheinen: „Einsicht, überhaupt Evidenz ist also ein

---

<sup>183</sup> Ebd. S. 315.

ganz ausgezeichnetes Vorkommnis; dem ‚Kerne‘ nach ist es die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie Wesensmäßig Motivierenden.“<sup>184</sup>

Im Folgenden und in einem weiteren Sinne fasst terminologisch der Begriff der Evidenz die *Sehensweisen* und ihre beschriebene Einheit auf, wie z.B. wenn es auf Grund einer sehenden Erfahrung gesetzt wird. In diesem Fall hat man mit originärer Evidenz zu tun. Originäre Evidenz beschreibt für die Phänomenologie die Umspannung vom „assertorischen“ Sehen und „apodiktischen“<sup>185</sup> Einsehen. Die Charaktere des Assertorischen und des Apodiktischen entstehen aus der Tatsache, dass während das Sehen sich auf „Individuelles“ bezieht, das Einsehen sich auf „Wesen“<sup>186</sup> bezieht. Diese Beschreibung muss notwendigerweise zu dem Schluss führen, dass obwohl das assertorische Sehen eines Individuellen die primäre Originarität, bzw. das *Motiv* verleiht, es nur *inadäquate* Kenntnisse vorbringen kann, da das Individuelle notwendigerweise partiell seien muss.

Es ist deshalb wichtig für die weitere Entwicklung der vorliegenden Analyse, die Problematik des Partiellen und der Variation bei der originären Fülle durch Leibhaftigkeit anzugehen, so dass das innere Verhalten der strukturellen Termini Originarität und Adäquatheit rechtmäßig geschildert wird.

### § 27. Adäquatheit: adäquate Wahrheit

Weil die Bezeichnungen „originär“ und „nicht originär“ nicht den letzten Unterschied in Evidenz darstellen, ist es für Husserl möglich zu behaupten: „zweitens ist die originäre Gegebenheit im eidetischen Beispiel eine adäquate, im Beispiel aus der Erfahrungssphäre eine inadäquate. Beide sich unter Umständen kreuzenden Differenzen werden sich hinsichtlich der Art der Evidenz als bedeutsam erweisen“<sup>187</sup>. Dies gründet darauf, dass, obwohl die Phänomenologie das Sehen der Sache als die Gelegenheit einstuft, die eine „unüberbietbare Klarheit über den Gegenstand“<sup>188</sup> anbietet, sie gleichzeitig vom Anfang an angenommen

---

<sup>184</sup> Ebd. S. 316.

<sup>185</sup> Ebd. S. 318.

<sup>186</sup> Ebd. S. 317.

<sup>187</sup> Ebd.

<sup>188</sup> Janssen: Edmund Husserl, Werk und Wirkung. S. 90.

hat, diese Art des Erlebnisses sei notwendigerweise, von Natur aus unvollständig, „da nur teilweise erfüllt und erfüllbar, aber das ist kein Mangel; denn es kann in der äußeren Erfahrung gar nicht anders sein.“<sup>189</sup> Diese im Kontext der originären Evidenz zumindest verwirrende Aussage verlangt eine Erklärung von Husserls philosophischer Vorgehensweise. Es ist deshalb notwendig, zu wiederholen, dass Husserls Phänomenologie zweifellos auf die Idee der Korrelation zwischen Bewusstseins und Gegenstand selbst gründet, doch dass die Analyse ihrer Glieder, Elemente und Momente ausschließlich durch „Ausschaltung“ vollzogen wird. Dies zeigt sich darin, dass wenn z.B. die Perspektive des Wesens berücksichtigt wird, die des Leibhaften strukturell inhibiert ist. Husserl hält eine Analyse nur dann für korrekt, wenn das „Ganze“ in unabhängigen Teilen fragmentiert wird. Dies bedeutet in dem spezifischen Rahmen der Unterschiede in der Evidenz, dass, wenn die Adäquatheit untersucht wird, die Originarität außer Funktion gesetzt wird, so dass eine Aussage, die lautet, die Wahrnehmung sei „nur teilweise erfüllbar“, nicht so verstanden werden sollte, als strebte man es an, das eigene Recht einer der Seiten der Korrelation zu entziehen. Vielmehr ist ihr Recht momentan eingeklammert. Eine der negativen Wirkungen dieser Vorgehensweise ist, dass, wenn Husserls Werk nur teilweise und nicht aus einer umfangreicheren und allgemeinen Perspektive betrachtet ist, immer wieder zu Gunsten der einen oder der anderen Seite die Korrelation verloren geht.

Der nächste und letzte Schritt der Untersuchung des Evidenzbegriffs bei Husserl hat als Ziel und Aufgabe, die Momente des Sehens sowie des Einsehens gleichzeitig und auf einheitliche Weise wiederzugeben. Dies kann nur dann erreicht werden, wenn das Konzept der „Korrektur“ als Hauptcharakter der phänomenologischen Evidenz aufgefasst wird. Korrektur nicht als alltägliche Verbesserung, sondern in einem präziseren Sinne als Bedingungsmöglichkeit einer zugleich originären und adäquaten Evidenz.

Die Perspektive des Sehens – oder im Allgemeinen der sinnlichen Wahrnehmung – ist dann für die Phänomenologie grundlegend, denn „jedes Erlebnis ist in sich selbst ein Fluß des Werdens, es ist was es ist, in einer ursprünglichen Erzeugung von einem unwandelbaren Wesenstypus; ein beständiger Fluß von Retentionen

---

<sup>189</sup> Ebd.

und Protentionen vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem ‚Vorhin‘ und ‚Nachher‘ bewußt wird“<sup>190</sup> Das originäre Sehen fixiert zeitlich den Fluss der Erlebnisse, wodurch erst diese Erlebnisse zur Erscheinung kommen können. Doch aus der Perspektive des Einsehens ist dies von Anfang an als notgedrungen partiell verstanden, eben weil prinzipiell „ein Dingreales, ein Sein solchen Sinnes in einer abgeschlossenen Erscheinung nur ‚inadäquat‘ erscheinen“<sup>191</sup> kann. Die geschlossene Erscheinung des Dinges, die als Sinneskorrelat dient und dadurch vernünftige Setzungen ermöglicht, ist trotzdem, weil zeitlich und räumlich abgegrenzt, an sich immer nur einseitig und unvollkommen. Die Setzungen, die auf Grund solcher Erscheinungen vernünftig werden, können aber deshalb nicht „endgültig“ oder „unüberwindlich“ werden. Die vernünftigen Setzungen sind insofern gültig, bis die Erfahrung „stärkere Vernunftmotive“ herbeibringt, welche die ursprüngliche Setzung als eine in dem weiteren Zusammenhang ‚durchzustreichende‘ herausstellen“<sup>192</sup>. Durch stärkere, neuere, passendere Erfahrungen sind Dingerscheinungen änderungsfähig und damit Setzungen korrigierbar. Die Korrigierbarkeit der Setzungen entspricht den durchkreuzenden und sich überlappenden Unterschieden zwischen Originarität und Adäquatheit, welche die Qualität der Evidenz, bzw. die Grade und Stufen ihrer Klarheit bestimmen.

### § 28. Evidenz und Wahrheit

Evidenz fungiert in der Phänomenologie als ein Begriff für die Sicherstellung und Bestätigung des Durchgehens der dinglichen Wirklichkeit in die Erscheinung. Es handelt sich bei dem Evidenten um die Möglichkeit, den Verlauf der Konstitution des Gegenständlichen sich immer wieder *vor Augen* führen, bzw. abrufen zu können. Nur auf Grund evidenten Erlebnisse können wahre Erkenntnisse resultieren. Dies bedeutet, unter dem Titel Evidenz versteht sich, dass die *originäre* Erfahrung eines Leibhaftigen tatsächlich auf die Art und Weise war, bzw. den Sinn

---

<sup>190</sup> Husserl: Ideen. S. 167.

<sup>191</sup> Ebd. S. 319.

<sup>192</sup> Ebd.

hatte, der dann später gesetzt ist. Das sich Vor-Augen-Führen der Transzendenz des Originären fungiert als Bedingungsmöglichkeit für das spätere Urteil, ob eine Erkenntnis adäquat oder inadäquat sei, d.h. ob sie richtig oder falsch sei. Anders ausgedrückt: Die gerade vorgezeichnete *ursprüngliche* Korrektur gründet die Möglichkeit der Richtigkeit oder Falschheit, ist aber von ihr zu unterscheiden.

Daraus folgt, dass die dingliche Wirklichkeit, bzw. die Leibhaftigkeit die fundamentale Funktion für den Zusammenhang des Realen erfüllt, wie Ströcker beschreibt, „In der besonderen Weise, in der materielle Realität als unterste Schicht auch allen anderen Realitäten zugrundeliegt, erweist sich, daß die Region des materiellen Dinges als ‚transzendentaler Leitfaden‘ fungieren muß, um die Verflechtung und wechselseitigen Abhängigkeiten der Regionen untereinander durchsichtig zu machen“<sup>193</sup>. Wie zuvor charakterisiert, heißt dies, diese Leitfadenfunktion wird von einer *Variabel* erfüllt. Durch diese Tatsache differenziert sich die traditionelle Auffassung der Wahrheit am meisten von der phänomenologischen Wahrheit auf Grund von Evidenz, „die über die allzu einfache Entgegensetzung von ideal-objektiver, zeitlos gültiger Wahrheit an sich und ihrem bloß subjektiven Erfassen in flüchtigen psychischen Akten hinausweist“<sup>194</sup>. Es wäre möglich, insofern zu behaupten, als Husserl die Wahrheitsauffassung umkehre: Nun gründet sie auf einem Erlebnisfluss, und doch sind aus ihm schlüssige Erkenntnisse zu ziehen, dadurch, dass der Fokus der Phänomenologie nicht auf dem subjektiven, spezifischen Erfassen liegt, sondern auf der zeitlich-räumlichen Fixierung als solcher des Erlebnisflusses, die die Erscheinung anbietet. Der Eindruck, die Phänomenologie sei zu dem Schluss gekommen, nichts sei schlüssig, alles sei korrigierbar, stimmt nicht damit überein. Sofern die richtige Unterscheidung zwischen Struktur und Inhalt geführt wird, denn schlüssig ist für die Phänomenologie alles, was im Rahmen der phänomenologischen Fragen resultiert, d.h. in Bezug auf die Struktur der Akte des Bewusstseins und der Fixierung des Flusserlebnisses selbst, nämlich des Erscheinenden. Anders beschrieben heißt dies, dass sogar die Variabilität als solche betrachtet, im Rahmen ihrer phänomenologischen Struktur, apodiktisch ist.

---

<sup>193</sup> Ströcker: Husserls transzendente Phänomenologie. S. 120.

<sup>194</sup> Ebd. S. 51.

Korrigierbar sind die entsprechenden Inhalte dieser Strukturen. Sie sind mit Recht als bloß aktuell zu behandeln.

Die Unterscheidung zwischen den Begriffen von Evidenz und Wahrheit, nämlich als die zwischen originärem Sinn und adäquater Setzung, die gerade gezeigt wurde, ist für die vorliegende Untersuchung zu berücksichtigen, obwohl sie nur begrenzt in Husserls Werk auftaucht. Häufig wird in Husserls Arbeit das Wort Wahrheit gebraucht, sowohl um Originarität als auch Adäquatheit zu beschreiben. Wahrheit dient häufiger als unbestimmter Überbegriff, in dem Evidenz als ein untergeordnetes Moment verstanden ist.

Es gibt auch einige Passagen in Husserls Werk, in denen eine strukturelle Differenz auftaucht. In diesem Fall werden Wahrheit und Evidenz als verschmelzende Momente behandelt, die den Bezug zwischen Bewusstsein und Welt konstituieren. Diese Unterscheidung ist nützlich für die vorliegende Untersuchung, weil dies erklärt, wie die Aussage „Übereinstimmung wird in der Evidenz erlebt“ zu verstehen ist. Erstens ist hier zu betonen, dass, obwohl Husserl die Struktur der Übereinstimmung, bzw. Wahrheit im Sinne von Urteilssynthese für seine Untersuchung übernimmt, trotzdem die Evidenz für die Phänomenologie ein vorrangiges und umfassenderes Phänomen ist, denn nur aufgrund der Evidenz kann es etwas wie Übereinstimmung oder überhaupt Adäquation geben, denn ihr Recht entspringt wie beschrieben aus der transzendentalen Erscheinung des Dinglichen. Eben dies ist gemeint, wenn gesagt wird, dass die Übereinstimmung in der Evidenz erlebt ist: Die Struktur der Übereinstimmung fasst nicht länger das gesamte Phänomen der Wahrheit auf, es ist ein Moment davon und zwar eins, das nur auf Grund der Evidenz gerechtfertigt wird.

Zwei konstitutive Momente lassen die Phänomenologie Husserls mit mehr Klarheit begreifen. Das erste ist der Weg der wirklichen Dinglichkeit *in die* Erscheinung und das zweite ist der Weg der Erscheinung in die Übereinstimmung der Aussage. Heideggers Philosophie ist der Versuch, dieses erste Moment zu radikalieren. Sein Ansatz bezüglich des Wahrheitsphänomens, insbesondere von SZ, muss insofern nicht länger als die Frage nach dem Bewusstsein als Bedingungsmöglichkeit der Erscheinung, sondern nach dem Sein als ihrem Ursprung verstanden werden.

Insofern ist es richtig zu behaupten, Husserl hätte in gewisser Weise zwei seiner Hauptziele erreicht. Zum einen konnte er eine feste Grundlage errichten, die die Erkenntnis umfasst und dem philosophischen Denken einen festen Leitfaden verleiht. Und zum anderen erreichte er das Ziel, dabei zu den Sachen selbst zurückzukehren.

### *§ 29. Geschichtliche Darlegung des phänomenologischen Ansatzes.*

Aus der Lektüre der Hauptwerke Husserls wurden folgende Schlüsse gezogen: Einerseits wurde festgestellt, dass die LU sich als ein Projekt verstehen, das sich zum Ziel gesetzt hat, die Probleme zu lösen, die aus der Cartesianischen Auffassung der Erkenntnis als das Verhältnis von *res cogitans* und *res extensa*, d.h. als der gespaltete Bezug zwischen einem nicht intentionalen Subjekt und einem absoluten Objekt. Insbesondere fokussiert sich die Phänomenologie, wenn auch nicht thematisch, auf die spätere Variante dieser Auffassung, die in der kopernikanischen Wende Kants vorkommt. Die Kantische Variante setzt diesen Ansatz in der Form des Zusammenhangs zwischen erfahrendem Bewusstsein, Erscheinung und Ding an sich fort, und verschärft derart die Idee, dass das „Wirkliche“ nicht in der Reichweite des Subjekts sei.

Die zu lösenden Probleme beziehen sich auf die notwendige Spaltung, die sich aus dem Verständnis der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als das gegenseitige Verhalten von verschiedenen ontologischen Bereichen ergibt. Bereiche, die isoliert und unabhängig konzipiert werden und deshalb wesensmäßig getrennt bleiben. Daraus ergibt sich das Verständnis der Welt als eine vorstellende Vermittlung des Ich, dessen Folge die Unerreichbarkeit des Unvermittelten, bzw. die Versperrung des „an sich“ ist.

Dass in den LU das phänomenologische Denken seinen Durchbruch hat, wie Husserl immer wieder behauptet, bedeutet, der ursprünglich geplante Zweck dieser Untersuchungen, nämlich die Neubegründung der Logik und damit auch einer wissenschaftlichen Grundlage für die Erkenntnistheorie, ist im Laufe der Entfaltung der Schrift durch einen neuen Ansatz ersetzt worden. Dieser lautet: Der geplanten Neubegründung der Erkenntnistheorie muss eine strukturelle

Umwandlung der Subjekt-Objekt-Beziehung vorangehen, so dass die korrelationsmäßige Struktur, die jedem Beziehen zu Grunde liegt, zum Vorschein kommen und thematisiert werden kann, eine fundamentale Korrelation, die nicht länger auf dem Grund von Absoluten aufgebaut ist, sondern im Gegenteil auf zu konstituierenden Elementen, Elemente, die nur vollständig zu begreifen sind, wenn sie in dem notwendigen Verhältnis zueinander stehen. Sowohl das Subjekt als auch das Objekt werden in diesem „neuen“ Verhältnis umgedacht als intentionales Bewusstsein und Phänomen. Ein derartiges Bewusstsein ist nur dann vollkommen, wenn es auf „etwas“ gerichtet ist. Es ist immer und notwendigerweise ein Bewusstsein von etwas, das es selbst nicht ist. Dies heißt, um es auf generellste Weise auszudrücken, was wir vor Augen haben, wenn wir uns *umsehen*, ist nicht bloß eine vorhandene „Außenwelt“, sondern auch das gerichtete Bewusstsein, das in seiner Intention die Gegebenheit der Sachen selbst in bestimmten Weisen erscheinen lässt. In diesem Rahmen wird das Wort Phänomen, bzw. das Erscheinende, nicht wie bei Kant als bloße Erscheinung, d.h. als subjektive Darstellung, im Gegensatz zu Ding an sich verwendet, sondern als dasjenige, was in sich die Korrelation zwischen der noch nicht konstituierten Wirklichen mit seiner „rohen“ Gegebenheit und der Intention birgt. Phänomen, bzw. Erscheinung bedeutet insofern eben der Sinn, der jene Gegebenheit zeitlich, räumlich und bedeutungsmäßig im Bewusstsein fixiert.

Derart beschrieben ist es korrekt zu behaupten, dass der Hauptcharakter des in den LU erläuterten Wahrheitsbegriffs in der Entdeckung der wesenhaften Wechselbeziehung von den einst getrennten ontologischen Bereichen liegt. Obwohl Wahrheit in der Phänomenologie auf einer gewissen Ebene immer noch als Übereinstimmung oder Urteilssynthese verstanden bleibt, geschieht dies nun ausschließlich im *Hinblick auf* das zugrundeliegende Erscheinen der Sachen selbst. *Hinsicht auf die Erscheinung* oder *Einsicht* ist dasjenige, was Husserl unter dem Terminus „Evidenz“ auszudrücken pflegt. Insofern ergibt sich daraus: Wahrheit hat in den LU nur zum Teil die Struktur einer Übereinstimmung. Vielmehr geht es um eine fundamentale Korrelation von Gegebenheit und Intention.

Andererseits hat sich im Kontext der Ideen in der vorliegenden Analyse heraus kristallisiert, dass die transzendente Wende, formell gesehen, keine Wende zum

Idealen darlegt, wie oft behauptet, im Sinne der Herabsetzung und Ausschaltung des Realen, sondern im Gegenteil als Zweck die Bestätigung der unvermittelten Erscheinung der Sache selbst im Bewusstsein hat. Präziser ausgedrückt, ist die transzendente Analyse der Versuch, das reine Moment der Sache selbst, nämlich die Erlebniskorrelate, bzw. Noemata als Reales zu legitimieren. Dies bedeutet, das Noema als immanent zu begreifen, ohne dabei das zusammengehörige, wirkliche Moment der Sache selbst auszugliedern. Die transzendente Perspektive will zeigen, dass der dingliche Gegenstand in das Bewusstsein als Erlebniskorrelat transzendiert und ihr Recht als Reales dadurch erhält, dass sie die Gegebenheit des Wirklichen *mit sich bringt*, so dass diese auch im Bewusstsein *mit erscheint*. Dies ist, was Husserl hier mit dem Wort „Recht“ bezeichnet.

Die Einführung in den Ideen des Begriffes von Noema hat weniger die Absicht, das Reine zu untersuchen als sein phänomenologisches Recht zu sichern, bzw. seine Recht gebende Bindung zum Wirklichen. Infolgedessen lassen sich Adäquationen, Synthesen und Übereinstimmungen von Noemata und Urteilen nur auf dem Grund der Evidenz jener Rechtmäßigkeit aufbauen.

Noch wichtiger: Die Rechtmäßigkeit des Noemas ist nur auf dem Grund der Instanz, die Husserl als Erscheinung bezeichnete, nachvollziehbar. Erscheinung heißt, in einer erweiterten Deutung, die *Seinsinstanz*, in der die Begegnung stattfindet, die die Begegnenden *ausmacht*.

Die gemeinte Differenzierung zwischen Wahrheit als Übereinstimmung und Wahrheit als Evidenz ist vielleicht die wichtigste Erkenntnis, die die Phänomenologie gewonnen hat und findet, wie in der vorliegenden Arbeit geschildert, zum ersten Mal bei Husserl und nicht im Heideggers Denken statt. Der Ansatzpunkt in Heideggers Philosophie ist ebenfalls die Instanz der Erscheinung, allerdings geht sein Denken über die Intentionalität des Bewusstseins als ihrer Bedingungsmöglichkeit und letzten Grund hinaus.

Dies bedeutet in einem allgemeineren Rahmen, dass die Phänomenologie die verschiedenen Varianten der Auffassung des Bezuges zwischen Subjekt und Objekt, in der beide unveränderlich als getrennte und absolute Elemente betrachtet wurden, ausschöpft. Aus der Perspektive des phänomenologischen

Ansatzes ist die spezifische Relation des Subjektes als „Ego“ zum Objekt als zu einem vorhandenen Gegenstand nicht länger von Belang. Die Phänomenologie Husserls verneint diese Relation nicht, aber sie erkennt, dass sie nur später und auf Grund der Möglichkeit der Erscheinung vorkommen kann. Die Unterscheidung zwischen Husserls und Heideggers Ansatz durch die einfache Entgegensetzung von Übereinstimmung und Entdecktheit ist eindeutig unzureichend. Jene Unterscheidung macht nicht anderes, als die eigentliche Problematik zu trivialisieren. John Sallis erklärt die gemeinsame Position der Phänomenologie (damit auch Husserls Position) der Tradition gegenüber auf folgende Weise:

Die entscheidende Einsicht der phänomenologischen Analyse, die sie durch die Nähe zu Sichzeigendem gewinnt, betrifft das Wesen dieser Übereinstimmung. Im Unterschied zur traditionellen Auffassung, dass Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen etwas Psychischem (einer Repräsentation, einem mentalen Gehalt) und etwas Physischem (dem Ding, über das ausgesagt wird) besteht, zeigt die phänomenologische Wahrheitsanalyse, dass Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen dem in der Aussage Gemeinten und der Sache selbst besteht. Die Wahrheit einer Aussage wird dadurch bestätigt, dass die Sache selbst – zu ihrer originären Gegebenheit gebracht – sich als in Übereinstimmung mit derjenigen Sache zeigt, die in der Aussage gemeint war.<sup>195</sup>

Dadurch behält Sallis das eigentliche Phänomen der Wahrheit, das eben vor der Bestätigung der Identität zwischen den Wahrheitselementen stattfindet, und seinen Bezug auf die Phänomenologie im Auge. Dasjenige, was in der Übereinstimmung geschieht, kann eben nur geschehen, weil es zuerst Gegebenheit gibt und Gegebenheit hat sich Husserl durch intensives Bemühen erarbeitet.

Die Ansätze beider Philosophien können deswegen nur auf Grund der vordringenden Fragestellung der Phänomenologie differenziert werden: Was ist das Sein der Erscheinung, welche ihre Verfassung und Bedingungsmöglichkeit? Damit ist nicht angestrebt, den Wahrheitsbegriff Husserls einzuschränken, sondern vielmehr, eine Lektüre seines Werks durchzuführen, in der die versuchte

---

<sup>195</sup> Sallis, John: Heidegger und der Sinn von Wahrheit. Frankfurt a. M. 2012. S. 8.

Antwort auf die gemeinte Fragestellung ihren verdienten Vorrang bekommt. Wahrheit ist mit anderen Worten das gesamte Phänomen der Erscheinung, d.h. der konstitutiven Zusammenfügung von Welt und Bewusstsein und ihrer Evidenz, d.h. die Bezeugung der fortdauernden Kraft dieses Moments.

Bei der Unterscheidung beider phänomenologischen Ansätze geht es insofern nicht um die Abwandlung von einer übereinstimmungsmäßigen Position zur Entdecktheit, sondern eher um die Frage nach dem Grund selbst der Erscheinung. Während Husserl letztendlich seine Ansatzfrage auf die Analyse der Intentionalität als Bedingungsmöglichkeit des Auftretens der Sache selbst in der Erscheinung einschränkt, fragt Heidegger darüber hinaus nach dem Grund dieser Offenheit überhaupt. Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass Husserls Analyse des Wahrheitsphänomens auf das in der Erscheinung Auftretende fokussiert ist, während Heidegger den Fokus seiner Untersuchung auf die Frage verlagert, wie dann die Wahrheit selbst zu erscheinen hat. Jene Frage drängt sich auf, denn es reicht nicht aus, sie als erscheinendes Seiendes darzustellen, um das gesamte Phänomen der Wahrheit zu begreifen. Es muss die radikale Herangehensweise verfolgt werden, Wahrheit in Bezug auf sich selbst, d.h. als solche zu untersuchen.

...

Zusammenfassend ist hier die reiche Beschreibung von Alwin Diemer des Husserlschen Wahrheitsbegriffs vor Augen zu haben und sie aus der hier gewonnenen Perspektive zu kommentieren, denn diese Beschreibung enthält alle Elemente, die vorher als wichtig für das Verständnis der Wahrheit erklärt wurden, und lässt, zumindest ansatzweise, die unterschiedliche Momente dieses Phänomens erkennen. Er sagt:

Noema ist ‚gestiftete Einheit‘; das gilt zunächst und vor allem von dem eigentlichen Wesensbestandteil des Noema, dem noematischen ‚Sinn‘, in dem der Gegenstand als ‚Gegenstand‘ erscheint. Als solcher konstituiert er sich als noematisches Korrelat der noematischen Deckungssynthese, als das

intentional Identische gegenüber den variierenden  
Abschattungs Mannigfaltigkeiten<sup>196</sup>

Eine solche Beschreibung lässt, aus den eben behandelten Perspektiven, am besten die Komplexität der Husserlschen Wahrheitsauffassung erkennen, keine Komplexität im Sinne des Schwierigkeitsgrads für sein korrektes Verständnis, sondern vielmehr im Sinne der wesensmäßig unterschiedlichen Momente, aus denen diese Auffassung besteht. Dies bedeutet, den Vergleich zwischen Evidenz und Entdecktheit darf auf keinen Fall als einfache Konfrontierung zwischen einer Form der Übereinstimmung und einer spontan –nicht kohärent mit der Entwicklung des Begriffes – entstehenden Auffassung der Wahrheit betrachtet. Die Begegnung vom Evidenz- und Entdecktheitsbegriff wurde also als der Zusammenstoß von inkompatiblen Ereignissen gesehen, der notwendigerweise zur Beseitigung einer von beiden führte. Diese Lektüre entsteht deshalb, weil bisher bei der Evidenz hauptsächlich das Moment der Deckungssynthese betont und berücksichtigt und dagegen das Noema als ein an sich *unvollständiges*, der Deckungssynthese untergeordnetes Moment betrachtet wurde, womit jede Gemeinsamkeit mit der Entdecktheit verdeckt wurde. Tatsächlich handelt es sich bei dem noematischen Moment um eine *frühere*, aber keinesfalls unvollständige Form von dem, was hier ab sofort als *Erscheinungswahrheit* gekennzeichnet wird, die sich wesensmäßig von einer *Übereinstimmungswahrheit*, in der der Gegenstand nicht *begegnet*, sondern *propotitioniert* wird, unterscheiden lässt. Dies bedeutet, dass man nicht länger bezüglich der Phänomenologie davon ausgehen kann, nur einer ihrer Hauptbegriffe der Wahrheit sei ein „Sein zum seienden Ding selbst“<sup>197</sup>. Ein solcher Ausgangspunkt für die vorliegende Untersuchung ist deshalb nicht gültig und muss abgeschafft werden.

Insofern ist der neue Ansatz für einen weiteren Vergleich zwischen Evidenz und Entdecktheit nicht länger die mittlerweile gewöhnliche Voraussetzung, dass der Evidenzbegriff ohne weiteres in die Kategorie der Übereinstimmungswahrheit sortiert werden kann, in der hauptsächlich Vorstellungen unter sich oder in

---

<sup>196</sup> Diemer, Alwin: Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Miesenheim am Glan 1965. S. 85.

<sup>197</sup> Heidegger: SZ. S. 218.

Beziehung auf das reale Ding bloß *gegenübergestellt* werden<sup>198</sup>. Der neue Ausgangspunkt für diese Analyse ist dann die doppelte Frage, wie beide Auffassungen einerseits bezüglich des Erscheinungsphänomens als Identität darzustellen sind und andererseits wie sie bezüglich ihrer verschiedenen Herangehensweisen, d.h. *Problematisierung* dieses Phänomens zu differenzieren sind. Die Identität jener Auffassungen wurde im ersten Teil dieser Untersuchung mit der Vorbereitung des Noemas als frühere Form einer Erscheinungswahrheit vorläufig behandelt. Das Thema der unterschiedlichen Problematisierung der Erscheinung muss im folgenden Teil zum zentralen Thema werden.

Es ist zu behaupten, dass beide Positionen denselben Ansatz teilen: Wesentlich ist für das Wahrheitsphänomen das Moment der Erscheinung, denn wahr meint in diesem Sinne „[n]ichts anderes als *daß* es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war“<sup>199</sup> und trotzdem ist es klar und nicht zu übersehen, dass das Erscheinungsmoment bei Husserl als Bedingungsmöglichkeit *der* Deckungssynthese gedacht ist, d.h. auf eine spätere Übereinstimmung zielt. Denn Husserl glaubt, das Erscheinungsmoment, das Wahre muss noch in der wissenschaftlichen Erkenntnis aufgenommen werden. Das Wahre und die Erkenntnis des Wahren sind für Husserl noch streng zu unterscheiden. Jene Synthese von Noema und Noesis, zu der er die Phänomenologie lenken will, lasse aber, so Heidegger, die Tatsache nicht klar werden, dass es sich bei dem Wahrheitsphänomen um eine einfache Entdeckung des Seienden handle.

Diese im Prinzip ungeklärten Unterschiede sind aus der Differenz in der Problematisierung der Erscheinung zu verstehen. Im Allgemeinen indizieren diese Unterschiede die konkreten Ziele der jeweiligen Philosophien. Figal beschreibt diese Zielverschiedenheit wie folgt:

Während die formale Ontologie im Sinne Husserls eine „eidetische Wissenschaft vom Gegenstand überhaupt“ ist, geht es Heidegger um eine Ontologie des – menschlichen – Daseins. Auch Heideggers Ontologie zielt in gewisser Weise auf den „Gegenstand überhaupt“. Das geschieht jedoch so, daß sie auf dessen Möglichkeit, also auf die Möglichkeit der

---

<sup>198</sup> Ebd.

<sup>199</sup> Ebd.

Gegenstandskonstitution und Gegenstandserfahrung zurückgeht und sich dabei nicht mehr am Gegenstand oder dem Gegenständlichen im Sinne Husserls orientiert.<sup>200</sup>

Die Aussage Figals, dass Heideggers Ontologie „auch“ auf den „Gegenstand überhaupt“ zielt, will vor einer möglichen Forschungsrichtung warnen, die eine Analyse wie unsere vornehmen könnte. Da Heideggers zentrale Frage, die sich nach dem Sinn von Sein richtet, *selbstverständlich* zu sein scheint, dass der Unterschied zwischen den Positionen darin liegt, Evidenz sei eine Wahrheit des Gegenstandes, und Entdecktheit, auf der anderen Seite, eine des Seins, womit letztendlich gemeint wäre, dass, während Husserl eine Wahrheitsauffassung der empirischen konkreten Erfahrung versucht, Heidegger auf eine Art allgemeine Wahrheit zielt, die ausschließlich nur in einer geschichtlichen Ontologie Gebrauch finden kann.<sup>201</sup> Derartige Schlüsse kennzeichnen wir hier als *metaphysische Gegenstellung* und sind zu vermeiden.

Um den folgenden Schritt in unserer Analyse zu gehen, ist es erforderlich, das, was gerade metaphysische Gegenstellung genannt wurde, erst zu erkennen. Einerseits müssen wir uns von der beschriebenen Schlussfolgerung fernhalten. Dafür sollte man sich darüber im Klaren sein, dass die Frage nach dem Sinn von Sein und die Wahrheitsauffassung, die diese mit sich bringt, auf den Gegenstand –auf eine bestimmte Weise– orientiert sind. Zu untersuchen ist die Weise dieser Orientierung. Andererseits müssen wir auch die bloße Umkehrung dieser Gegenstellung vermeiden. Husserls Denken auf eine bloße theoretische Position zurückzuführen, wie es Heidegger selbst im Werk vom Kriegsnotsemester 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie*<sup>202</sup> machte, bringt einer geschichtlichen Analyse der Wahrheit in der Phänomenologie keine Klarheit über die innere und wesentliche Zusammenarbeit ihrer Auffassungen, bzw. Modi.

---

<sup>200</sup> Figal: Phänomenologie und Ontologie. In: Heidegger und Husserl neue Perspektiven. S. 13.

<sup>201</sup> Diese Forschungsrichtung ist zu vermeiden, denn sie setzt das Verständnis vom Sein als das Allgemeinste (vgl. Sein und Zeit. S. 3.) voraus, gegen das Heidegger ausdrücklich in SZ vorgeht. Das Sein als das Allgemeinste verstanden, ist gleichwohl völlig vom Seienden getrennt.

<sup>202</sup> Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt a. M. 1999.

In dem gemeinten Werk bezeichnet Heidegger als „Generalherrschaft der Theorie“ oder „Primat des Theoretischen“<sup>203</sup> das, was er als die Umwandlung des Gegenstandes zu einer reinen theoretischen Form betrachtet, d.h. seine Loslösung von der Welt. Jene Umwandlung sollte Husserls Phänomenologie charakterisieren und ausmachen, denn „[i]m *Problemansatz*, der Isolierung der Empfindungsdaten als der zu erklärenden bzw. aufzuhebenden Restbestände, Ungeklärtheiten und Fremdheiten des Bewusstseins steckt bereits der alles weitere determinierende *Schritt ins Theoretische*, oder vielmehr, wenn wir scharf zusehen, ist es nicht erst ein Schritt ins Theoretische: Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen“<sup>204</sup>. Damit beschuldigt Heidegger die analytische Vorgehensweise Husserls, in der – wie zuvor gesagt<sup>205</sup> – das Ganze, bzw. das Bewusstsein und seine Elemente, zerlegt wird, als eine nicht korrigierbare Theoretisierung, die den Verlust eines echten weltlichen Bezuges hervorruft.

Heideggers Position zu der Zeit besteht darin, Husserls Ansatz als ein Hindernis für ein originäres und lebendiges „Umwelterleben“<sup>206</sup> zu sehen. Jenes Umwelterleben wird Heidegger nach von der Gegebenheit, die „nicht mehr primär“<sup>207</sup> ist vermieden, bzw. durch sie gefiltert. „Gegeben“, sagt Heidegger, „ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion“ über die Umwelt<sup>208</sup>.

Heideggers Beschreibung der Problemlage hat ihren Ursprung in dem von Husserls selbst für die Phänomenologie gesetzten Ziel: Der Rückzug auf die Sachen selbst hat seinen Sinn im dringenden Bedarf daran, der Erkenntnis wissenschaftliche Strenge zu verleihen. In diesem Sinne erlangt die Erscheinung der Sache selbst eine Orientierung. Sie ist zur Gegebenheit gemacht und damit im Dienst der Naturwissenschaft gedacht. Anders gesagt: die Gegebenheit ist eine *gewisse* Orientierung am Gegenstand, in der die Erscheinung der Umwelt gewonnen wird, *um* hauptsächlich ihre transzendente Konstitution und Fortbestehen für die wissenschaftliche Erkenntnis abzusichern. Anders

---

<sup>203</sup> Ebd. S. 87.

<sup>204</sup> Ebd.

<sup>205</sup> Siehe oben. S. 96.

<sup>206</sup> Ebd.

<sup>207</sup> Ebd.

<sup>208</sup> Ebd. S. 89.

ausgedrückt: Eine Erfahrung über die Welt, aus der Welt und doch zielmäßig weg von ihr.

Sofern der Fokus der Interpretation auf dem Ziel liegt, scheint Heidegger Recht zu behalten, denn der Einfluss der Naturwissenschaft und damit eine gewisse Vorherrschaft des Theoretischen sind in der Phänomenologie Husserls, wie gesagt, nicht zu übersehen: Die Gegebenheit der Sache selbst in der Erscheinung dient in seiner Philosophie als Bedingungsmöglichkeit für den theoretisch-wissenschaftlichen Umgang mit der Welt. Die erste Phänomenologie ist in diesem Sinne als eine Erfahrung der Welt zu betrachten, die sich von der Welt abwendet und doch ist sie als erscheinungsbasierte Erfahrung gleichzeitig die erste Thematisierung einer durch Offenheit geprägten Bezogenheit auf die Welt, „aus der her Angehendes begegnen kann“<sup>209</sup>.

Dasjenige, was Heideggers Philosophie für sich als Eigentum in Anspruch nimmt, nämlich eine durch die bestimmte Weise der Offenheit namens *Erschlossenheit* unvermittelte, erste und originäre Erfahrung der Welt, kann überhaupt nicht ohne Husserls ersten Entwurf der Offenheit in der Form der Intention konzipiert werden. Weltoffenheit ist eben, was Phänomenologie ausmacht, und nur deshalb ist Erscheinung möglich.

Bei Husserl ist die Erscheinung der Sache selbst zur Gegebenheit umgedacht, d.h. bereit gemacht für die Deckungssynthese und somit auch für den systematischen und wissenschaftlichen Umgang mit der Welt. Dagegen fokussiert Heidegger seine Analyse der Wahrheit darauf, die Erscheinung aus einer vortheoretischen Perspektive zu zeigen, d.h. aus der Bedingungsmöglichkeit dieses Umgangs überhaupt. Eine solche Möglichkeit, mit der Welt vortheoretisch umzugehen, wird Heidegger nach nur aus der Analyse der Grundverfassung des menschlichen Seienden, nämlich des Daseins sichtbar. Heidegger behauptet, dass es eine unerforschte Dimension des Daseins gibt, die selbst nicht den Modus der wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnis hat und trotzdem ihr zu Grunde liegt. Auf diese Dimension, die Heidegger „Existenz“ nennt, sind die Bemühungen seiner Philosophie gerichtet, denn erst dann, wenn jene Existenz freigelegt ist, sind wir,

---

<sup>209</sup> Heidegger: SZ. S. 137-138.

so Heidegger, im Umkreis einer ursprünglichen Wahrheit. Die Freilegung der Existenz des Daseins hat als erstes Ziel zu klären, wie dieses Seiende sich *zur Welt* verhält.

Während für Husserl die Gegebenheit in der Erscheinung die Bedingungsmöglichkeit für den ultimativen Vollzug der – wissenschaftlichen – Erkenntnis, bzw. für den theoretischen Umgang mit den Dingen in der Welt darstellt, wird bei Heidegger notwendig, seine eigene Untersuchung in die Richtung einer lebendigen und konkreten Erfahrung der Umwelt zu bringen. Dies ist nur dann zu erreichen, wenn nach der „existenzialen“ Art und Weise des Daseins in der Welt zu sein als Bedingungsmöglichkeit für die Erscheinung gefragt wird. Was zeichnet diese ursprüngliche Wahrheit aus? Sie ist dadurch ausgezeichnet, dass sie nicht an die Erkenntnis der *Dinge in der Welt* orientiert ist, sondern an die Welt selbst als an den Sinn gebenden Rahmen aller Dinge.

**ZWEITER TEIL**

**ENTDECKTHEIT (UNVERBORGENHEIT)**

Auch in diesem zweiten Teil, in dem Heideggers Entdecktheitsbegriff behandelt wird, werden wir die Auswahl der Werke begrenzen müssen. Heideggers gesammeltes Werk, also als Gesamtausgabe (GA) gekennzeichnet, ist genauso wie im Fall Husserls enorm. Die GA sollte am Ende ihrer Veröffentlichung insgesamt 102 Bände umfassen. Die erste Auswahl scheint natürlich zu sein, denn zweifellos ist SZ das zentrale Werk dieser umfangreichen Sammlung: ohne seine Lektüre ist es unmöglich, eine Verständlichkeit über den Rest des Werkes zu gewinnen. In SZ werden alle Ideen, die Heidegger in den Jahren als außerordentlicher Professor in Marburg entwickelt hatte, systematisch dargestellt und zu einer eigenständigen Form gebracht. Die Absicht Heideggers war im Prinzip, gewisse Ansatzpunkte an Husserls Phänomenologie kritisch zu behandeln, jedoch ohne die phänomenologische Grundlage zu sprengen. Phänomenologie sollte der Leitfaden für SZ bleiben. Allerdings führt die vorgenommene Destruktion der Geschichte der Ontologie, die Heidegger für notwendig hält, um den richtigen Ansatz für seine Philosophie freizulegen, zu einer allzu tiefgreifenden Kritik des metaphysischen Fundaments der Philosophie im Allgemeinen, die die Phänomenologie selbst zum Wanken bringt: Denn für Heidegger ist es zu dieser Zeit nicht ausreichend, dass die Erscheinung der Sache selbst gewonnen wurde, es muss ihre Bedingungsmöglichkeit auch entschieden thematisiert werden.

Als Heidegger SZ verfasste, war für ihn nicht relevant, wie offen das Subjekt in der ersten Phänomenologie konzipiert, bzw. wie umfangreich das intentionale Bewusstsein gedacht wurde, denn die Welt blieb dem Bewusstsein am Ende in einer Weise, die folglich zu erklären ist, *fremd*: Die Welt bleibt trotz aller Bemühungen als ein äußerlicher Raum gedacht, d.h. als eine fremde Bühne für die deckende Wechselbeziehung zwischen Intention und Intendierten.

Solange der Ort der Erscheinung, wie in Husserls Auffassung, auf die Intention fixiert ist, wird die Welt bloß *Umfeld* dieses Erscheinens bleiben. Husserl hat die Erscheinung der Sache selbst, indem das Bewusstsein auf die Welt gerichtet wurde, gewonnen. Heidegger merkte aber, dass eine Erscheinung, die auf das Bewusstsein begrenzt ist, d.h. die die Welt nicht als sinngebendes Ganzes miteinbezieht, verstanden wird, doch der *Horizont*, der diese Verständlichkeit erst ermöglicht, verdeckt bleibt. Heideggers erstes Ziel in SZ ist nichts Geringeres als

den Bezug Bewusstsein-Welt umzudenken: das menschliche Seiende darf nicht länger als weltlos begriffen werden.

Die zweite Auswahl, um die Analyse des Begriffs der Entdecktheit ausführen zu können, entfällt nicht auf ein einziges Werk, sondern auf eine Gruppe von Texten, die im Zeitraum von 1930 bis 1934 geschrieben, bzw. vorgetragen wurde. Es ist zuerst notwendig jene Texte gesondert darzustellen, um bibliographische Verwirrungen zu vermeiden. Das wichtigste unter Ihnen ist *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*<sup>210</sup> vom Wintersemester 1931/32. Es handelt sich um die Vorlesung, die Heidegger an der Universität Freiburg gehalten hat und nicht um den Vortrag von 1930, der in *Wegmarken*<sup>211</sup> erschienen ist, sowie auch nicht um die spätere Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1933/34, die im *Sein und Wahrheit*<sup>212</sup> nochmal unter dem gleichen Namen zu finden ist. Zuletzt ist auch von den erwähnten Texten *Platons Lehre von der Wahrheit* 1930/31 zu differenzieren. All diese Texten werden für die Fortführung dieser Analyse berücksichtigt.

Die Auswahl dieser Texte erklärt sich dadurch, dass sie, im Unterschied zu anderen mit dem Thema „Wahrheit“, die vor SZ entstanden sind, wie z.B. die Marburger Vorlesung *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*<sup>213</sup>, entwickeln ein radikales von der Daseinsanalytik entspringendes Fragen nach der Wahrheit. Dieses eigenständige Fragen, das unabhängig von der Sicht der Logik ist in der Vorlesung aus der Marburger Zeit noch nicht vollständig entwickelt worden.

*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Ab sofort WW) und die anderen erwähnten Texte sind für die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs insofern wichtig, als sie den Wandel der Heideggerschen Philosophie, auch „Kehre“ genannt, in seinem gesamten Ausmaß auftreten lassen. Die *neue* Ontologie, die Heidegger in SZ aufbaut, nämlich die Fundamentalontologie, scheint ihren Zweck verfehlt zu haben: Es ist nicht vollkommen erreicht, den anthropologischen Bezug auf das Sein zu dekonstruieren. Das neue Ziel ist von nun an, das Sein vom Sein her

---

<sup>210</sup> Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt a. M. 1997.

<sup>211</sup> Heidegger: *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1976.

<sup>212</sup> Heidegger: *Sein und Wahrheit*. Frankfurt a. M. 2001.

<sup>213</sup> Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt a. M. 1995.

zu denken. Dies ist nur möglich, indem der Schritt von der Fundamentalontologie zur Seinsgeschichte gemacht wird.

### ***KAPITEL III***

#### ***Vorbereitung und Erneuerung der Frage nach dem Sinn von Sein auf dem Grund der Fundamentalontologie.***

##### *§ 30. Die Notwendigkeit einer Erneuerung der Seinsfrage*

Als kurze Zusammenfassung des Heideggerschen Projekts ist hier kurz, das Ziel seines Denkens darzustellen. Es hat seinen Ausgangspunkt darin, dass die Frage nach dem Sein in Vergessenheit geraten ist. Jene Frage ist nicht irgendwelche Frage, schreibt Heidegger in SZ, sondern die „Fundamentalfrage“<sup>214</sup> der Philosophie. Das Ziel von diesem Werk ist sofort angekündigt: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als möglichen Horizont eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.“<sup>215</sup> Die Fundamentalfrage der Philosophie, muss neu gestellt werden, denn seit den Anfang der Philosophie, (streng gemeint als Metaphysik) hat sich ein Dogma um den Begriff des Seins gebildet, das die Frage überhaupt überflüssig macht: Dieser Begriff sei ein allgemeiner Grundbegriff des Denkens, sogar der allgemeinste. Er liegt allen Gattungen und Kategorien zu Grunde, aber ist selbst weder Gattung noch Kategorie, insofern wir ihm jede Bestimmung vorenthalten; und daher bedarf er auch keiner Definition. Diese „Erkenntnis“ der Philosophie, die mit kleinen Veränderungen seit Aristoteles im Gange ist, hat nicht im Geringsten zur Verständlichkeit dessen, was wir meinen, wenn wir „Sein“ sagen, beigetragen. Und trotzdem ist die Idee der undefinierbarkeit maßgebend. Heidegger sagt:

In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu sich-selbst-verhalten wird von „Sein“ Gebrauch gemacht, und der

---

<sup>214</sup> Heidegger: SZ. S. 5.

<sup>215</sup> Ebd. S. 1.

Ausdruck ist dabei „ohne weiteres“ verständlich. Jeder versteht: „Der Himmel ist blau“; „ich bin froh“ und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von „Sein“ zu wiederholen.<sup>216</sup>

Dies heißt, nicht weil die Frage nach dem Sein nicht fundamental sei, bleibt sie nicht gestellt, sondern, weil wir schon immer in einem Verständnis dessen, was „Sein“ heißt, sind. Heidegger vermutet –das ist der Ausgangspunkt seines Denkens–, dass die Definition jenes Begriffs eben deshalb nicht notwendig ist, weil wir stets ein „Seinsverständnis“ haben. Insofern gilt: Selbstverständlich kann nur das werden, mit dem man in irgend welcher Weise vertraut ist.

Heidegger geht davon aus, dass die Erneuerung der Seinsfrage davon abhängt, die Möglichkeit selbst für das Verständnis des Seins frei zu legen. Wenn nach dem Sein gefragt werden muss, sollte dann zuerst das Seiende selbst, das fragt, analysiert werden.

### *§ 31. Das Seiende ist im Sein*

Zwei wichtige Ausgangspunkte, um die vergessene Frage nach dem Sein zu thematisieren, sind in SZ, obwohl nicht ausdrücklich, sofort zu erkennen. Der erste Punkt wird in diesem Paragrafen dargestellt und als „Das Seiende ist im Sein“ gekennzeichnet und der zweite wird „Das Sein ist im Seienden (Dasein)“ genannt und folglich beschrieben. Diese Ausgangspunkte entsprechen, ein besonderes Verhältnis zwischen Sein und Seiendem, was Heidegger in seiner Spätphilosophie „ontologische Differenz“ nennen wird. Es ist wichtig zu beachten, um Heideggers Vorgehensweise zu begreifen, dass die Umkehrung der verhaltenden Elemente, in diesem Fall<sup>217</sup> „Seiendes“ und „Sein“, nicht mit stilistischen Gründen zu tun hat, sondern unausweichlich ist, um die Seinsfrage zu erneuern und damit das

---

<sup>216</sup> Heidegger: SZ. S. 4.

<sup>217</sup> Auch in der Konstellation „Wahrheit“ und „Wesen“ wird dies später gemacht.

Wahrheitsphänomen zugänglich zu machen. Die Elemente werden umgekehrt um ihre Zusammengehörigkeit zu zeigen, genauer gesagt, um zu explizieren, dass das Nicht-Seiende (Sein) eine eigentümliche und konkrete Weise hat, um sich zu zeigen und zwar im Seienden als ihr Grund.

...

Doch zuerst, bevor hier näher auf die Struktur des Daseins eingegangen wird, ist es nötig, Heideggers Ansatz bezüglich des Seins zu explizieren. Fundamental ist, um Klarheit über die Absichten von SZ zu erreichen, die Aussage zu verstehen, die als Ausgangspunkt der Heideggerschen Philosophie gilt: *Das Seiende ist nicht das Sein*. Obwohl Heidegger selbst sich beeilt zu sagen, „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden“<sup>218</sup>, d.h. dass es nur im Seienden *sichtbar* wird, *ist* trotzdem Sein kein Seiendes und kann nicht auf Seiendes zurückgeführt werden. Sie differieren, aber sind gleichzeitig nicht zu trennen.

Obwohl für Heidegger klar ist, dass es Sein nur im Seienden *geben* kann, hat er nun die Absicht, nach ihm aus dieser Differenz her zu fragen. Es ist zu erwähnen, dass dieser Ausgangspunkt eine sprachliche Unmöglichkeit eintreten lässt. Da das Sein kein Seiendes „ist“, ist es dann auch überhaupt nicht möglich zu fragen, was das Sein „sei“, denn nur Seiendes „ist“. Nur Seiendes kann vom Kopula „sein“, bzw. „ist“ begleitet werden. Es werden dann Ausdrücke wie „es gibt“ Sein oder das Sein „west“ gebraucht. Die alltägliche Sprache weiß nur über Seiendes zu sprechen, deshalb muss eine neue Terminologie entwickelt werden, die fähig sei, das Sein zum Wort zu bringen. Auf diese Unmöglichkeit gründet auf mehr oder minder unmittelbare Weise die gesamte sprachliche Wende, die Heidegger in seinem Werk vollzieht.

Diesen Ausgangspunkt fasst Heidegger wie folgt auf: „Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“<sup>219</sup>. Doch die Philosophie, so

---

<sup>218</sup> Ebd. S. 9.

<sup>219</sup> Ebd. S. 6.

Heidegger, hat von Anfang an eben dies getan: Immer wieder wurde das Sein, „mag es wie immer erörtert werden“, zu einem weiteren Seiendem gemacht und dadurch ist es in *Vergessenheit*<sup>220</sup> geraten. Der Hauptfall dieser Interpretation ist die platonische *ἰδέα*. Diese versteht Heidegger als der Grundstein des Prozesses, in dem das Sein zu einem besonderen Seienden, zum seiendsten Seienden<sup>221</sup> gedacht wird. Mit dem Seiendsten ist der Maßstab für das philosophische Denken bis zu unserer Zeit gesetzt.

Es ist eine schwierige Aufgabe, eine Sache in ihrer Eigenheit zu schildern, die aber kein Ding ist, die kein Seiendes ist, die nicht mal „ist“ und vor allem trotz dieser Differenz nur *im* Seienden sichtbar wird. Und trotzdem besteht Heidegger immer wieder darauf, dass die Frage nach dem Sein für das abendländische Denken unausweichlich ist. Also, wonach fragen wir, wenn wir nach dem Sein fragen? Es wird in erster Instanz nach dem , was Heidegger 1927 „die ontologische Differenz“<sup>222</sup> zu nennen pflegt.

Wie schon zuvor angedeutet, arbeitet Heidegger in Anlehnung an den vorsokratischen Seinsbegriff. Insbesondere an das Parmenideische und Heraklitische τὸ εἶναι, das in der Übersetzung Heideggers verbal als das *Anwesen*<sup>223</sup> (es ist nicht resultativ, sondern verbal gedacht, wodurch auch die notwendige Verbindung zur Zeit deutlich gemacht wird) interpretiert wird. In dem Sinne und aus der ontologischen Differenz wird das Verständnis des Seins als „das Anwesen des Anwesenden“<sup>224</sup> verständlich. Das Anwesen differiert vom anwesenden Seienden, aber nur bei ihm kann es zur Sicht kommen. Es wird auch deutlich in diesem Sinne, dass unter dem Titel Sein kein Seiendes behandelt ist, auch nicht in der Form des Seiendsten, bzw. des Seienden, unter dem sich alles Seiende versammelt. Vergessenheit des Seins und die infolgedessen aufgegebenen Frage nach dem ontologisch differenzierten Sein (denn die Metaphysik fragt weiter auf eigene Weise nach dem Sein) heißt nun, die metaphysische Bestimmung des Denkens hat in ihrer Entwicklung nur dem Anwesenden Achtung gegeben und das Anwesen als Grund der Möglichkeit durch das Anwesendste ersetzt.

---

<sup>220</sup> Ebd. S. 2.

<sup>221</sup> Heidegger: WW. S. 69.

<sup>222</sup> Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a. M. 1975. S. 22

<sup>223</sup> Heidegger: Vorträge und Aufsätze. In: Logos. Frankfurt a. M. 2000. S. 232.

<sup>224</sup> Heidegger: Logos. S. 224.

### § 32. Das Sein ist im Seienden (Dasein)

Das Seiende, das wir sind, versucht Heidegger nun aus der Perspektive der Möglichkeit des Seinsverständnisses aufzufassen. Aus dieser Perspektive ist der Mensch mit dem Titel „Dasein“ zu begreifen. Denn egal, ob thematisiert oder nicht, es ist eben jenes Verhalten zum Sein, das dieses Seiende ausmacht. Was bedeutet dann genau ein Verständnis vom Sein zu haben? Wir sagten gerade, dass Sein als das Anwesen des Anwesenden gekennzeichnet werden kann. Das Seinsverständnis ist insofern als ein vorlogisches Verständnis jenes Anwesens, in dem Seiendes als solches, d.h. in der Welt und mit dieser Welt zu begreifen ist. „Daraus ergibt sich, dass das Seinsverständnis nicht nur die Voraussetzung der Frage nach dem Sein (des Seienden) ist, sondern vor allem des Verhältnisses zum Seienden“<sup>225</sup>. Am Verhältnis zum Seienden zeigt sich unser Seinsverständnis und unser Verhältnis zum Seienden, nämlich dass wir Seiendes wie die Tafel und den Hammer schon immer, bzw. auf vorthoretische Weise als Zeug und noch präziser als Werkzeug aus einem Ganzen verstehen nur möglich ist, weil wir seinsverstehend sind. Weil wir das seinsverstehende Seiende sind, sind uns die Dinge in ihrem Sinn vertraut oder wie Heidegger selbst sagt, sie sind uns „zuhanden“<sup>226</sup>.

Verstehen vom Sein kann dieses Seiende haben, denn es zeichnet sich dadurch aus, dass es ihm in seinem eigenen Sein um dieses Sein geht. Genauer: Weil es dem Dasein um sein eigenes Sein geht, kann es sogleich ein Verständnis des Seins im Ganzen haben und Sein im Ganzen gibt es wiederum nur in diesem nicht ausdrücklichen Seinsverständnis. Deshalb schreibt Heidegger: „Sein aber ‚ist‘ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden.“<sup>227</sup>

Der Weg zur Aufhellung der Seinsfrage führt, wie im vorigen Paragraphen erwähnt, zum Weltphänomen, welches, bezüglich der eben vollzogenen Schilderung des Seinsverständnisses, nicht länger weg vom Dasein gedacht werden darf. Es muss jetzt präziser erläutert werden, wie Welt und Dasein zueinander stehen. Dafür haben wir notwendigerweise das Sein des Daseins, bzw.

---

<sup>225</sup> Davoli, Giovandomenico: Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein, das Dasein und das Nichts. Berlin 2013. S. 31.

<sup>226</sup> Heidegger: SZ. S. 69.

<sup>227</sup> Ebd. S. 183.

dasjenige, was Dasein auszeichnet, genauer zu ergründen. Die vorläufige Frage lautet: Welche ist die Bedingungsmöglichkeit dafür, dass Dasein, im Unterschied zu den anderen Seienden, überhaupt ein Verständnis des Seins haben kann?

Ebenfalls vorläufig ist die schon vorskizzierte Antwort, die unmittelbar darauf gegeben werden kann: Dem Dasein geht es als einziges Seiendes um sein eigenes Sein und diese Zuständigkeit schließt einen Bezug zum Sein im Ganzen ein<sup>228</sup>. Nun, damit haben wir nichts anderes gemacht, als die Frage zu verlagern. Die Frage nach der Bedingungsmöglichkeit des Bezuges zum Sein überhaupt besteht immer noch. Jetzt aber in der Form der spezifischeren Frage danach, wie das Dasein in seiner Grundstruktur verfasst ist, so dass ihm möglich wird, sich zu seinem eigenen Sein verhalten zu können.

Es zeichnet das Dasein aus, dass ihm sein eigenes Sein überantwortet ist<sup>229</sup>. Dieses nennt Heidegger Existenz. In dem Sinne ist das Dasein kein Ding oder Substanz<sup>230</sup>. Es ist in der Seinsweise der Existenz. In der Sprache von SZ bildet sich dann der Gegensatz zwischen Existenz und Vorhandenheit. Dieser Gegensatz entspringt eben aus dem erwähnten Fakt der Überantwortung:

Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene „Eigenschaften“ eines so und so „aussehenden“ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel „Dasein“, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.<sup>231</sup>

Das *Sein* des Daseins ist die Existenz und dies bedeutet, dass es sich stets in der Spannung befindet, sein eigenes Sein sein zu müssen. Der Titel Existenz nennt aber nicht die *essentia* dieses Seienden. Diesen Titel wählte Heidegger ausschließlich aus, um die fundamentale Seinsweise des Dasein zu beschreiben.

Das Sein des Daseins ist sein „Da“, und existierend hat es insofern sein „Da“ zu sein.

---

<sup>228</sup> Von Herrmann: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Einleitung, die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Frankfurt a. M. 1987. S. 111.

<sup>229</sup> Heidegger: SZ. S. 42.

<sup>230</sup> Ebd. S. 47.

<sup>231</sup> Ebd. S. 42.

Das „Da“ im Titel *Dasein* will sagen, dass dieses Seiende wesenhaft in der Welt ist. Die unerlässliche Voraussetzung, die das Dasein ausmacht, besteht darin, in der Welt sein eigenes Sein zu haben, denn es ist von Hause aus der Welt gegenüber aufgeschlossen. Dass das Dasein derart aufgeschlossen ist, nennt Heidegger Erschlossenheit und sagt: „Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ‚Da‘ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da‘.“ Und weiter: „Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden. Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz ‚das Dasein ist seine Erschlossenheit‘ zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein ‚Da‘ zu sein“<sup>232</sup>.

Dadurch, dass das Sein des Daseins Erschlossenheit ist und diese primär nur als Erschlossenheit der Welt verstanden werden kann, ist Welt nicht länger als ein Phänomen zu beschreiben, das getrennt vom Dasein sei. Es ist in dem Sinne weder als die Bühne oder der Behälter der Dinge, noch als ihre Summe zu verstehen. Die Tatsache, dass das Dasein Welt hat, macht seinen fundamentalen Charakter aus und unterscheidet es wesenhaft von einer subjektiven Auffassung des Menschen: Das Subjekt ist weltlos und jene Weltlosigkeit kann – wie beschrieben – das objektivierende Verhalten des Menschen zum Seienden nicht vollständig begründen, denn jedes Verhalten zum Seienden setzt die Welt voraus.

### *§ 33. Dasein und Welt.*

Der nächste Schritt dieser Analyse ist infolge des eben zuvor Skizzierten, Klarheit darüber zu erreichen, wie genau das Dasein wesenhaft in der Welt ist, bzw. wie das Dasein Welt *hat*. Diese Frage drängt sich aus der beschriebenen Tatsache auf, dass das Dasein als einziges Seiendes in der Seinsweise der Existenz und nicht in der der Vorhandenheit ist. „Dieses Seiende [das Dasein] hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben.“<sup>233</sup> Dies führt zu einer

---

<sup>232</sup> Ebd. S. 132-133.

<sup>233</sup> Ebd. S. 43.

weiteren Abgrenzung des Daseins von dem nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein kann seiner Seinsweise nach nie als ein „innerweltliches“<sup>234</sup> Seiendes verstanden werden. Damit ist gemeint, dass Dasein nicht in der Welt auf die Weise eines Seienden, das innerhalb eines anderen ist, wie z.B. das Wasser im Glas oder das Kleid im Schrank<sup>235</sup>. Das vorhandene Seiende ist an einem Ort, neben anderen Seienden in einer schon gegebenen Welt: Es lässt sich räumlich bestimmen. Solche Dinge in der Welt lassen sich durch die Aristotelischen Kategorien beschreiben. Diese sind Seinskategorien für das Innerweltliche. Das Dasein lässt sich dagegen nur durch Seinskategorien beschreiben, die aus seiner eigenen Seinsweise, nämlich der Existenz, entspringen. Diese Kategorien nennt Heidegger „Existenzialen“<sup>236</sup>. Eine der Hauptkategorien der Existenz behandelt Heidegger unter dem Titel „In-der-Welt-Sein“<sup>237</sup> (neben „In-der-Welt-Sein“, vor allem „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ aber auch „Rede“, „Angst“, „Geschichtlichkeit“ u.a.). Das Existenzial In-der-Welt-sein ist, wie der Titel zeigt, ein „einheitliches Phänomen“, das „im Ganzen gesehen werden“ muss. Doch „[d]ie Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schließt nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus.“<sup>238</sup>

Das erste Moment dieses Phänomens nennt Heidegger das „In-sein“<sup>239</sup>. Durch die Hervorhebung dieses Momentes ist die präzise Unterscheidung zwischen den bestimmten Weisen, wie das Ding und das Dasein in der Welt sind. Mit In-sein meint Heidegger die nicht primär räumlich oder genauer die räumlich gebende Weise des Daseins, wie es sich in der Welt aufhält. Das Dasein geht in der Welt auf und ist dabei nicht „innerhalb“ der Welt wie ein vorhandenes Objekt in einem Behälter. Es ist nicht bloß neben den Dingen, an einem Ort und innerhalb der Welt, sondern vielmehr „bei“ der Welt. Das Dasein berührt die Dinge, es lässt sie begegnen, bzw. es lässt das Sein der begegnenden Dinge erscheinen: „Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren

---

<sup>234</sup>Ebd. S. 59.

<sup>235</sup> Ebd. S. 54.

<sup>236</sup> Ebd. S. 45.

<sup>237</sup> Ebd. S. 52-59.

<sup>238</sup> Ebd. S. 254.

<sup>239</sup> Ebd. S. 53.

kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden.“<sup>240</sup>

Selbstverständlich bedeutet dies nicht, dass man Unrecht hätte, wenn behauptet werden würde, das Dasein sei als Körperding auch ein Leib, der lokalisiert werden kann. Allerdings ist das Dasein nicht primär und zunächst sein Leib, denn dieser kann in einem Raum verortet werden, nur weil Dasein primär ein raumgebendes Seiendes ist. Das Dasein lässt durch den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden Räume entstehen. Das Dasein orientiert sich an dem Seienden. Es bringt sich in die Nähe von den Dingen und dadurch entdeckt es „Gegenden“. Das Gesamte jener besorgten und vertrauten Gegenden der Zeugganzheit nennt Heidegger existenziale Räumlichkeit<sup>241</sup>. Weil das Dasein erst existenziale Räume ausrichtet, kann man Gebäude, Häuser, Wände und Mauern aufbauen, denn diese entsprechen dem ursprünglichen Raum. Heidegger sagt: „Aber weder steht die je vorgängig entdeckte Gegend, noch überhaupt die jeweilige Räumlichkeit ausdrücklich im Blick. Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen.“<sup>242</sup> Und will damit feststellen, dass das Besorgen, d.h. der Umgang mit dem Dingen die einheitliche Struktur des In-Seins ist.

Das zweite Moment des In-der-Welt-seins ist die Welt in ihrer Weltlichkeit. Die Hervorhebung dieses Momentes zielt darauf, zu betonen, dass Welt nicht als die Summe der vorkommenden Dinge gedacht werden kann. Das Sein des Weltphänomens aus der Sicht ihrer Weltlichkeit ist nicht durch die Aufzählung des innerweltlichen Seienden zu beschreiben, denn eine solche Aufführung kann nicht erklären, wie Seiendes überhaupt begegnen kann. Innerweltliches Seiendes begründet die Welt nicht, sondern die Welt als ein transzendentaler<sup>243</sup> Horizont fundiert deren Erscheinung. Begegnung, bzw. Erscheinung setzt diesen Erfahrungshorizont voraus, den Heidegger eben deshalb als transzendent kennzeichnet. Was auf dem Horizont der Welt in ihrer Weltlichkeit erscheint, ist nicht die Substanz, sondern das Sein des Seienden. Damit ist eben kein Seiendes hinter dem Seienden, bzw. hinter der Welt gemeint, sondern das, was Heidegger

---

<sup>240</sup> Ebd. S. 55.

<sup>241</sup> Ebd. S. 56.

<sup>242</sup> Ebd. S. 111.

<sup>243</sup> Ebd. S. 365-366.

„Bewandtnis“<sup>244</sup> nennt. Die Struktur der Bewandtnis erklärt Heidegger folgenderweise: „Mit dem, was als Zuhandenes begegnet, hat es je eine Bewandtnis bei einer Gegend.“<sup>245</sup> Beispielsweise kann man sagen: *Mit* dem Hammer hat es seine Bewandtnis *beim* Hämmern<sup>246</sup>. Mit „mit“ und „bei“ will Heidegger den wesenhaften Bezug und die Zugehörigkeit des Zeugs zum Dasein und zu einem Bedeutungszusammenhang zum Ausdruck bringen.

Dass das Zeug Hammer eine Bewandtnis hat, kann erst *entdeckt* werden, weil das Dasein eine Welt hat, in der dieses das Seiende, den Hammer bewenden lassen kann<sup>247</sup>. Das Dasein hat in seiner Grundversfassung als erschlossenes Seiendes eine zu besorgende Umwelt, die als Bedeutungszusammenhang für das innerweltliche Seiende fungiert. Eine Umwelt, in der das Sein des Seienden nicht länger als Substanz, sondern als *Bezugsmoment* gesehen wird. Den Zusammenhang all dieser Momente nennt Heidegger „Bedeutsamkeit“.<sup>248</sup> Sie ist „das Ganze, in dem jedes Bedeuten steht, und enthält die Bedingung der Möglichkeit für die vom Dasein erschlossenen Bedeutungen“<sup>249</sup>.

Das dritte und letzte isolierbare Strukturmoment des In-der-Welt-seins ist das „Selbst“. In diesem Moment geht es einerseits darum, wie sich die Erschlossenheit der Welt zum „Mitdasein“<sup>250</sup> verhält und andererseits um die existenzialen Möglichkeiten, die dem Dasein zur Verfügung stehen, um sein In-der-Welt-sein zu vollziehen. Die Erschlossenheit der Welt ist existenziell betrachtet ein Phänomen, das sich im „Mitsein“<sup>251</sup> und mit dem Mitdasein der anderen konstituiert. Dies, weil das Mitdasein seinerseits ebenfalls nicht in der Weise des Vorhandenes ist, sondern „*ist auch und mit da*“<sup>252</sup>. Das Dasein ist stets ein Mitsein und kein isoliertes „Ich“, insofern ist die Erschlossenheit der Welt nicht auf die Innerlichkeit meines Daseins gegründet, sondern auf die Gemeinsamkeit, die sich mit dem Mitdasein der anderen bildet. Diese Gemeinsamkeit kann allerdings vom Dasein auf verschiedene

---

<sup>244</sup> Ebd. S. 87

<sup>245</sup> Ebd. S. 111.

<sup>246</sup> Ebd. S. 84.

<sup>247</sup> Ebd. S. 84.

<sup>248</sup> Ebd. S. 364.

<sup>249</sup> Ebd. S. 87.

<sup>250</sup> Ebd. S. 117.

<sup>251</sup> Ebd. S. 117.

<sup>252</sup> Ebd. S. 118.

Weisen erfahren werden.

Das eigene Dasein verfügt über existenzielle Möglichkeiten seiner selbst, bzw. mögliche Weisen sein eigenes Sein zu sein. Es kann *eigentlich* bzw. *uneigentlich* sein. Dies heißt, das Dasein kann seine Zugehörigkeit zur Welt in Besitz seiner selbst vollziehen oder sich im alltäglichen Leben, bzw. in der Öffentlichkeit, die das Mitsein anbietet, auflösen. „Dasein ist je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen‘, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen.“<sup>253</sup>

Entscheidend ist nun für die vorliegende Analyse herauszustellen, wie der gerade erläuterte Begriff der Welt, nämlich als transzendentaler Bedeutungszusammenhang die Entwicklung des traditionellen Weltbegriffes sprengt und wichtiger noch wie Husserls Denken zu diesem Wendepunkt steht. Die Klarstellung vor allem dieses letzten Punktes sollte die ausschlaggebenden Elemente einbringen, um einen modifizierten Vergleich der Wahrheitsauffassungen in der Phänomenologie durchzuführen.

#### § 34. Das In-der-Welt-sein oder die Auflösung des Bewusstseins

Als traditioneller Weltbegriff versteht diese Analyse jene Auffassungen, die auf den Begriff der cartesianischen *res extensa* fundieren. *Res extensa* oder die äußere Welt der Materie ist im Denken Descartes aus der räumlichen Ausdehnung der begegnenden Dingen und deshalb als radikal unabhängig von der *res cogitans*, von dem Gedanklichen konzipiert. Die These der Unabhängigkeit von *res extensa* und *res cogitans* stellt den Boden für die Spaltung von Subjekt und Objekt bereit, die das vor-phänomenologische Denken bestimmte. In jener Tradition kommt der cartesianische Dualismus immer wieder in neuen Formen zur Geltung, und dennoch bleiben seine Hauptmerkmale unverändert. Dieser Dualismus drückt sich im Fall von Kant, den wir erneut als vorstehenden Vertreter der Tradition wählen, als die Gegenüberstellung von einer sinnlichen und einer intelligiblen Welt aus. Im Werk Kants ist vor allem die intelligible Welt gesondert und beschrieben. Und dies

---

<sup>253</sup> Heidegger: SZ. S. 42.

nicht aus Zufall, sondern deswegen, weil das Intelligible einen Vorrang vor dem Sinnlichen hat. Das Intelligible kann, im Unterschied zu der äußeren Welt, „also als ein für sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Theile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge“<sup>254</sup>. Die idealistisch orientierte Frage nach dem Vorrang und Funktion des Intelligiblen in der gemeinten Gegenüberstellung stellt Kant folgenderweise: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“<sup>255</sup>. Die wesenhafte Spaltung vermeidet nicht, dass nach einer möglichen Verknüpfung beider Welten gefragt wird. Jene Verknüpfung kann allerdings nicht aus der Sache selbst gedacht werden, sondern notwendigerweise aus der nicht ursprünglichen Objektivierung des erkannten, nämlich aus dem, was Kant unter dem Titel „Erscheinung“ versteht. Die Verknüpfung wird dadurch erstellt, dass durch das intelligible Ganze „der tote Stoff der Körperwelt allein belebt“<sup>256</sup> wird. Dies bedeutet im Allgemeinen, dass die Körperwelt erst durch die Begriffe der immateriellen Welt zu Gegenständen für die Erkenntnis, nämlich zu Erscheinungen, denen zugrunde Anschauung und Verstand liegen, werden kann.

Allgemein, aus der Perspektive des einheitlichen Weltphänomens von SZ kann man sagen, dass es bei Kant um nichts weniger als um die Verlagerung der Welt in das Subjekt geht. Die residuale sinnliche Welt, die es nicht in die Sphäre des Subjekts geschafft hat, wird dann als unzugänglich, bzw. als pure unbegriffene Äußerlichkeit bestimmt, während die innere Welt als „das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis“<sup>257</sup> aufgefasst wird.

Diese kurze Darstellung des Weltbegriffes bei Kant dient im Rahmen unserer Analyse als negativer Abgrenzungsfall für die Phänomenologie Husserls, denn die gerade entfalteten Elemente zeigen klar, dass sich der phänologische Ansatz radikal von dem cartesianischen Dualismus unterscheidet. Die Phänomenologie kann sogar als eine konkrete Reaktion gegen die *Verlagerung der Welt zum Subjekt*

---

<sup>254</sup> Kant: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. In Werke in sechs Bänden/ Band 1. Köln 1995, S. 338.

<sup>255</sup> Kant: Briefe, Erklärungen. In Immanuel Kant's sämtliche Werke, elften Theil. Leipzig 1842, S. 25.

<sup>256</sup> Kant: Träume eines Geistersehers. S. 339.

<sup>257</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft. Aus Immanuel Kant's sämtlichen Werken in chronologischer Reihenfolge. S. 300.

gesehen werden. Husserls Phänomenologie geht prinzipiell davon aus, dass dasjenige, was das Bewusstsein erlebt, die Sache selbst und keine Vorstellung von ihr ist. Auf Grund dieses einfachen Ausgangspunktes sieht sich Husserl genötigt, einen neuen Ansatz zu finden, der eben die Möglichkeit jenes Erleben gründet. Da die Verlagerung der Welt zum Subjekt notwendigerweise in einer Fragmentierung des Weltphänomens und einer Überbetonung der Vorstellung resultiert, muss nun das Bewusstsein, um dies zu vermeiden, selbst in die Welt gehen. Dafür ist es notwendig, das Bewusstsein als ein Phänomen zu betrachten, das sich nicht auf ein *innerliches Leben* beschränkt, sondern stets auf einen Gegenstand gerichtet ist, als auf seinen eigenen Vollzugssinn. Der Gegenstand wird in dieser Konstellation als der Sinngebende für Bewusstsein aufgefasst und bleibt deshalb an ihn als das formlose Sinngebende gebunden, das die Intention erfüllt und gleichzeitig in ihr zur Konstitution kommt, bzw. in einem Bedeutungszusammenhang hervortritt.

Wenn das Bewusstsein bei Husserl als ein offenes Ganzes aufgefasst wird, kann es nicht länger als ein nachbildendes Werkzeug, sondern als Horizont für die in ihm erscheinenden Gegenstände verstanden werden. Das Bewusstsein fungiert als das Bedeutungsgebende in einem Prozess der gegenseitigen Konstitution, in dem sich der Gegenstand als dessen Sinn gibt. Erst dann, wenn das Bewusstsein nach *draußen gelangt*, findet die gemeinte gegenseitige Konstitution von Sinn und Bedeutung statt und es entsteht eine phänomenologische Welt, eine Welt, die durch Weltlichkeit bestimmt ist, aber nicht durch die modifizierte Räumlichkeit des In-seins, weswegen letztendlich kein vollständiges In-der-Welt-sein gebildet werden kann. Anders ausgedrückt: Damit das Bewusstsein als Bedeutungszusammenhang für die Konstitution des Gegenstandes dienen kann, muss es immer noch den Gegenstand in einem dem Bewusstsein selbst fremden, bzw. nicht existenziellen Raum –der deshalb ausgeklammert werden kann– intendieren. Die Phänomenologie Husserls hat trotzdem dasjenige gewonnen, was im Rahmen dieser Analyse als ein Konstitutionshorizont bezeichnet wird. Doch, weil die Räumlichkeit dadurch nicht gewonnen wurde, ist dieser Horizont ein immanenter.

Kants Ansatz kann hinsichtlich des Heideggerschen Weltbegriffs zu Recht als eine weltlose Subjektivität beschrieben werden. Dagegen kann die Phänomenologie

Husserls, zumindest was die Intentionalität als Bedeutungszusammenhang, bzw. die Weltlichkeit der Welt betrifft, derart nicht abgetan werden. Husserls Phänomenologie unterscheidet sich in diesem Sinne wesentlich von jeglichen Weltbegriffen, die auf der *res extensa* basieren. Hinsichtlich der eben vollzogenen Schilderung der Position Husserls erlauben wir uns zu behaupten, dass es möglich ist und einen großen Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses zwischen Entdecktheit und Evidenz leisten kann, die Intentionalität ab sofort als einen immanenten Bedeutungszusammenhang zu behandeln, d.h. als einen Verständnishorizont ohne existenziellen Raum, der in einem engen Bezug zur Heideggers transzendentalen, weltlichen Horizontalität steht. Es ist nochmal klarzustellen, dass diese Behauptung in keiner Hinsicht zu verstehen geben möchte, es wäre in irgendeiner Weise plausibel, die Idee des In-der-Welt-sein in der ersten Phänomenologie zu finden. Heideggers In-der-Welt-sein geht über die Intentionalität hinaus: Es kann bei ihm überhaupt kein Nach-Draußen-Gelangen des Daseins geben, denn das Dasein ist schon immer in der Welt.

Von Belang für unsere Analyse ist eigentlich, dass beide phänomenologischen Positionen auf einer tieferen Ebene als bisher geglaubt, nämlich auf die des Bedeutungszusammenhanges für die Erscheinung gebracht und von daher als Modi einer einzigen Wahrheit behandelt werden können. Zuletzt aber nicht weniger wichtig: Aus der Perspektive dieser Analyse erfüllt dann Husserls Denken eine Position, die den Wandel der modernen Philosophie und vor allem der Phänomenologie artikuliert. Insofern dient jene Position als Artikulationsmoment, ohne die Heideggers Ansatz der Welt bezüglich der Verweisungsganzheit überhaupt nicht verständlich werden könnte.

### *§ 35. Entdecktheit und Welt*

Heideggers Auffassung der Welt zielt auf eine radikale Distanzierung der cartesianischen *res extensa* im Sinne des vorhandenen innerweltlichen Seienden. Dies versucht er dadurch zu erreichen, dass Welt nicht länger als bloße Äußerlichkeit, sondern als zum Dasein gehörend begriffen wird. Heidegger selbst sagt:

innerweltliches Seiendes ist ontologisch nur zu begreifen, wenn das Phänomen der Innerweltlichkeit geklärt ist. Diese aber gründet im Phänomen der Welt, die ihrerseits als wesenhaftes Strukturmoment des In-der-Welt-seins zur Grundverfassung des Daseins gehört. Das In-der-Welt-sein wiederum ist ontologisch verklammert in der Strukturganzheit des Seins des Daseins, als welche die Sorge charakterisiert wurde.<sup>258</sup>

Die Welt ist insofern kein äußerer Raum, in dem sich das Dasein befindet oder gegenüber ist. Die Welt, wie Heidegger sie versteht, gehört zum Dasein als ein Horizont für das Erscheinende, der aus seinem Wesen entspringt.

Das Dasein ist nicht vorhanden in der Welt, sondern geht in ihr existierend auf. Es geht mit den Dingen besorgend um und ist deshalb mit ihnen vertraut. Deswegen ist das Dasein „in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem Ansich bekunden kann.“<sup>259</sup>

Während die Seinsmöglichkeit des Daseins darin besteht, sein eigenes Sein zu sein oder es nicht zu sein, bzw. eigentlich oder uneigentlich zu existieren, ist die Seinsmöglichkeit des nicht daseinsmäßigen Seienden die Entdecktheit, d.h. entdeckt oder unentdeckt zu bleiben. Jene Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist in der Erschlossenheit der Welt fundiert<sup>260</sup>, welche, wie gesagt, auf das Dasein bezogen ist. Insofern muss die Seinsmöglichkeit des Daseins, nämlich die Eigentlichkeit, nicht unabhängig von der Seinsmöglichkeit des nicht daseinsmäßigen Seienden gedacht werden. Das Dasein ist demzufolge nur eigentlich, bzw. kann sein eigenes Sein erst dann übernehmen, wenn es sich zum Seienden entdeckend verhält. Heidegger beschreibt dieses Phänomen folgenderweise: „Wahrsein ist entdeckend-sein: Seiendes aus der Verborgenheit herausnehmend in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen.“<sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> Heidegger: SZ. S. 209.

<sup>259</sup> Ebd. S. 87.

<sup>260</sup> Ebd. S. 297.

<sup>261</sup> Ebd. S. 219.

Die Aussage „Seiendes in seiner Entdecktheit sehen lassen“ heißt im Rahmen von SZ nicht, irgendwelche *Eigenschaften* am Seienden festzustellen, sondern, wie man es aus der früheren Analyse ahnen kann, das Seiende in der Welt entdecken. Heidegger sagt: „Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das Fundament des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit.“<sup>262</sup>. Was entdeckt wird, ist das Seiende selbst, d.h. es und sein Bedeutungszusammenhang als dasselbe. Was wiederum bedeutet, das Dasein entdeckt das Seiende an ihm in der Welt als Gegenstand.

### § 36. Entdecktheit und Aussagewahrheit

Heideggers Philosophie zielt in § 44, in dem das Wahrheitsphänomen thematisiert wird, auf die nicht ausgesprochene Bedingungsmöglichkeit der Wahrheitsauffassung der metaphysischen Tradition. Heidegger sagt: „Für die Aufklärung der Wahrheitsstruktur genügt es nicht, dieses Beziehungsganze einfach vorauszusetzen, sondern es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt“<sup>263</sup>. Die Entdecktheit als Bedingungsmöglichkeit der Wahrheit als Übereinstimmung muss nun thematisiert werden.

Es handelt sich hauptsächlich bei der ursprünglichen Wahrheit, wie Heidegger die Entdecktheit bezeichnet, um keinen angleichungsmäßigen Bezug zwischen unterschiedlichen Seienden, sondern um das einfache Erscheinenlassen des Seienden an ihm selbst. Dafür ist es für Heidegger erst mal notwendig, das Missverständnis, die die Wahrheit seit dem Anfang der Philosophie charakterisierte, zu widerlegen. Jene These, die irrtümlicherweise Aristoteles zugeschrieben wird, lautet: „Der ‚Ort‘ der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil)“<sup>264</sup>. Dieses soll heißen, die Aussage, als Urteil gedacht, hat die Funktion, eine Angleichung zu tragen und deshalb sollte sie primär als „wahr“ oder „falsch“ gekennzeichnet werden. Ihre Wahrheit bezieht sich, um präziser zu sein, auf den

---

<sup>262</sup> Ebd.

<sup>263</sup> Ebd. S. 216.

<sup>264</sup> Ebd. S. 214.

Akt der Angleichung und kann deshalb sogar zwischen Vorstellungen bezeugt werden. Es handelt sich bei ihr eher um die *Richtigkeit* dieses Aktes an sich. Heidegger – genau so wie Husserl – fundiert sein Denken auf dem intuitiven Ausgangspunkt, dass was gemeint, was ausgesagt wird, wenn man etwas über ein Seiendes, wie z.B. über ein schiefhängendes Bild an der Wand<sup>265</sup> aussagt, ist eben das reale Seiende. Es ist das reale Bild des Beispiels.

Bei der These der Aussage als Ort der Wahrheit geht es darum zu behaupten, es wäre für die Richtigkeit der Angleichung nicht von Belang, ob was ausgesagt wird, auf das reale Ding bezogen oder nur „vorstellend“<sup>266</sup> ist, bzw., dass sie trotz der Bezugslosigkeit mit dem realen Ding als Träger der Wahrheit ungestört fungieren kann. Heidegger merkt aber in SZ an, dass dieses überhaupt nicht möglich ist, denn der Aussagende „ist auch nicht auf Vorstellungen bezogen im Sinn des Vorgestellten, sofern damit wird ein ‚Bild‘ von dem realen Ding an der Wand. Vielmehr ist das ‚nur vorstellende‘ Aussagen seinem eigensten Sinne nach bezogen auf das reale Bild an der Wand. Dieses ist gemeint und nichts anderes“<sup>267</sup>. Damit hat Heidegger Husserls Idee der originäre Gegebenheit als Quelle und Maßstab aller Gegebenheitsweisen übernommen. Das Wesen der Vorstellung liegt eben darin einen Bezug zum realen Ding zu tragen und nicht in dem Verhältnis zu anderen Vorstellungen. Dadurch stellt Heidegger die anscheinende Bezugslosigkeit (zum realen Ding), die manche philosophischen Positionen behaupten, eher als einen unausgesprochenen, bzw. mangelhaft thematisierten Bezug bloß.

In dem Sinne bestreitet Heidegger nicht, dass die Aussage eine zentrale Funktion bezüglich der Wahrheit erfüllt, er bestreitet nur die anscheinende Bezugslosigkeit und die sich von ihr ableitenden Angleichungsstruktur. Für Heidegger haben Aussagen primär einen entdeckenden Charakter. Dies bedeutet, Aussagen zeigen eben das Seiende selbst und an ihm selbst. Damit hat Heidegger die Aussage in der Form des früheren λόγος ἀποφαντικός, d.h. als *Sehenlassen* zum Wahrheitsphänomen fixiert. Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit hat für Heidegger, wie oft gesagt, insofern nicht die Form einer Übereinstimmung, weder

---

<sup>265</sup> Ebd. S. 217.

<sup>266</sup> Ebd.

<sup>267</sup> Ebd.

unter Vorstellungen noch in Bezug auf das reale Ding<sup>268</sup>, sondern ursprünglich – ausgesprochen oder nicht – die Struktur eines Entdeckens des Seienden an ihm selbst in seiner Entdecktheit.

λόγος ἀποφαντικός ist in der Interpretation Heideggers nicht nur Sehenlassen, sondern ausweisendes Sehenlassen<sup>269</sup>. Logos beinhaltet zugleich die Möglichkeit einer Aufweisung des Entdeckten. Falls eine Wahrnehmung eine entdeckende Aussage begleitet, wird lediglich ausgewiesen, „daß es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war“<sup>270</sup>. Und weiter: „Zur Bewährung kommt, daß das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, *daß* es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*. Ausgewiesen wird das Entdeckend-sein der Aussage“<sup>271</sup>. Die korrespondierende Wahrnehmung bestätigt nicht die Richtigkeit eines Angleichungsakts, sondern weist aus, dass die Aussage ein Seiendes an ihm, aus einem Ganzen auf dem Verständnishorizont erscheinen lässt.

Ausweisungen und Bewährungen sind Phänomene, die das Entdecken notwendigerweise begleiten müssen und dienen als Zwischenstation zur Erkenntnis. Deshalb fragt Heidegger „Wann wird im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrücklich?“ und kann darauf antworten: „Dann, wenn sich das Erkennen als wahres ausweist. Die Selbstaussweisung sichert ihm seine Wahrheit“<sup>272</sup>. Die Ähnlichkeiten der Ausweisung mit der Evidenz, wie im Folgenden gezeigt wird, sind nicht zufällig.

Dadurch soll die Tatsache klar werden, dass Heideggers Wahrheit keine Wahrheit des Erkennens ist, welches nicht heißt, wie Tugendhat behauptet, Aussagen und damit die einzelnen Wahrheitsbezüge würden unvermeidlich verloren gehen. Heideggers Wahrheit ist vielmehr die Wahrheit auf Grund deren Erkennen überhaupt möglich wird. Die folgende Analyse muss nun versuchen, das Erkennen und die Phänomene der Ausweisung und Bewährung präziser an die Entdecktheit zu fixieren.

---

<sup>268</sup> Ebd. S. 217.

<sup>269</sup> Ebd. S. 32.

<sup>270</sup> Ebd. S. 218.

<sup>271</sup> Ebd.

<sup>272</sup> Ebd. S. 217.

### § 37. Entdecken und Erkennen

Heidegger skizziert schon auf den ersten Seiten des 44. Paragraphen ein komplettes Bild vom Wahrheitsphänomen in der Form einer ineinandergefügten Stufung von Momenten, die auf der Entdecktheit (Wahrheit) des Seienden fundieren. Auf diesem Fundament lassen sich apophantische Aussagen (Wahrsein oder Entdeckend-sein) treffen, die das Seiende in seiner Entdecktheit sehen lassen, bzw. entdecken.

Erst auf Grund der Interaktion von Entdecktheit und Entdeckend-sein eröffnet sich die Möglichkeit für das Erkennen. Durch die Wahrnehmung wird bewährt, dass es das Seiende selbst ist, was in der Aussage entdeckt wurde, womit erst an Erkenntnis gewonnen werden kann. In dem Sinne sind Heideggers Worte zu verstehen: „Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein entdeckendes Sein zum realen Seienden selbst ist.“<sup>273</sup>.

In der gerade zitierten Aussage Heideggers wird offenkundig, dass das Wort Wahrnehmung in Bezug auf Bewährung durch den Ausdruck „Sichzeigen“ ersetzt wird. Damit will er feststellen, dass die Bedingungsmöglichkeit für die sinnlichen Wahrnehmungen, das Sichzeigen des Seienden ist. Die Bewährung ist an ein Wahrnehmen gebunden, doch nur weil sie primär auf das Sichzeigen bezogen ist.

Dadurch wird offensichtlich, dass Heidegger das Erkennen des Entdeckten unterordnet. Damit hat er nicht beabsichtigt, jene Form des Erkennens in die Trivialität zu führen, sondern festzustellen, dass dieses bewährende Erkennen nur verständlich aus dem Phänomen der Entdecktheit, bzw. des Sichzeigens des Seienden werden kann. Das Phänomen des Erkennens wird so an die Entdecktheit als an seine Bedingungsmöglichkeit fixiert. In diesem Kontext ist Erkennen nicht als eine Beziehung oder Auswirkung zu verstehen, sondern als ein Modus des In-der-welt-sein<sup>274</sup> selbst, als ein bestimmtes entdeckend-sein. Dies bedeutet, als eine Art und Weise mit dem innerweltlichen Seienden umzugehen. Nämlich als ein

---

<sup>273</sup> Ebd. S. 218.

<sup>274</sup> Ebd. S. 59-62.

wissenschaftliches In-der-Welt-sein. „Diese Praxis wird als Erkennen bezeichnet, meint jedoch nicht etwa spezifisch wissenschaftliche Verfahren, etwa Experimente oder theoriegeleitete Beobachtung, sondern alltägliche Wissensansprüche und deren Überprüfung“<sup>275</sup>.

Dieser Schluss bestätigt die These von Sallis, dass Heideggers Wahrheit keine Wahrheit von Wissen ist<sup>276</sup>, also keine Wahrheit, die die anschauliche Anwesenheit des Gemeinten als die „Rechtsquelle der Erkenntnis“<sup>277</sup> einsieht, sondern eine von dem, was Wissen ermöglicht. Sallis hat Recht, indem er behauptet, Heidegger wagt es, „eine Wahrheit zu erforschen, die nicht Wahrheit der Erkenntnis, nicht Wahrheit von Wissen als Anschauen ist“<sup>278</sup> oder wie Heidegger selbst sagt, eine Wahrheit, in der das Dasein „sich nicht in ‚originärer‘ Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen“ braucht, um „doch entsprechend in einem Sein zu diesem“ zu bleiben<sup>279</sup>. Trotzdem werden Sallis und im Allgemeinen alle Positionen, in denen Heideggers phänomenologischer Wahrheitsbegriff als ein abrupter Bruch mit der ersten Phänomenologie betrachtet ist, übersehen, dass sogleich er die Einsicht in die originäre Erfahrung des Seienden, bzw. die Evidenz als nicht notwendig für die Entdecktheit hält, erklärt er jene Erfahrung in der Form der Ausweisung (und Bewährung) bezüglich des Entdeckend-seins für erforderlich.

Im Anschluss ist auch zu erklären, dass die Betonung der Entdecktheit als Bedingungsmöglichkeit der originären Erfahrung nicht heißt, der Entdecktheitsbegriff sei ein Wahrheitsbegriff, der die Bindung zum Seienden unterbrechen will. Bedingungsmöglichkeit meint in diesem Sinne *ursprünglich* und nicht *rein*. Aussagen, solange sie wahr sind, bleiben trotz der gemeinten Betonung eben in einem Sein zu Seienden. Der Unterschied zwischen den Auffassungen Husserls und Heideggers liegt nicht darin, ob sie ein derartiges Sein sind, sondern eben zu welchem Seienden sie es sind. Während es für Husserl das Seiende ist, das sich *einzel*n in der Anschauung als Quelle des Erkennens gibt, ist für Heidegger dasselbe Seiende die gesamte Verweisungsstruktur seiner Erscheinung in der Welt.

---

<sup>275</sup> Martel: Heideggers Wahrheiten. S. 98.

<sup>276</sup> Sallis: der Sinn von Wahrheit. S. 77–92.

<sup>277</sup> Husserl: Ideen. S. 52.

<sup>278</sup> Sallis: Der Sinn von Wahrheit. S. 85.

<sup>279</sup> Heidegger: SZ. S. 224

### *§ 38. Entdecktheit, Ausweisung und Evidenz*

Methodologisch gesehen, ist hier zuerst, bevor Heideggers Argument näher betrachtet wird, zu erklären, dass die Tatsache, dass die Entdecktheit in SZ als ein umfangreicheres und ursprünglicheres Phänomen als das Erkennen dargestellt wird, nicht heißt, die Evidenzwahrheit, die die absolute Begründung des Erkennens, bzw. des Wissens strebt, abgeschafft und zuletzt ersetzt werden soll. Es ist vielmehr so, dass die Evidenzwahrheit auf eine bestimmte Funktion begrenzt wird. Heideggers Argument lautet:

Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten zugeeignet. Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man. Das Ausgesprochene als solches übernimmt das Sein zu dem in der Aussage entdeckten Seienden. Soll dieses aber ausdrücklich hinsichtlich seiner Entdecktheit zugeeignet werden, dann besagt das: die Aussage soll als entdeckende ausgewiesen werden. Die ausgesprochene Aussage aber ist ein Zuhandenes, so zwar, daß es, als Entdecktheit verwahrendes, an ihm selbst einen Bezug hat zum entdeckten Seienden. Ausweisung ihres Entdeckend-seins besagt jetzt: Ausweisung des Bezugs der die Entdecktheit verwahrenden Aussage zum Seienden. Die Aussage ist ein Zuhandenes. Das Seiende, zu dem sie als entdeckende Bezug hat, ist innerweltlich Zuhandenes, bzw. Vorhandenes. Der Bezug selbst gibt sich so als vorhandener. Der Bezug aber liegt darin, daß die in der Aussage verwahrte Entdecktheit je Entdecktheit von ... ist.<sup>280</sup>

Die Einsicht in die originäre Erfahrung ist nicht länger unmittelbar notwendig für die Wahrheit als Entdecktheit. Doch in Bezug auf das sekundäre Phänomen des Wahrseins (Entdeckend-seins) ist die Einsicht des phänomenalen Korrelats immer noch erforderlich. Deshalb muss die Evidenz als Ausweisung des Entdeckend-seins fortbestehen und in der Konstellation der Entdecktheit erhalten bleiben. Heidegger gibt diesem Phänomen einen anderen Namen, um seine Umfunktionierung und Abgrenzung zur Geltung zu bringen, doch nicht ohne den

---

<sup>280</sup> Ebd.

Ausweisungs begriff in einer Fußnote<sup>281</sup> in § 44 ausdrücklich mit den LU und das Identifizierungsphänomen, dessen Vollzug die Evidenz ist, in Verbindung zu bringen.

Heidegger lehnt insofern die Wahrheit des anschaulichen Wissens nicht ab, als ob es sich um eine mangelhafte Auffassung handeln würde, sondern er übernimmt und gliedert sie in einen anderen Status ein. Nun, diese Übernahme und Eingliederung der Evidenz ist nur möglich, weil Husserl den Evidenzbegriff *Auf phänomenologische Weise schon vorbereitet* hat. Dies heißt, er hat ihn in einem bestimmten Sinne zur Verfügung gestellt.

Erst durch diese Modifizierung wird es möglich, das Evidenzphänomen in Bezug auf die Entdecktheit zu denken, bzw. als ihr phänomenales Komplement zu betrachten. Der Entdecktheitsbezug der Evidenz wird darin sichtbar, dass sie nicht bezüglich nur des sinnlichen Sehens oder Hörens (Wahrnehmung) aufgefasst ist, sondern vielmehr der Anschauung in einem breiteren Sinne als „Wesensschau“<sup>282</sup>. Evidenz ist Wesensschau in die originäre Erfahrung des einzelnen Gegenstandes. Dies bedeutet, sie ist hinsichtlich der Gegebenheit des Gegenstandes selbst in einer Intention, d.h. auf einen ihm gehörigen immanenten Horizont begriffen. Die Gegebenheit der ersten Phänomenologie bietet eine bestimmte, nämlich unmittelbare und ursprüngliche Zugänglichkeit zum Seienden an, deshalb kann sie in einem breiteren Kontext als eine modifizierte Entdecktheit behandelt werden.

...

Obwohl Heidegger klar argumentiert hat, dass der Wahrheitsstatus der Entdecktheit nicht von der originären Erfahrung abhängt, hält er durch das zur Entdecktheit gehörende Phänomen der Ausweisung des Entdeckend-seins die Möglichkeit der Erfüllung der Wissensansprüche, die aus dem alltäglichen Umgang mit dem Seienden entspringen, offen. Insofern wird die Übernahme der Evidenz notwendig. Anders ausgedrückt: Evidenz wird nicht in das Entdecktheitsphänomen eingegliedert, weil dieses letzte einen Bezug überhaupt

---

<sup>281</sup> Ebd. S. 218.

auf das Seiende bräuchte, sondern weil die Evidenz eine besondere Zugangsweise zum Seienden liefert, die dieses bedarf. Diese Funktion kann nur die Evidenz, denn sie dient durch die Erfahrung der Gegebenheit unmittelbarer Erlebnisse zur Begründung des Erkennens. Jene Gegebenheit, die sich in der Evidenz zeigt, ist eben eine *immanente Entdecktheit*, durch die die Lieferung von neuartigen und bis ins Letzte durchgeführte Bewährungen<sup>283</sup> möglich wird.

Evidenz und Entdecktheit haben zueinander das Verhältnis von zwei Erscheinungshorizonten, auf denen das Seiende auf unterschiedliche und doch komplementierende Weisen zugänglich wird. Husserls und Heideggers phänomenologische Standpunkte differieren in diesem Sinne bezüglich der immanenten, bzw. transzendenten Auffassung des jeweiligen Horizontes und doch gehören sie bezüglich der *Horizontalität* selbst, in der das Seiende als Gegenstand entdeckt wird, zusammen.

Ihre Differenzen, um die gesamte Argumentation wieder aufzurollen, sind insofern nicht die, die Heidegger in SZ zwischen seiner Auffassung der Wahrheit und der Übereinstimmung darstellt, und insofern auch nicht die, die Tugendhat zwischen einer Wahrheit des reinen Seins und einer anderen des Seienden vermuten lässt. In diesem Sinne ist kategorisch zu behaupten, dass Heideggers Wahrheit auch „ontische Wahrheit“ ist. Die Interpretation, dass Heideggers Wahrheit ausschließlich „ontologische Wahrheit“ sei und insofern auf die reinen Bedingungsmöglichkeit der ontischen Wahrheit (Übereinstimmung) begrenzt sei, entsteht aus der falschen Kontextualisierung der Differenz zwischen ontischer und ontologischer Wahrheit, die Heidegger in „Von Wesen des Grundes“, einführte<sup>284</sup>, doch mit einem anderen Sinn als der der Interpretation Tugendhats. Die Einführung des Titels „ontologische Wahrheit“ hat als Ziel, eine innere Vertiefung bei der ontischen Wahrheit einzuführen und nicht eine Abgrenzung zur Tradition. Die eigentliche Abgrenzung zur traditionellen Wahrheitsauffassung vollzieht Heidegger in dem gemeinten Werk mit dem Titel „logische Wahrheit“. Heideggers Wahrheit ist primär eine ontische Wahrheit: Sie ist Wahrheit des „Seins des Seienden“, d.h. im Licht ihrer Einheit und nicht des Seins aus der Perspektive ihrer

---

<sup>283</sup> Husserl: Cartesianische Meditationen. S. 14.

<sup>284</sup> Heidegger: Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken. S. 130.

Differenz. Sie ist erstens Wahrheit der Kreide, des Bildes an der Wand, des Hammers und der Tafel. Die Betonung der Seinsverfassung des Seienden bei der Entdecktheit hat eben das Ziel, sie als eine Wahrheit der Welt und der Verweisungsganzheit zu bestimmen. Anders ausgedrückt: Eine Wahrheit, die tiefer als die Übereinstimmung und umfassender als die Evidenz dadurch angesetzt ist, dass sie durch transzendente Horizontalität konstituiert ist.

#### **KAPITEL IV**

### ***Analyse der zweiten „Dezentrierung“ des Wahrheitsbegriffs in der Philosophie Heideggers nach der sogenannten „Kehre“ und ihrer Wirkung auf den phänomenologisch-horizontalen Ansatz von SZ.***

#### *§ 39. Die Kehre*

Der Begriff „Dezentrierung“ wurde in der Heideggerschen Literatur verwendet<sup>285</sup>, um die Abkehr seiner Philosophie von dem Subjekt zu kennzeichnen, d.h. als eine allgemeine Beschreibung der Haltung Heideggers der Subjekt-Philosophie gegenüber. Deshalb wird sie auch als Subjekt-Dezentrierung bezeichnet. Dabei ist das Subjekt nicht länger die *conditio sine qua non* des Denkens; diese Position wird nunmehr vom Dasein besetzt, und zwar nicht als bloßer Ersatz, sondern auf eine völlig neue Weise. Es handelt sich bei der Dezentrierung hauptsächlich darum, das autonome Subjekt der Metaphysik aus seiner zentralen Position bezüglich der Welt herauszurücken. Jene Strukturen, die dem Subjekt seinen Status als Voraussetzung des Denkens verliehen haben, werden ausgelöst. Welt ist nicht länger äußerlicher Raum, in dem sich das Subjekt in Form eines geschlossenen *ego-cogito* zentral aufhält. Das Dasein besitzt – wie zuvor beschrieben – keine zentrale Position mehr in der Welt, denn Dasein hat selbst Welt und ist insofern nicht länger als ein innerweltliches Phänomen zu begreifen, als autonome Einheit, die durch das Vermögen der Vernunft aus sich heraus und in die Welt der Dinge gelangen kann: Dasein *ist* Welt.

---

<sup>285</sup> Vgl. Klaus Müller (2008); John Sallis (2008); Thomas Bedorf (2011); Siegfried (2010).

Diese erste Dezentrierung wird in der phänomenologischen Phase des Denkens Heideggers vollzogen. Jedoch geschieht in seiner Philosophie eine weitere und eigentümlichere Dezentrierung, die er selbst als „Kehre“ bezeichnet: eine Dezentrierung in der Dezentrierung. Jene Wende findet – formal gesehen – in dem Brief an Jean Beaufret von 1946, veröffentlicht 1947, statt, der zuvorderst als „Brief über den Humanismus“<sup>286</sup> bekannt geworden ist. Darin thematisiert Heidegger die Kehre seines Denkens zum ersten Mal ausdrücklich. Allerdings war sein Denken schon längst im Wandel begriffen. Dies ist vor allem aus der Überarbeitung seines Wahrheitsbegriffes ersichtlich. Jene erste Überarbeitung der Auffassung der Wahrheit hat sich hauptsächlich, wie zuvor beschrieben, in vier Texten zwischen 1930 und 1934 artikuliert: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930/31), *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) in *Wegmarken*, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32) und zuletzt *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933/34) in *Sein und Wahrheit*.

Es ist zuvorderst wichtig zu verstehen, dass die Wende, die sich in diesen Jahren vollzieht, ist in einer bestimmten Weise, die hier zu erklären ist, eine Abkehr von der Phänomenologie und liegt insofern außerhalb des spezifischen Interessengebiets der vorliegenden Untersuchung. Doch wie Heidegger selbst in *Mein Weg in die Phänomenologie*<sup>287</sup> zu verstehen gibt, sei die Phänomenologie keine „Richtung“ im Sinne einer philosophischen Schule, die nach Belieben besucht, gewechselt oder verlassen werden könne. Sie ist in ihrem „Eigensten“ keine Richtung, sondern „die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen.“<sup>288</sup> In diesem Sinne ist die gemeinte Abkehr als ein Wandel der phänomenologischen in die *neue*, waltende Möglichkeit des Denkens zu verstehen.

Diese Abkehr ist nun so nachzuvollziehen, dass Heidegger nach SZ zu dem Schluss gekommen ist, die erste Dezentrierung durch das Dasein sei nicht ausreichend, denn trotz aller Bemühung bleibe die Frage nach dem Sein an dem menschlichen Seienden derart verknüpft, dass das anthropologische Weltbild immer noch

---

<sup>286</sup> Heidegger: Brief über den Humanismus. In: *Wegmarken*.

<sup>287</sup> Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1976.

<sup>288</sup> Ebd. S. 90.

bestehe<sup>289</sup>. Es ist nach der Kehre die Instanz gesucht, in der das Sein *sich von sich her zeigt*. Deshalb wird hierbei eine ursprünglichere Wahrheit als die „Wahrheit der Existenz“<sup>290</sup> der ersten Dezentrierung angestrebt.

Das, was die Phänomenologie für das Denken gewonnen hat, der Horizont für die Erscheinung, wird nicht endgültig gesprengt. Die Verschiebung des Daseins als Zentrum entkräftet die These der vorliegenden Untersuchung nicht, wird aber insofern abgestuft, als neue Elemente hinzugefügt werden, die sie nicht hinreichend einschließen kann. Wahrheit nach der Heideggerschen Phänomenologie wird nach der Kehre in einen umfangreicheren Rahmen aufgenommen. Die Horizontalität des phänomenologischen Denkens, sei es immanent oder transzendent aufgefasst, wird nun verwunden. V. Herrmann merkt diesbezüglich an: „Der Übergang von der Fundamentalontologie in das seinsgeschichtliche Denken ist nicht ein Übergang von der Daseinsanalytik zur Wahrheit des Seins, sondern der Übergang von der *transzendental-horizontal* verfaßten zur *seins- oder ereignisgeschichtlich* bestimmten *Wahrheit des Seins*.“<sup>291</sup>

Damit meint v. Herrmann, dass Heidegger nicht den Übergang zwischen einer nicht aktuellen zu einer neuen Wahrheit als Ziel habe, weil Heideggers Wahrheit stets Wahrheit des Seins sei. Was im Wandel von Daseinsanalytik zur Seinsgeschichte verwunden werde, ist das In-der-Welt-sein des Daseins – und damit auch die Intentionalität, die dieses in sich birgt – als Horizont für die Wahrheit des Seins. Die Verwindung der horizontalen Verfassung der Wahrheit des Seins hat zum Ziel, zu einem modifizierten Verhältnis von Dasein und Sein überzugehen. Sofern die Horizontalität die Phänomenologie ausmacht, sei es immanent oder transzendent, ist zu behaupten, dass mit der Kehre und der Modifizierung der Wahrheit, die nun in Rückblick auf die vormetaphysische Antike als Unverborgenheit behandelt wird, die phänomenologische Phase von Heideggers Denken – zumindest als die Zugehörigkeit zu einer

---

<sup>289</sup> „Das Da-sein steht in *Sein und Zeit* noch im Anschein des ‚Anthropologischen‘ und ‚Subjektivistischen‘ und ‚Individualistischen‘ u.s.f., und doch ist von allem das Gegenteil im Blick; freilich nicht als das zuerst und nur Beabsichtigte, sondern dieses Gegenteilige überall nur als die *notwendige Folge* der entscheidenden Wandlung der ‚Seinsfrage‘ aus der Leitfrage in die Grundfrage“. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a. M. 1989. S. 295.

<sup>290</sup> Heidegger: SZ. S. 221.

<sup>291</sup> V. Herrmann: Wahrheit, Freiheit, Geschichte, Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift *Vom wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 2002. S. 46.

Philosophieschule<sup>292</sup> – an ihr Ende gerät. Es ist zu klären, ob und wie genau jene Position, die SZ charakterisiert hat, in der Kehre aufgenommen und in ihr bewahrt wird.

Der Übergang von dem transzendental-horizontalen zu einem seinsgeschichtlichen Sinnzusammenhang wird dadurch charakterisiert, dass der Bezug zwischen Sein und Wahrheit nicht länger vom Dasein vermittelt wird. Es wird eine Unmittelbarkeit gesucht, die Heidegger in der Umkehrung der Frage nach dem „Wesen der Wahrheit“ zu finden glaubt: Nicht länger nach ihrem Wesen wird gefragt, sondern vielmehr nach der „Wahrheit des Wesens“<sup>293</sup>.

„Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens“<sup>294</sup> sagt Heidegger in WW. Heidegger will mit dieser Umkehrung der Frage den verbalen Charakter des Wortes „Wesen“ betonen, im Gegenzug zu dem nominalen Charakter, den das Wort in dem griechisch-metaphysischen τί ἐστίν-Fragen inne hatte. In dem Sinne ist mit Heidegger nicht danach gefragt, was Wahrheit sei, sondern wie sie *west*.

Es wird insofern nicht nach dem statischen Wesen eines beliebigen Seienden gefragt, sondern nach dem geschichtlich stets sich wandelnden Grundzug der Wahrheit selbst. Also wird, wenn nach der Wahrheit gefragt, zugleich ihr Verhältnis zur Geschichte in Frage gestellt. Deshalb erklärt Liebrucks diese Umkehrung folgendermaßen: „*Die Unverborgenheit des Anwesens der jeweiligen ist das Anwesen dieser Unverborgenheit selbst.*“<sup>295</sup> Das Anwesen der Unverborgenheit selbst ist das, was Geschichte überhaupt ausmacht. Die Erschlossenheit der Welt des Daseins wird für die Wahrheit des Wesens nicht länger vorausgesetzt. Im Gegenteil: Kern des dezentrierten Denkens ist nunmehr, inwiefern jene Wahrheit der Grund der Möglichkeit für die Erschlossenheit des Daseins ist.

---

<sup>292</sup> Heidegger: Mein Weg in die Phänomenologie. In: Zur Sache des Denkens. 1963. Für Heidegger war nach der Kehre die Phänomenologie einzig als eine geschichtliche Möglichkeit aber nicht länger als eine konkrete Form des Denkens zu berücksichtigen.

<sup>293</sup> Heidegger: WW. S. 26.

<sup>294</sup> Ebd.

<sup>295</sup> Liebrucks, Bruno: Erkenntnis und Dialektik, Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Den Haag 1972. S. 97.

#### § 40. Dezentrierung in der Dezentrierung

Aus dem *Brief über den Humanismus* geht hervor, dass die Veröffentlichung des geplanten 3. Teils von SZ in dem die Kehre vollzogen werden sollte, aufgehalten wurde, denn die Barriere, die die metaphysische Sprache für die Kehre bedeutete, konnte zu der Zeit nicht überwunden werden:

Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von „Sein und Zeit“ der dritte Abschnitt des ersten Teiles, „Zeit und Sein“ zurückgehalten wurde (vgl. „Sein und Zeit“ S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.

Die Antwort auf die Frage danach, welche genau die Sprache bzw. der Sprachbereich ist, der den „Nach- und Mitvollzug“ des „anderen“ vermieden hat, ist in der Thematisierung der Dezentrierung bereits skizziert: Die Sprache, die die Kehre aufgehalten hat und beseitigen werden muss, ist diejenige der Daseinsanalytik.

Es ist im Bereich der Analyse des Daseins, in dem die Überreste der Subjektivität im Sinne einer anthropologisch zentralen Daseinsauffassung noch überdauern: Dasein wird deshalb nach der Kehre nicht länger als Möglichkeitsbedingung der Wahrheit als Erschlossenheit der Welt verstanden, sondern als „Offenständigkeit des Verhaltens“<sup>296</sup> in der Wahrheit. Das Verhalten vom Dasein zu Wahrheit ist nunmehr als „offenständiges Verhalten zum Offenbaren“. Die Offenständigkeit ist die in der Kehre gesuchte Zugänglichkeit zum offenbar Seienden, und zwar in dem Sinne, dass das Seiende so gelassen wird, wie es ist, und nicht etwa, wie es in der horizontalen Erschlossenheit der Phänomenologie aufgegangen ist. Dies muss „bei aller Nähe die Fremdheit des Seienden“ gewährt sein, „um die fatale Distanzlosigkeit der Metaphysik zu verhindern“<sup>297</sup>. „Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu

---

<sup>296</sup> Heidegger: WW. S. 12 -13

<sup>297</sup> Alker, Andrea: Das Andere im Selben, Subjektivitätskritik bei Heidegger und Adorno. Würzburg 2007. S. 93.

einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme.“<sup>298</sup> Anstatt eines Horizontes für die Erscheinung des Seienden wird nun ein Zurücktreten verlangt, denn Zurücktreten heißt, „sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt“<sup>299</sup>. Das offenbare Seiende benötigt keinen Horizont, denn es bringt eine Offenheit mit sich; es ist schon immer in ihr. *Die Dezentrierung der Dezentrierung ist insofern die Enthorizontalisierung des Denkens.*

Dies wird, wie beschrieben, aus der Dezentrierung des Daseins verständlich und insbesondere dann, wenn klar wird, dass jene Stelle, die das Dasein „leer“ gelassen hat, von der Wahrheit selbst besetzt ist. Nun ist das Dasein in der Wahrheit – und nicht etwa, wie in der Metaphysik und, trotz großer Bemühung auch in der Phänomenologie, der Fall – die Wahrheit im Dasein als dessen Eigentum.

Wie ist nun jenes Zurücktreten genau zu verstehen? Worauf gründet sich die Möglichkeit, sich als Dasein auf das Offene und dessen Offenheit überhaupt einlassen zu können? Was ist nun das Richtmaß für die Wahrheit des Erkennens und woraus entspringt dieses?

Dasein steht in der Offenheit und kann sich auf diese einlassen, denn es hat sich „schon freigegeben [...] in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet“<sup>300</sup>. Dasein hat sich freigegeben in das Offene, womit ein offenständiges Verhalten ermöglicht wird. Insofern ist jenes „Sich-freigeben“ der Grund der Offenständigkeit zu einem waltenden offenbaren Seienden. Das Seiende als waltendes Offenbares in der Offenständigkeit, die auf dem Sich-freigeben gründet, kann sich als Richtmaß für die vorstellende Angleichung gelten. Heidegger setzt fort: „Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.“<sup>301</sup>.

---

<sup>298</sup> Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. In: Wegmarken. S. 15.

<sup>299</sup> Ebd.

<sup>300</sup> Heidegger: WW. S. 185.

<sup>301</sup> Heidegger: WW in GA 9. S. 186.

Das gemeinte Zurücktreten ist nicht als das negative Aufhören einer Handlung oder eine Befreiung und auch nicht als das positive Wahl-haben zu verstehen, sondern als Freiheit im Sinne der innersten Seinsweise des Daseins. Dass das Sein des Daseins nun als Freiheit verstanden wird, heißt, es ist frei, um sich in das Offene einzulassen, in dem jedes Offenbare geschieht. Insofern ist Freiheit ein Sich-einlassen in die Geschichte dieses Geschehen, d.h. in die Geschichte der Wahrheit bzw. dasjenige, was bei Heidegger als Wahrheit des Wesens verstanden wird.

Für Heidegger impliziert dieses Zurücktreten (oder Dezentrierung der Dezentrierung) auch eine *Vereinfachung* der Wahrheitsstruktur selbst, denn dadurch braucht die Wahrheit nicht länger eine *eigene Art* der Ausweisung – womit Evidenz ihre besondere Stellung verliert –, sondern nur das Maß für die Wahrheit der Metaphysik, die Richtigkeit der Angleichung des Vorstellens aus der Unverborgenheit zu ermöglichen. Evidenz fällt damit vorerst wieder in die Kategorie der bloßen „metaphysischen Wahrheit“ zurück.

Einerseits heißt die Ausschaltung der Evidenz als Ausweisung nicht, Tugendhat hätte damit Recht, dass Heideggers Wahrheitsbegriff den spezifischen Wahrheitsbezug bzw. den Bezug auf das Erkennen verloren hätte. Heideggers Wahrheitsbegriff bedarf nun keiner speziellen Wahrheit (Evidenz) innerhalb der Wahrheit (Entdecktheit), die als Brücke zur Erkenntnis fungiert, denn Wahrheit (Unverborgenheit) – die Wahrheit nach der Kehre – hat bereits die gesamte metaphysische Wahrheit (Übereinstimmung bzw. Richtigkeit) aufgenommen. Wahrheit als Unverborgenheit ist nicht länger als eine Position gegen die metaphysische Wahrheit aufzufassen, sondern als deren Geschichte. Das Richtmaß entspringt nun direkt aus dem Sein des Daseins, aus seiner Freiheit. Mit der Kehre ist nicht der spezifische Wahrheitsbezug ausgeschaltet, sondern lediglich die besondere Stellung, die die Evidenz *bezüglich des Erkennens* hatte.

Andererseits ist aus der Tatsache, dass Evidenz ihre spezielle Funktion als Bezug zum Erkennen verloren hat, auch nicht herzuleiten, diese würde in die Indifferenzierung der allgemeinen metaphysischen Wahrheit unerbittlich fallen, denn die gemeinte Aufnahme der metaphysischen Wahrheit in der Unverborgenheit findet als Ereignis der Seinsgeschichte statt und nicht als die Übernahme einer philosophischen Position von einer anderen. Die metaphysische

Wahrheit wird als ein *Wesen* der geschichtlichen Wahrheit (Unverborgenheit) begriffen. Hiermit ist zu behaupten, der Bezug zwischen Evidenz und Unverborgenheit wird nicht gelöst: Es geht in eine neue Phase hinüber. Wie genau ist diese neue Phase und dementsprechend neue Funktion der Evidenz im Hinblick auf die Seinsgeschichte zu charakterisieren?

#### *§ 41. Platons Lehre und das Artikulationsmoment der Wahrheit*

Im Kontext des geschichtlichen Wandels des Wahrheitsbegriffs, den Heidegger schildern will, spielt eine besondere Rolle Platons Wahrheitsauffassung. Diese Rolle thematisiert Heidegger im Text „Platons Lehre der Wahrheit“. Die Besonderheit Platons Auffassung liegt daran, eine Wahrheit zu sein, die weder vollständig aufgehört hat, *aletheia* zu sein noch Übereinstimmung völlig geworden ist: Eine Wahrheitsauffassung, die in der Seinsgeschichte als Brücke zwischen der ursprünglichen Wahrheit und der Wahrheit der Metaphysik dient.

Wie der Titel errahnen lässt, handelt es sich um Platons Auffassung der Wahrheit am Leitfaden seines Höhlengleichnisses, das, wie Heidegger beschreibt, eine neue Wahrheit skizziert und trotzdem immer noch die Hauptelemente, die die ursprüngliche *ἀλήθεια* der Vorsokratiker ausmacht, behält:

Wiederum bestimmt sich die jetzt erreichte Stufe der Aufenthalte nach dem hier maßgebenden und eigentlichen Unverborgenen. Deshalb ist sogar schon am Beginn der Schilderung der dritten Stufe alsbald die Rede von τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516 a, 3) „von dem, was jetzt als das Unverborgene angesprochen wird“. Dieses Unverborgene ist ἀληθέστερον, noch unverborgener als die künstlich beleuchteten Dinge innerhalb der Höhle in ihrem Unterschied zu den Schatten. [...] Das Unverborgenste zeigt sich in dem, was je das Seiende ist. Ohne ein solches Sichzeigen des Was-seins (d.h. der Ideen) bliebe dies und jenes und all solches und damit überhaupt alles

verborgen. „Das Unverborgenste heißt so, weil es in allem Erscheinenden zuvor erscheint und das Erscheinende zugänglich macht.“<sup>302</sup>

Die Rede ist an dieser Stelle von dem eigentlichen Unverborgenen. Dasjenige, welches ohne „ein solches Sichzeigen des Was-seins (d.h. der Ideen)“ verborgen bliebe. Das eigentlich Unverborgene ist insofern die Bedingungsmöglichkeit dafür, als sich die Ideen überhaupt zeigen können. Ohne dieses blieben selbst die Ideen in der Dunkelheit. Damit besitzt Platon die merkwürdige Position zwischen der vorsokratischen Auffassung von der Unverborgenheit des Unverborgenen und der (zu der Zeit) neu entdeckten Auffassung des Wahrheitsphänomens als Übereinstimmung des Unverborgenen.

Beide Aspekte des Wahrheitsphänomens werden bei Platon immer noch unter demselben Titel behandelt: ἀλεθία. Doch Platon wolle, wie Heidegger immer wieder betont, den Fokus auf die neue Auffassung, d.h. auf die Übereinstimmung, legen. Diese Ungleichmäßigkeit bei der Behandlung der Wahrheitsaspekte beschreibt Heidegger folgendermaßen: „Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (εἶδος) zugänglich und dieses Sichzeigende (ἰδέα) sichtbar macht“<sup>303</sup>. Die Betonung des Erscheinenden in seinem Aussehen über die Unverborgenheit, die die Erscheinung überhaupt ermöglicht, begründet das Denken als Metaphysik. „Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen, als was sie erscheint.“<sup>304</sup> Jene Verlagerung der Betonung verlangt sogleich, dass der Blick selbst auf das Aussehen eine zentrale Rolle spielt und dass „alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln“<sup>305</sup>. Es geht nun bei der gewandelten Wahrheit des Höhlengleichnisses um die Richtigkeit des Ersehens des εἶδος, bzw. des Erkennens, womit die Grundlagen der Subjekt-Philosophie, d.h. für das Subjekt als Zentrum des Denkens, vorbereitet sind.

Es scheint für das Denken im Allgemeinen notwendig zu sein, um einen Wandel, bzw. um einen Übergang von einem Grundzug zu einem anderen vollziehen zu

---

<sup>302</sup> Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt a. M. 1997. S. 23-24.

<sup>303</sup> Ebd. S. 27.

<sup>304</sup> Ebd. S. 130. In Wegmarken.

<sup>305</sup> Ebd. S. 32.

können, prozessual zu handeln. Ein derartiger Übergang bedarf eine Brücke, die den Momenten Kohärenz verleiht. Nicht eine Zwischenstation ist vorausgesetzt, sondern vielmehr ein Artikulationsmoment, mit einem eigenen Charakter. Spezifisch ist damit gemeint, dass die ursprüngliche Auffassung der Wahrheit nicht vollständig und spontan von einer anderen überlagert und ersetzt werden konnte. Der Grundzug, der preisgegeben wird, muss notwendigerweise überwunden und mit in die neue Phase gedacht werden. Das Artikulationsmoment, in diesem Fall bei dem Platonischen Höhlengleichnis, hat als Aufgabe Unterschiedliches als eine Geschichte zusammenhalten.

Heidegger sagt: „Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden. Die Unverborgenheit enthüllt sich dieser Erinnerung als der Grundzug des Seienden selbst.“<sup>306</sup> Mit „inzwischen“ meint Heidegger natürlich sein eigenes Denken. Wer sonst hat die Unverborgenheit aus der Vergessenheit entrissen? Doch ist an dieser Stelle die Frage legitim, im Hinblick auf die von Heidegger selbst beschriebene Rolle der Platonischen Philosophie für die Geschichte der Wahrheit, ob diese Erinnerung an das anfängliche Wesen der Wahrheit nicht auch ohne ein eigenes Artikulationsmoment möglich ist, ob dies von Heidegger gar übersehen wurde. Wäre Heidegger selbst nicht einverstanden, wenn hier behauptet würde, das vergessene Wesen der Wahrheit müsse zuerst als Vergessenes überhaupt in den Blick kommen, bevor es erinnert werde?

Es ist mit Sicherheit zu behaupten, dass Heidegger dies nicht übersehen haben kann und dass er dieses Artikulationsmoment als Voraussetzung für den Wandel der Wahrheit, sowohl bei Platon am Anfang der Metaphysik als auch im Übergang zu seinem eigenen Denken, betrachtet. Der Wandel von einem Wesen zu einem anderen bedarf eines Artikulationsmoments, der die *Verbergung des verborgenen*<sup>307</sup> Wesens der Wahrheit in Sicht stellt. Heideggers Denken kann diese Funktion nicht erfüllen, denn es agiert weder als Phänomenologie noch nach der Kehre im Hinblick auf die Übereinstimmung.

Die Antwort scheint für diese Analyse offensichtlich zu sein: Dies ist eben die Funktion, die nun Evidenz nach der Kehre übernimmt. Wie beschrieben, ist sie

---

<sup>306</sup> Ebd. S. 39-40.

<sup>307</sup> Heidegger: WW. S. 19.

nicht länger als Ausweisung gefragt, denn die Unverborgenheit überlässt dieser Funktion der traditionellen Wahrheit bzw. Richtigkeit. Dennoch fällt Evidenz nicht in die Indifferenzierung der metaphysischen Wahrheit. Sie erfüllt nach der Kehre die Funktion, das Denken daran zu erinnern, dass das vergessene Wesen der Wahrheit in Vergessenheit geraten ist, d.h. dass die Wahrheit in sich ein Geheimnis<sup>308</sup> trägt.

---

<sup>308</sup> Ebd.

## Schlussbemerkungen

Was Husserl entdeckt und als Phänomenologie gekennzeichnet hat, ist, dass jeder übereinstimmungsmäßige Bezug von Gegenständen ein Erscheinen des Gegenstands als dasjenige, was es ist, voraussetzt, und vor allem aber, dass jedes Erscheinen notwendigerweise vor einem Verständnishorizont stattfindet. Dies bedeutet, es ist nicht möglich, die Erscheinung zu begreifen, ohne den Erscheinungshorizont mitzudenken. Husserl hat diesen Horizont als Modifizierung des Subjektes konzipiert: Das Subjekt wird als ein Bewusstsein begriffen, das zum Vollzug kommt, wenn es sich als intentionalen Horizont für die Erscheinung bzw. Dingkonstitution darbietet.

Damit ist und bleibt die erste Phänomenologie in ihrem Ursprung Subjektphilosophie, innerhalb deren das Subjekt durch die Entdeckung der Intentionalität jedoch in eine prekäre Lage geriet: Das Subjekt ist nicht länger als eine autonome und geschlossene Einheit gedacht, die sich nur durch die Vernunft mit der Außenwelt in Verbindung setzen kann, sondern als das Seiende, das sich zur Welt öffnet.

Husserl drückt diese neu gewonnene Aufmerksamkeit bezüglich des Erscheinungshorizonts bzw. die Möglichkeitsbedingung der Übereinstimmung aus, wenn er sagt, es sei „aussichtslos, die Eigengeltung der Rede von allgemeinen Gegenständen überzeugungskräftig dartun zu wollen, wenn man nicht den Zweifel behebt, wie solche Gegenstände vorstellig werden können“<sup>309</sup>. Die Anmerkung zielt eben nicht darauf ab, wie mit Vorstellungen umgegangen werden soll, wie sie verglichen oder in diesem Sinne synthetisiert werden sollen, sondern auf die Möglichkeitsbedingung überhaupt, dass Gegenstände auf diese Art und Weise als Vorstellungen zugänglich werden. Es geht insofern in der ersten Phänomenologie darum, wie das Subjekt, als Horizont aufgefasst, die Zugänglichkeit überhaupt zum Gegenstand ermöglicht.

Heidegger übernimmt den phänomenologischen Ansatz und setzt dennoch tiefer an. Die Idee eines Horizontes für die Erscheinung des Seienden müsse radikalisiert werden und dies sei nur möglich, wenn jener Horizont nicht länger als Eigentum

---

<sup>309</sup> Husserl: LU. S. 122.

oder Fähigkeit eines Subjekts verstanden werde. Was meint Heidegger genau mit Eigentum eines Subjekts? In erster Instanz ist der trotz der Intentionalität noch immer bestehende Unterschied zwischen Subjekt und Welt gemeint: Obwohl Husserls Subjekt sich intentional zur Welt bezieht, bleibe trotz aller Bemühung, so Heidegger, die Welt für dieses als äußerer Raum gedacht, d.h. als eine fremde Bühne für die Wechselbeziehung zwischen Intention und Intendiertem.

Heidegger löst dieses Problem, indem er Welt als eine Verfassungsstruktur des Daseins auffasst. Hieraus folgt nun, dass es sich nicht mehr um ein Bewusstsein, das einen Aspekt der Welt mit konstituiert, sondern um ein Seiendes, das Welt hat, handelt. Dasein hat Welt und Welt ist, derart begriffen, transzendentaler Horizont für die Erscheinung des Gegenstandes.

Aus der Perspektive der von der Phänomenologie eingeführten Horizontalität wird möglich, beide Denkartens zusammenzuführen. Es ist deshalb zu behaupten, dass die jeweiligen Wahrheitsauffassungen dieser philosophischen Positionen zusammen gedacht werden können, ja sogar müssen: nicht etwa als ein Vergleich ähnlicher und doch getrennter Konzepte, sondern als Momente eines einzigen Phänomens, die in einem notwendig komplementierenden Verhalten zueinander stehen. Ausweisung und Sehenlassen sind gleichen Ursprungs: beide Aspekte machen die ἀπόφανσις aus.

Zu welchem Schluss soll diese Argumentation führen? Was ist nun mit der Aufdeckung des komplementierenden Charakters der Wahrheit in der Phänomenologie belegt? Die Antwort auf diese Fragen ist zweifach: Einerseits erweist sich, dass die Interpretation Tugendhats zur Lage der Wahrheitsforschung in der Phänomenologie, die die Fachliteratur fast ohne Gegengewicht geprägt hat, auf dem Missverständnis basiert, Heideggers Wahrheitsauffassung würde auf das „reine Sein“ zielen, womit die einzelnen Wahrheitsbezüge, jede Normativität und damit ferner auch die kritische Verantwortlichkeit ausgeschlossen wären. Jenes Missverständnis beruht größtenteils auf der Sprache, mittels deren sich diese Wahrheitsforschung artikuliert. Die Redeweise „Wahrheit des Seins“ lässt sich als eine Wahrheit, die rein vom Seienden ist, interpretieren, und „ontologische Wahrheit“ muss im Gegensatz zur ontischen Wahrheit stehen usw. Tugendhats Interpretation macht den Eindruck, berechtigt zu sein: Die verwendete

Terminologie scheint immer wieder diese Reinheit betonen zu wollen. Aber dies ist, wie im Laufe der vorliegenden Arbeit beschrieben, eine nicht zutreffende Interpretation von Heideggers Denken. Heidegger zielt in der Tat auf eine Wahrheit des Seins ab, die aber nicht weg vom Dasein und dem Aufgehen des Seienden in der Welt gedacht werden kann.

Zweitens muss die vorliegende Argumentation zu dem Schluss führen, dass die Nichtthematisierung der Ausweisung weder im Allgemeinen noch spezifisch als eine Ableitung der Evidenz sowie die Abwesenheit einer ausdrücklichen Behandlung der ersten Phänomenologie als Artikulationsmoment für den Wandel der Wahrheit auf ein eingegengtes Verständnis des Begriffs der Geschichte seitens Heidegger indiziert. Jenes Verständnis entsteht durch die angestrebte radikale und möglicherweise unberechtigte Distanzierung von der Metaphysik. Diese Art der Distanzierung nötigt Heideggers Denken, die direkt geerbten Denkmöglichkeiten unberücksichtigt zu lassen, um den Fokus auf den eigentlichen Ursprung des Denkens bei den Vorsokratikern zu setzen. Im Lichte des in der vorliegenden Analyse beschriebenen Bezugs zwischen Husserl und Heidegger scheint es notwendig für die Beseitigung dieses Ungleichgewicht bei der Bestimmung der inneren Dynamik der Geschichte, den Geschichtsbegriff so zu überarbeiten, dass die für die Möglichkeit der Seinsfrage vorbereitende Arbeit, die innerhalb der Metaphysik geleistet wurde, mit in jener Frage bedacht wird.

## Literaturverzeichnis

### *Husserl*

- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Einführung, Namen- und Sachregister von Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Mit einer Einführung und einem Sach- und Namenregister von Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.
- Husserl, Edmund: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. Von Walter Wiemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Felix Meiner, Hamburg 2012.

### *Heidegger*

- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
- Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.
- Heidegger, Martin: Wegmarken. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.
- Heidegger, Martin: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979.
- Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.
- Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987.
- Heidegger, Martin: Sein und Wahrheit. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2001.

- Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975.
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.
- Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999.
- Heidegger: Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976.

### ***Andere***

- Alker, Andrea: Das Andere im Selben, Subjektivitätskritik bei Heidegger und Adorno. Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- Von Aquin, Thomas: Summa Theologiae. Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 1980.
- Aristoteles: Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck. Organon Bd. 2. Felix Meiner, Hamburg 1998.
- Bermes, Christian: Philosophie der Bedeutung, Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit, Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997.
- Davoli, Giovandomenico: Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein, das Dasein und das Nichts. Literatur Verlag, Berlin 2013
- Diemer, Alwin: Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Verlag Anton Hain, Miesenheim am Glan 1965
- Fellmann, Ferdinand: Phänomenologie zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg 2009.
- Heffernan, George: Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl, Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den *Logischen Untersuchungen* und der *Formalen und transzendentalen Logik*, Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik. Bouvier Verlag, Bonn 1983.

- Von Herrmann: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Einleitung, die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987.
- V. Herrmann: Wahrheit, Freiheit, Geschichte, Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift *Vom wesen der Wahrheit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- Janssen, Paul: Edmund Husserl, Werk und Wirkung. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner, Hamburg 1998.
- Liebrucks, Bruno: Erkenntnis und Dialektik, Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Nijhoff, Den Haag 1972.
- Lugo, Elena: Dos conceptos de la verdad en las investigaciones lógicas de Husserl, Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, Navarra 1970
- Martel, Christoph: Heideggers Wahrheiten, Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit. de Gruyter, Berlin 2008.
- Precht, Peter: Husserl zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1991.
- Ricoeur, Paul: A key to Husserl's Ideas I. Translated by Bond Harris & J. Bouchard Spurlock. Marquette University Press, Milwaukee 1996.
- Rizzoli, Lina: Erkenntnis und Reduktion, Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls. Springer, Dordrecht 2008.
- Sallis, John: Heidegger und der Sinn von Wahrheit. Heidegger Forum, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2012
- Ströker, Elisabeth: Husserls transzendente Phänomenologie. Vittorio, Frankfurt a.M. Klostermann 1987.
- Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970.

-Vendrell Ferran, Ingrid: Die Funktion der realistischen Phänomenologie bei Scheler und Plessner. In: Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie Band 2. Akademie Verlag, Berlin 2009/2010.

-Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie. Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

### ***Zeitschriften, Handbücher und Online-Publikationen***

-E-Journal, Philosophie der Psychologie. Husserls Rechenmaschine: Eine Lektüre von Husserl und Adorno. Martin J. Jandl. Wien.

-Figal, Günter: Heide Heidegger und Husserl neue Perspektiven. Hrsg. von Günter Figal und Hans-Helmuth Gander. Heidegger Forum, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2013.

-Taminiaux, Jacques: Heidegger war ein autoritärer Denker. In: Philosophie Magazin. Sonderausgabe, Freitag, 1. Feb. 2015, 65-67.