

Tino Schmidt / Matthias Schmidt

Die Begründbarkeit der Wahrheit

Zur Notwendigkeit der ontologischen Begründung jedweder Erkenntnistheorie und der prinzipiellen Unzulänglichkeit ihrer Abbildbarkeit im begrifflichen Denken

ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE



J.B. METZLER

Abhandlungen zur Philosophie

In dieser Reihe erscheinen Monographien und Sammelbände zur Philosophie bzw. zu angrenzenden oder die Fachgrenze überschreitenden Themen. Klassische Gebiete sollen neu abgesteckt, aktuelle Felder bearbeitet und innovative Fragen formuliert und zur Diskussion gestellt werden.

Wir freuen uns über Ihr Interesse und Ihren Vorschlag!

Tino Schmidt • Matthias Schmidt

Die Begründbarkeit der Wahrheit

Zur Notwendigkeit der ontologischen
Begründung jedweder
Erkenntnistheorie und der prinzipiellen
Unzulänglichkeit ihrer Abbildbarkeit im
begrifflichen Denken



J. B. METZLER

Tino Schmidt
Dresden, Deutschland

Matthias Schmidt
Görlitz, Deutschland

ISSN 2945-9923

ISSN 2945-9931 (electronic)

Abhandlungen zur Philosophie

ISBN 978-3-662-69179-3

ISBN 978-3-662-69180-9 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-662-69180-9>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2024

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Frank Schindler

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Zu Struktur und Inhalt des Ansatzes

1	Zusammenfassung	3
2	Darstellung der einzelnen Abschnitte	5

Abschnitt A: Die Wahrheitsfrage Aus Philosophiehistorischer Perspektive

3	Teilaspekte der Wahrheitsfrage	13
3.1	Problemaufriss: Ist die Wahrheitsfrage ein Scheinproblem?	13
3.2	Kann Wahrheit mehr sein als subjektive Wahrheit?	15
4	Moderne und Postmoderne: Die Selbstentmachtung der Philosophie durch die Entmachtung der Wahrheitsfrage	17
4.1	Der Kern pluralistischen Denkens: Wahrheit als Möglichkeit denken	17
4.2	Die Anthropozentrierung der Wahrheitsfrage als ethische Basis des säkularen Zeitalters	21
4.3	Nietzsche	22
4.4	Die Geburt des empiristischen Erkenntnisbegriffs aus dem Geist der Anthropozentrik	24
4.5	Diskursethik und Wahrheitsfrage	28
4.6	Muss jeder Wahrheitsbehauptung ein Transzendenzbezug zugrunde gelegt werden?	31
5	Der Umgang mit der Wahrheitsfrage in den Strömungen der Gegenwartsphilosophie im Kontext ihrer Entwicklung	33
5.1	Die Wendung zum Subjekt	33
5.2	Was ist Gegenwartsphilosophie? – Ein Versuch der Abgrenzung ...	34
5.2.1	Die „nachidealistische Identitätskrise“	34
5.2.2	Schelling als Grenzpunkt	35

5.2.3	Die Leerstelle im Programm des deutschen Idealismus: Was der Vernunft entzogen bleibt	40
5.2.4	Der Eintritt in die Gegenwartsphilosophie als Sollbruchstelle am Rand der akademisch institutionalisierten Philosophie.	43
5.3	Die Zersplitterungshypothese: Gegenwartsphilosophie als permanentes Ende der Philosophie	46
5.4	Die Frage nach der Wahrheit als verlorenes Zentrum des gemeinsamen Fragens	48
5.4.1	Die Metapher vom „Wahren als Ganzen“	48
5.4.2	Zur Bedeutung des Wahrheitsproblems für die Grundlegung jeder möglichen Philosophie	51
5.4.3	Die Wahrheitsfrage als Grenze postmodernen bzw. „systemoffenen“ Denkens	55
5.4.4	Was lohnt zu fragen? – Wahrheit und Fortschritt	57
6	Wahrheit und Gewissheit: auf welchem Fundament ruht das Denken?	59
 Abschnitt B: Wahrheit und Realität: zur Korrespondenztheorie der Wahrheit		
7	Einleitende Taxonomie der Wahrheitstheorien	65
8	Korrespondenztheorie der Wahrheit	67
8.1	Zur Heterogenität korrespondenztheoretischer Ansätze	67
8.2	Wahrheitssuche als Suche nach letzter Begründung	68
9	Aristoteles	71
9.1	Worauf bezieht sich der aristotelische Wahrheitsbegriff? – Auf das Seiende oder nur auf Aussagen davon?	71
9.2	Der Substanzbegriff bei Aristoteles	74
9.2.1	Philosophiegeschichtlicher Hintergrund: Die „Einheit des Seins“	74
9.2.2	Die Kategorienschrift: Die „Einheit des Seins“ in den Einzeldingen	79
9.2.3	Der Übergang zur Metaphysik: Die Erblast der Platonischen Ideenlehre	83
9.3	Die Hauptprobleme des Aristotelischen Substanzbegriffs	88
9.3.1	Formulierung der Grundprobleme	88
9.3.2	Verbindung zur Wahrheitsfrage	89
9.4	Problem B: Wie „wirklich“ sind Substanzen	92
9.4.1	Das Substanzkonzept als Ergebnis der Sprachstruktur	92

9.4.2	Alternativen zum Aristotelischen Substanzbegriff	94
9.4.2.1	Substratumtheorie	94
9.4.2.2	Bündeltheorie	95
9.4.2.3	Die Identität des Nichtunterscheidbaren	98
9.4.2.4	Die „Eigenschaft“ des Individuellen: „bare particulars“	101
9.4.3	Zusammenfassung zu Problem B: Wie „wirklich“ sind Substanzen	103
9.5	Problem A: Inwiefern kann Allgemeines bestimmendes Wesensmerkmal des Wirklichen sein?	104
9.5.1	Wie müsste der Substanzbegriff formuliert sein um widerspruchsfrei zu sein?	104
9.5.2	Ein Lösungsmodell für die inneren Widersprüche der Aristotelischen Metaphysik: das Sein des Seienden als erste Substanz	107
9.5.3	Die Grenze des Sprachlichen: Was begreifen wir in der Sprache, WENN wir „Das Konkrete“ begrifflich fassen? . . .	114
9.6	Zusammenfassung: Der Substanzbegriff und das Wahrheitsproblem	121
9.6.1	Worin liegt der Ursprung der „Wahrheit einer Aussage“? – Im dem der Aussage zugrundeliegenden Denken oder in der der Aussage zugrundegelegten Wirklichkeit?	121
9.6.2	Die Grundlage der Gültigkeit logischen Schließens: Das Postulat der metaphysischen Identität von Sein und Denken.	123
9.6.3	Substanzbegriff und Wahrheitsfrage.	127
10	Thomas von Aquin	131
10.1	Philosophiegeschichtlicher Hintergrund	131
10.2	Das Konzept der „ontologischen Wahrheit“ als Bindeglied zwischen Glauben und Vernunft	137
10.3	Die Wahrheit und das Wahre	143
10.3.1	Ausgangsfrage	143
10.3.2	Wahrheitskriterium, Wahrheitsträger und Tatsachen	143
10.3.3	Der „Katalepsis“ – begriff der Stoiker: Wie kann Trugbild von Wirklichkeit unterschieden werden	146
10.3.4	Die Implikationen der Unterscheidung von „Wahrem“ und „Wahrheit“ für die thomistische Wahrheitslehre	149
10.4	Wahrheit und Freiheit	153

10.5	Gott als Wahrheitsgrund	157
10.5.1	Zur notwendigen Einheit der Wahrheit	157
10.5.2	Thomas' Ontologie und Erkenntnislehre als Verständnishintergrund	159
10.5.3	Die thomistische Ordnung des Seins und der ihr immanente Gott	162
10.6	Das paradoxe Resultat der „theo-ontologischen“ Begründung der Wahrheit und seine Folgen: Die Wahrheit als Vergleichsmaßstab des Intellekts.	169
10.6.1	Das Sein als Wahrheitsgrund: Die Transzendentalienlehre	169
10.6.2	Cusanus: Wahrheit als unendlicher Maßstab der Vernunft	172
10.6.3	Wilhelm von Ockham: Wahrheit als endlicher Maßstab von Vernunft	178
10.6.4	Zusammenfassung: Verliert das Sein seinen Maßstab im Denken?	184
11	Immanuel Kant	191
11.1	Kants Kritik des korrespondenztheoretischen Ansatzes	191
11.2	Das philosophiegeschichtliche Vorfeld: zum „transzendentalen“ Wahrheitsbegriff bei Wolff und Baumgarten.	192
11.3	Kants Habilitationsschrift: die Grundlagenprobleme der Metaphysik und die Wahrheitsfrage	198
11.3.1	Die Quelle der „kopernikanischen Wende“: Der Satz der Identität	198
11.3.2	Erkenntnisgrund versus Seinsgrund: das Problem des positiven Wahrheitskriteriums	203
11.4	Das Übergangsmoment zur Transzendentalphilosophie: von der 1770er Dissertationsschrift zur Kritik der reinen Vernunft	206
11.4.1	Die sinnliche Wahrnehmung und das Verstehen des Wahrgenommenen: Der Brief an Herz vom 21. Februar 1772	206
11.4.2	Der Objektivitätsanspruch menschlicher Vernunftkenntnis als Kernproblem der Aufklärungsphilosophie.	209
11.4.3	Beweisbarkeit als Wahrheitskriterium: Zur Unterscheidung von Vernunftwahrheiten gegenüber Tatsachenwahrheiten	214

11.5	Die Bedeutung der Wahrheitsfrage für die kritische Philosophie	
	Kants	220
11.5.1	Zur Unterscheidung von Beweisstruktur und Beweisverfahren im Urteil	220
11.5.2	Die Umformulierung der Ausgangsfrage der Metaphysik	223
11.5.3	Synthetische Urteile a priori als „Grund aller Erfahrung“	225
11.5.3.1	Hintergrund und Definition des Konzepts	225
11.5.3.2	Zur prinzipiellen Möglichkeit der Existenz synthetischer Sätze a priori: das Grundlegungsproblem der Mathematik	228
11.5.3.3	Synthetische Urteile a priori und das Konzept der Evidenz	236
11.5.3.4	Das Letztbegründungsproblem und das Konzept der Notwendigkeit	240
11.5.4	Die Widersprüche der Wahrheitsfrage als Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie	243
11.6	Transzendente Wahrheit	249
11.6.1	Transzendente Wahrheit als Voraussetzung für die Gültigkeit empirischer Wahrheit	249
11.6.2	Kants Konzept der Objektivität	251
11.6.3	Der Kategorienbegriff in der „Kritik der reinen Vernunft“	253
11.6.4	Der Status der Naturgesetze	256
11.6.4.1	„Denknotwendigkeit“ und faktische Geltung	256
11.6.4.2	Die Doppelnatur der Naturgesetze	258
11.6.4.3	Das Kausalprinzip als Bezugspunkt zur Welt der Dinge	261
11.6.5	Selbstbewusstsein und Objektivität	267
11.7	Kontroversen	270
11.7.1	Zum Status des „Ding an Sich“ und der menschlichen Freiheit	270
11.7.2	Zur Begründbarkeit einer „transzendentalen Wahrheit“ in der Einheit des Selbstbewusstseins	275
11.7.3	Der Schematismus der Urteilskraft und das Problem der Zeit	282
11.7.4	Heidegger und das Problem der Schematismuslehre	287

12 Zusammenfassung	289
12.1 Am Endpunkt der Korrespondenztheorie?	289
12.2 Wahrheit als Geltung gegenüber den Kriterien der eigenen Vernunft	293

Abschnitt C: Wahrheitsanspruch und Wirklichkeitssicht

13 Kohärenztheorie	303
13.1 Grundidee	303
13.2 Quellen der Kohärenztheorie	305
13.2.1 Idealismus	305
13.2.2 Identitätstheorie der Wahrheit	305
13.2.3 Hobbes, Locke, Hume und die Kritik an der Korrespondenztheorie	309
13.2.4 Berkeley: Kohärenz statt Substanz?	311
13.3 Voraussetzungen, Erklärungsmöglichkeiten und Grenzen der Kohärenztheorie	315
13.3.1 Rescher: Wahrheitsdefinition und Wahrheitskriterium ...	315
13.3.2 Korrespondenztheoretische Voraussetzungen der Kohärenztheorie	323
14 Instrumentelle Wahrheitstheorien	327
14.1 Übersicht und Einführung	327
14.2 Pragmatismus: William James	328
14.2.1 Missverständnisse: „The Will to Belief“	328
14.2.2 Wahrheit als Prozess: Synthese von Korrespondenz- und Kohärenztheorie	333
14.3 Karl Reimund Popper: Die Negativität möglicher Erkenntnis	339
14.3.1 Das Induktionsproblem als Grundproblem unserer Erkenntnisfähigkeit	339
14.3.2 Das Abgrenzungsproblem und die Protokollsatzdebatte ...	345
14.3.3 Das Falsifikationsprinzip als Weg zur Wahrheit?	354
14.4 Zwischenbilanz: Der Empirische Anspruch metaphysischer Sätze und die „epistemische Lücke“	364
14.5 Jürgen Habermas: diskursive Wahrheit	372
14.5.1 Vernünftigkeit als gemeinsamer Geltungsanspruch von Sprachakten	372
14.5.2 Kritik am objektivistischen Geltungsanspruch	376
14.5.3 Konsensfähigkeit statt Objektivität	378
14.5.4 Erweiterung und Einschränkung des Wahrheitsbegriffs ...	383
14.5.5 Allgemeinverbindlichkeit und Objektivität	395

15 Sprachanalytische Wahrheitstheorien	401
15.1 Redundanztheorie	401
15.2 Prosententiale Theorie der Wahrheit	404
15.3 Disquotationstheorie der Wahrheit	408
15.4 Semantische Theorie der Wahrheit	412
15.4.1 Das Problem der undefinierbarkeit der Wahrheit	412
15.4.2 Konvention T	414
15.4.3 Wahrheit als Grenzfall der Erfüllungsrelation	415
16 Die ontologische Grundlage formaler Wahrheitstheorien	419
16.1 Sprachpragmatische Kritik an Tarski	419
16.2 Realdefinition als Wurzel und Ziel der Begriffsbildung	421
16.3 Die Grundlage formaler Wahrheitsbegriffe	430
16.3.1 Worauf beruht die Gültigkeit logischer Schlüsse?	430
16.3.2 Muss dem formalen Wahrheitsbegriff ein „Wirklichkeitsbezug“ zugrundegelegt werden?	437
16.3.3 Ist formale Wahrheit mit Beweisbarkeit gleichzusetzen?	444
16.4 Wahrheit und Wissen	447
16.4.1 Rechtfertigungskriterium und Letztbegründung	447
16.4.2 Wissen als Prozess	453
17 Das Konzept der Metadoxie	465
17.1 Die Unterbestimmtheit des Begrifflichen	465
17.2 Das Metadoxon als Grundlage begrifflichen Denkens	472
17.2.1 Der Kern des Synthesebegriffs	472
17.2.2 Die „Wirklichkeit“ des Begrifflichen	474
17.2.3 Eine Metapher über das „Unbegriffliche“ der Wirklichkeit	477
17.3 Ungewissheit als Funktion des Wissens	480
17.3.1 Setzt der Zweifel (s)einen Gegenstand voraus?	480
17.3.2 Gewissheit ohne Wissen: Was heißt es sich zu irren?	482
17.4 Schluss: Wahrheit oder Rechtfertigung	486
Literatur	491

Einleitung: Zu Struktur und Inhalt des Ansatzes



Zusammenfassung

1

Ausgangspunkt des Werkes ist die Frage, inwieweit Wissen objektiv begründbar ist und inwieweit unsere Aussagen in ihrem Anspruch als wahr zu gelten, einen Bezug zu einer unabhängig von unserem subjektiven Erleben gegebenen Welt notwendig voraussetzen müssen. Insgesamt soll gezeigt werden, dass jeder Wahrheitstheorie korrespondenztheoretische Annahmen (d. h. Wahrheit ist Übereinstimmung einer Aussage bzw. eines Gedankens mit der Wirklichkeit) in irgendeiner Weise zugrunde liegen müssen, dass jedoch jede Form der Korrespondenztheorie NOTWENDIG entweder zu in sich widersprüchlichen Systemen führt (v. a. Kant, Fichte, Hegel, Aristoteles und Popper) oder zu sich abkapselnden Doktrinen, die per se nicht falsifizierbar sind (Thomas von Aquin, die Stoiker, Platon, Wittgenstein, Habermas). Schlussfolgerung: Da jede Wahrheitstheorie implizit korrespondenztheoretische Grundannahmen beinhaltet, weist jedwede Theorie der Wahrheit entsprechend eine Lücke in ihrer Begründung auf. So wird gezeigt, welche Grundannahmen einer Wahrheitstheorie zu welchen theoretischen Leerstellen in ihrer Begründung führen. Abschließend wird erörtert, inwiefern sich diese Begründungsprobleme auf eine gemeinsame Wurzel innerhalb unseres begrifflichen Denkens zurückführen lassen. Hierzu wird gezeigt, dass die von uns erstellten Begriffe nicht mit dem Außerbegrifflichen der Wirklichkeit, sondern mit einem „vorbegrifflichen Etwas“ korrespondieren. Wir setzen mit unserem Denken zwar stets voraus, dass unsere Begriffe Abbilder oder zumindest symbolische Formen für das durch sie abgebildete Wirkliche sind. Aber unsere Begriffe stehen von vornherein in keinerlei Beziehung zu irgendeinem Wirklichen. Sie korrespondieren allein mit einer vorbegrifflichen Grundlage unseres begrifflichen Denkens. irklichkeitsvorstellungen beruhen demzufolge nicht auf einer „Negativität“ des Begrifflichen selbst, wie sie sich in der gegeneinander definierenden Begriffsbestimmung von These und Antithese wiederfände. Sie beruhen auf der Herstellung eines vorbegrifflichen Positiven im Prozess des Denkens selbst. Dieses vorbegriffliche Positive entwickelt unser Denken in der Auseinandersetzung mit der Negativität der begrifflichen Bestimmung. Unser Den-

ken muss ein vorbegriffliches Positives entwickeln, um überhaupt Begriffe von „Etwas“ hervorbringen zu können. Auf dieser Grundlage wird das Ziel philosophischen Denkens neu darin formuliert, jenes vorbegriffliche Element in unserem Denken zu entschlüsseln, das uns die Welt des begrifflichen Denkens einerseits erst eröffnet, doch uns andererseits die Wirklichkeit NUR als idealisierte begriffliche Vorstellung denkbar macht. Hierzu wird abschließend ein neuer Ansatz hierzu vorgestellt.



Abschnitt A widmet sich einleitend der Rolle der Wahrheitsfrage aus philosophiehistorischer Perspektive.

Dabei wird die Ausgangsfrage dieser Arbeit formuliert, inwieweit unsere Aussagen in ihrem Anspruch als wahr zu gelten einen (transzendenten) Bezug zu einer unabhängig von unserem subjektiven Erleben gegebenen Welt notwendig voraussetzen müssen.

Zunächst wird davon ausgegangen, dass JEDER Philosophie (also auch der Ethik, Kultur-, Technik-, Geschichts- und politischen Philosophie) ein bestimmtes Konzept von Wahrheit innewohnen muss. Denn jeder Gedanke, der Geltung beansprucht, trägt zwangsläufig ein Konzept davon in sich, weshalb diese Geltung überhaupt proklamiert werden kann.

Die Begründbarkeit von Geltungsansprüchen; d. h. die Frage danach, was warum als wahr gelten kann, müsste damit zwangsläufig ein Kernpunkt jeder philosophischen Konzeption darstellen.

Doch die Frage nach der Wahrheit wird auffällig beiläufig oder sehr selten direkt thematisiert. Sie ist, und das ist die *erste These* dieses Abschnitts, zwar ein Kernpunkt vieler philosophischer Entwürfe, aber *ein Kernpunkt der meist unthematziert bleibt*. Und dort, wo die Frage nach dem Wesen der Wahrheit tatsächlich in den Mittelpunkt gestellt wird, wie etwa im deutschen Idealismus, ist sie meist der Schlussstein umfassender, spekulativer „Gedankengebäude“.

Der erste Abschnitt reflektiert hierbei aber vor allem die Rolle der Wahrheitsfrage im Kontext der Entwicklung der Gegenwartsphilosophie und formuliert als *zweite These* die „*Anthropozentrierung*“ der Wahrheitsfrage im Zuge der Säkularisation.

Damit ist die Verlagerung der Wahrheitsfrage auf den persönlichen Umgang des Menschen mit einer Welt gemeint, die sich in zunehmenden Maße von den

Sicherheiten religiöser Glaubensgrundsätze trennt und deren moralische Grundsätze sich demzufolge auch nicht mehr auf objektive, zeitlose Wahrheiten gründen.

Die Systementwürfe des deutschen Idealismus können hierbei als Versuch gesehen werden, Wahrheit auf der Basis von Prinzipien zu beschreiben, die dem Verstand selbst innewohnen – unabhängig von jeder religiösen Offenbarung von Wahrheit. Es ist der Versuch, den Glauben der Aufklärer an die eigene Vernunft mit den Mitteln der Vernunft zu begründen.

Das Denken bzw. die Vernunft lässt sich jedoch nicht voraussetzungslos durch sich selbst begründen. Der Glaube an die Urteile unserer Vernunft setzt den Glauben an ein Etwas voraus, das unserem Denken entzogen ist – es zugleich aber erst ermöglicht. Denn allein aus bloßer Vernunft heraus erscheint es unmöglich, das grundlegendste Faktum der Welt zu erklären: die Existenz der Dinge selbst.

Daran schließt sich die *dritte These* an: *Denn der Verlust religiös begründeter Gewissheiten und das hieraus folgende Scheitern die Wahrheit auf Vernunftprinzipien zu begründen, führen im Zusammenhang mit der „Anthropozentrierung“ der Wahrheitsfrage zu einer Abkehr von der Wahrheitsfrage insgesamt.* Diese Abkehr vollzieht sich im 19. Jahrhundert in einer Parallelentwicklung zum akademischen Betrieb der Philosophie. In dieser Parallelentwicklung liegt zugleich die Geburtsstunde der *Philosophie des 20. Jahrhunderts*,¹ *welche sich zunehmend dem Versuch entzieht, umfassend systematische „Welterklärungen“ zu entwerfen und sich vom Anspruch prinzipieller Wahrheit trennt, ja die Wahrheitsfrage bald selbst zum Rand- oder gar Scheinproblem erklärt.*

Die Folge davon ist, so die *vierte These*, *dass mit der Wahrheitsfrage ein Zentrum – ja selbst nur ein Raum gemeinsamen Fragens fehlt – und die Philosophie daran zersplittert.*

Die Philosophieansätze der Gegenwart lassen sich durch keinerlei zentrales Element mehr definieren, als allein durch das Merkmal ihrer Zersplitterung und gegenseitigen Abgrenzung. So scheint es keinerlei Einheit in der Philosophie der Gegenwart zu geben. Dies führt dazu, dass sich die verschiedenen Strömungen innerhalb der Philosophie gar nicht als Strömungen begreifen, sondern für DIE Philosophie schlechthin halten. Charakteristisch für die Gegenwartsphilosophie ist, dass einige ihrer Strömungen für sich in Anspruch nehmen, das Ende aller Philosophie zu sein. Aber gerade angesichts dieser Entwicklung bleibt erst recht die Frage bestehen, wessen wir uns dann überhaupt gewiss sein könnten.

Abschnitt B widmet sich der Korrespondenztheorie, da sie lange Zeit als implizit vorherrschende (weil einzig explizit gegebene) Wahrheitstheorie die Entwicklung philosophischen Denkens bestimmte.

Einer tiefgreifenden Betrachtung werden v. a. jene Punkte unterzogen, die für die Philosophiegeschichte folgenreiche Kontroversen ausgelöst haben wie: Aristoteles'

¹Mit Privatgelehrten wie Nietzsche, Kierkegaard, Marx oder Schopenhauer, die zentrale Bedeutung für die Entwicklung der Gegenwartsphilosophie haben, aber innerhalb des akademischen Diskurses ihrer Zeit nur Randfiguren waren.

Substanzbegriff, der mittelalterlichen Universalienstreit und Kants Erörterung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis.²

Dabei soll der Zusammenhang dieser neuralgischen Problemstellungen mit der Wahrheitslehre des betreffenden Philosophen in Beziehung gesetzt werden, um daran zu zeigen, inwieweit das selbst vorgegebene Wahrheitsverständnis aller folgenden Philosophien eine klare Leitlinie vorgibt und mit dieser Leitlinie zugleich die Probleme weitergibt, die in der zugrundegelegten Wahrheitskonzeption selbst schon enthalten sind.

So kritisiert etwa Kant, dass die Korrespondenztheorie der Wahrheit auf einem Zirkelschluss beruht: Wir behaupten mit der Korrespondenztheorie der Wahrheit, dass alle Aussagen in denen unser Verstandesurteil mit der Wirklichkeit übereinstimmt, wahr seien. Doch wir können die Wirklichkeit nie unabhängig von unserem Verstand erkennen, sondern immer nur mit dessen Hilfe. Wir setzen also die Möglichkeit jener Übereinstimmung unserer Verstandesurteile mit der Wirklichkeit ALS Grundannahme der Korrespondenztheorie der Wahrheit voraus, obwohl diese Übereinstimmung unabhängig von unserem Verstandesurteil von vornherein gar nicht prüfbar ist.

Andererseits behauptet Kant, dass das „Ding an sich“ Vorstellungen (von demselben) in uns verursachen könnte.³ Doch eigentlich ist diese Aussage unzulässig – ja sogar widersprüchlich. Denn, wenn wir (nach Kant) nichts über das „Ding an sich“ selbst sagen können, sondern nur über die VORSTELLUNGEN die wir VON demselben haben, dann sollten wir uns jeder Aussage darüber enthalten. Jede Behauptung darüber wäre dann unzulässig, ganz gleich, ob diese Behauptung über seine Farbe, seine Dimensionalität oder sein Vermögen getroffen wäre, etwas zu verursachen.

Doch Kant behauptet, dass „Dinge“ etwas verursachen KÖNNEN. Das Prinzip der Kausalität muss also zumindest im Sinne einer erkenntnistheoretischen Notwendigkeit nicht nur unserem Denken, sondern allem Seienden selbst zugrunde liegen.⁴

²Hervorgehoben wird die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, dem Status des „Ding an sich“ und dem Beweis der objektiven Gültigkeit der „reinen Verstandesbegriffe“.

³Dass dem so ist, wird zunächst in Kants früher Philosophie angenommen. Beim späteren Kant, nach der Erweckung vom „dogmatischen Schlummer“ durch David Hume wird dies nicht mehr explizit so erwähnt. Stellenweise muss aber für das Verständnis einer stringenter Argumentation auch beim späteren Kant von dieser impliziten Vorannahme ausgegangen werden, wie an späterer Stelle im Kapitel über Kant eingehender erläutert wird, zumal es eine Tradition der Kantdeutung gibt, die, mit Rekurs auf bestimmte Textstellen, die Differenz zwischen Ding an Sich und Erscheinung mit Blick auf Relationen zum Subjekt beschreibt. Das Ding an sich ist ohne die Relationen auf Subjektivität; die Erscheinung ist in der Sache identisch, aber in der Relation auf Subjektivität bezogen.

⁴Auch, wenn dies keineswegs als Kernthese von Kants kritischer Philosophie angesehen werden kann, gibt es bei Kant durchaus Argumente, dahingehend, dass wir eine Übereinstimmung zwischen unserem Verstandesvermögen und dem Ding an sich annehmen müssen. Dies mag nicht im Sinne einer metaphysischen Notwendigkeit sein, sondern eher im Sinne einer erkenntnistheoretischen Notwendigkeit, die keinen Schluss auf das Ding an sich zulässt; dennoch muss dies postulatorisch angenommen werden – um logisch kohärent zu sein.

Diese Behauptung muss sich im Rahmen seiner Gesamtphilosophie zwangsläufig als problematisch erweisen. Denn Kant geht davon aus, dass aus einer Wahrnehmung erst dadurch eine Erfahrung entsteht, indem wir dem Wahrnehmungsurteil „den Begriff der Ursache“ HINZUFÜGEN. Kann man aus dieser „Denknotwendigkeit“ (des Kausalitätsprinzips) jedoch auch ableiten, dass das Kausalitätsprinzip für die Existenz der Dinge selbst notwendig ist und nicht nur für unser Erkennen?

Kant selbst verneint dies sogar, indem er zugibt, dass wir die eigentliche Notwendigkeit aus der der Grundsatz der Kausalität objektiv gültig sein soll, gar nicht einsehen können.

Somit endet auch Kants Beweisgang in einem Zirkelschluss: Der Grundsatz der Kausalität erweist sich, seiner Argumentation zufolge, für unsere Erkenntnisfähigkeit deshalb als notwendig, da jedes „mögliche“ Selbstbewusstsein die „synthetische Einheit“ seiner Vorstellungen schon voraussetzt, um überhaupt die Vorstellung von etwas entwickeln zu können.

Da es sich hierbei um eine OBJEKTIVE Bedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis handelt, muss UNSERER Erkenntnis dieselbe Objektivität zukommen. Denn auch unsere Erkenntnis kann – Kant zufolge – erst auf Basis dieser objektiv „notwendigen“ Erkenntnisbedingungen zustandkommen.

Die Wahrheit von Kants Behauptungen hängt also am seidenen Faden des Arguments, dass unser Verstand „objektive“ Erkenntnisstrukturen in sich eingepägt hat, die ihm vorgeben, seine VORSTELLUNGEN von den Dingen der Welt genau SO zu strukturieren, wie sie in Wirklichkeit strukturiert sind. Somit schliesst Kant indirekt von den „Notwendigkeiten“ unseres Denkens auf die faktische Existenz des Gedachten zurück.

Der Entwurf seiner Transzendentalphilosophie scheitert somit daran, die Gültigkeit von Vernunfturteilen nicht auf Basis der Vernunftprinzipien begründen⁵ zu können. Dies liefe auf eine zirkuläre Begründung hinaus: Vernunfturteile würden durch Vernunftprinzipien begründet werden.

Die zentrale Begründung seiner Erkenntnisphilosophie in der „transzendentalen Deduktion“ der „Kritik der reinen Vernunft“ mündet in einer Sackgasse: Kant versucht zu beweisen, dass ein mögliches Selbstbewusstsein die synthetische Einheit seiner Vorstellungen erfordert und leitet daraus wiederum ab, dass genau DIESE Einheit die Objektivität der Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand BEGRÜNDET.

Seine Erkenntnisphilosophie basiert somit weniger auf dem Wahrheitsideal einer Korrespondenz zwischen einer Wirklichkeit ausserhalb unseres Bewusstseins mit unserem subjektiven Urteil, sondern auf einer Korrespondenzbeziehung INNERHALB unserer subjektiven Urteile selbst.

⁵ Beispiele für diese mangelnde Begründung zeigen sich in der unklar bleibenden Grundlage des Schematismus der Urteilskraft sowie im unzureichend definierten Status jener nicht analytisch begründbaren Verstandesurteile, die sich nicht eindeutig als synthetische Sätze a priori einordnen lassen.

Damit sich Kants Wahrheitsauffassung als widerspruchsfrei erweise, bedürfte es also gar keiner Annahme eines „Ding an sich“, welches unsere Vorstellungen hervorruft. Das Gegenteil trifft zu: sie erweise sich als widerspruchsfreier, wenn sie auf eine unabhängig von unserer Vorstellungswelt existierende bzw. eine „vor“ unserer Vorstellungswelt gegebene „Wirklichkeit“ verzichten würde. Kants Wahrheitsauffassung steht somit im Dilemma zwischen Wirklichkeitsanspruch und Widerspruchsfreiheit.

Kants Philosophie wird DADURCH zu einem Endpunkt der Korrespondenztheorie; d. h. des Versuchs, die Wahrheit als ein Maß der Entsprechung unserer Gedanken und Vorstellungen mit der Wirklichkeit zu sehen. Hieraus entstehen Wahrheitstheorien, die einen unmittelbaren Wirklichkeitsanspruch zunehmend aufgeben und das Wahrheitskriterium stattdessen innerhalb unserer eigenen Denk-, Diskurs- oder Sprachstrukturen zu bestimmen versuchen.

Im **Abschnitt C**, dem spekulativen Kern der Arbeit, soll darauf aufbauend gezeigt werden, dass jeder Wahrheitstheorie korrespondenztheoretische Annahmen in irgendeiner Weise zugrundeliegen müssen.

Dies bedeutet gleichzeitig, dass in JEDEM Wahrheitsanspruch implizite ontologische Grundannahmen enthalten sind, da der Korrespondenztheorie selbst der ontologische Grundsatz einer Entsprechung von Sein und Bewusstsein innewohnt.

Je weniger wir uns jedoch über diese ontologischen Grundannahmen in unseren Geltungsansprüchen bewusst sind, umso mehr verweisen wir auf ein uns innewohnendes Gefühl von „Gewissheit“ als Grund unserer Wahrheitsbehauptung.⁶ Dabei ist uns jedoch nicht klar, worauf dieses Gefühl beruhen soll.

In diesem Zusammenhang wird das Konzept der Metadoxie eingeführt, welches auf die vorbegrifflichen Elemente unseres begrifflichen Denkens verweist. Diese Konzeption leitet zur zentralen These der Arbeit über, welche besagt, dass dem Denken nur der ANSPRUCH auf eine Korrespondenz mit der Wirklichkeit innewohnt – es selbst aber nur metabegriffliche Strukturen hervorbringen kann, die sie ALS Wirklichkeit annehmen muss, um überhaupt eine Vorstellung von Wahrheit entwickeln zu können.⁷

⁶Dies geschieht zuweilen mit dem Hintergedanken, dass der Grund aus dem uns etwas als wahr erscheint, nicht IN den Dingen selbst liegen dürfte, sondern in dem was wir selbst für wahr halten WOLLEN.

⁷Auf die Unterschiede zu Kants kritischer Philosophie wird im letzten Abschnitt umfassend Stellung bezogen.

Abschnitt A: Die Wahrheitsfrage Aus Philosophiehistorischer Perspektive

3.1 Problemaufriss: Ist die Wahrheitsfrage ein Scheinproblem?

Wozu sollte man über Wahrheit und deren Rechtfertigung überhaupt sprechen?

Dies zu tun setzt voraus, dass man 1. wenigstens von einer hypothetischen Existenz von „Wahrheit“ bzw. wahren Aussagen überzeugt ist und 2. eine hinreichend klare Vorstellung vom definitorischen Inhalt des Begriffes besitzt. Zumindest scheint es absurd, von Dingen zu referieren, von deren Existenz man nicht überzeugt ist. Ebensovienig lohnenswert ist es, über einen Begriff ohne klare Bedeutung oder Inhalt zu diskutieren. Ferner kann 3. die Frage nach Wahrheit nur dann als sinnvoll betrachtet werden, insofern uns in wenigstens einem Punkt unseres Erkenntnisvermögens ein Blick darauf möglich wäre.

Jene drei hier aufgeworfenen Fragen:

1. Gibt es überhaupt „Wahrheit“ bzw. wahre Aussagen?
2. Was sind objektive Kriterien für „Wahrheit“ bzw. wahre Aussagen?
3. (Wie) Ist es uns möglich „Wahrheit“ zu erkennen?

sind zweifellos entscheidende Grundfragen der Erkenntnisphilosophie – und darüber hinaus wesentliche Fragen für die Grundlegung jeder Art von Philosophie überhaupt.

Selbst eine Philosophie, welche behauptet, dass so etwas wie objektive „Wahrheit“ nicht existiere (also eine unabhängig von einem erkennenden Subjekt gegebene), setzt mit ebenjener Aussage die Existenz einer solchen Wahrheit voraus. Denn die Aussage „Es gibt keine (objektive) Wahrheit“ beinhaltet zugleich eine Aussage über sich selbst: die Behauptung, dass diese Aussage wahr sei.

Explizit beschrieben, erscheint das Paradox dieser Aussage deutlich klarer: „Es ist wahr, dass es keine „Wahrheit“ gibt.“

Eine solche Aussage ergibt natürlich nur dann Sinn, insofern man „wahr“ bzw. „unwahr“ als bloße logische Prädikate einer Aussage betrachtet und damit „Wahrheit“ lediglich als einen rein subjektiven Beschreibungsbegriff wertet, der dadurch fast beliebig genutzt werden kann.¹ Vor einem solchen Hintergrund besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen der Aussage: „Mein Feuerlöscher ist blau“ und der Aussage: „Meine religiöse Überzeugung ist wahr.“ Es sind Aussagen des Sprechenden und, im Kontext ihrer Nutzung durch den Sprechenden gegenüber Anderen, Sprachspiele, aber nicht mehr.

Wenn Aussagen einen Wahrheitsgehalt ALLEIN im Kontext ihrer Nutzung durch den Sprechenden haben sollten, so würde sich dieser allein auf den Sprechenden und den Kontext, in welchem die Aussagen getroffen werden beschränken.² Doch eine solche Argumentation bedeutet eine radikale Infragestellung des Wahrheitsbegriffs überhaupt.

Diese Infragestellung muss nicht zwangsläufig in einen belanglosen, alles umfassenden Relativismus oder Nihilismus enden, im Gegenteil. Die Frage nach dem was Wahrheit ist, kennzeichnet immer ein Beginnen, kennzeichnet eine Grundstimmung allen Philosophierens: den Zweifel und die Spekulation des Neuen zugleich. Entscheidend ist nur, WIE die Frage nach der Wahrheit gestellt wird.

Denn die obige Argumentation hantiert implizit mit dem objektiven Wahrheitsbegriff, den sie aufzugeben vorgegeben hat. Selbst dann, wenn wir im Alltagsgebrauch die Worte „wahr“ oder „falsch“ benutzen, tun wir dies nicht mit dem geringen Anspruch nur subjektive Wahrheiten damit zu bezeichnen. Wir beziehen uns damit immer auf (die) eine objektive Wahrheit. Wenn wir bspw. sagen: „Es ist wahr, dass Gott existiert.“ oder „Es ist wahr, dass ich krank bin.“, behaupten wir damit nicht zugleich das Gegenteil. Wären wir nur von einer subjektiven Wahrheit dessen überzeugt, sähe auch unsere Aussage anders aus: „Ich glaube, dass ich krank bin – bin mir aber nicht sicher“ bzw. „Gott könnte existieren – aber vielleicht auch nicht“. In jenen Fällen aber in denen wir von Wahrheit sprechen, meinen wir nicht irgendeine unklare, beliebige und austauschbare subjektive Aussage, sondern erheben tatsächlich einen Anspruch auf eine Wahrheit, die auch relativ unabhängig von unserer eigenen Meinung darüber so gegeben ist, wie wir sie behaupten.

¹ eingeschränkt durch die Regeln der deren Gebrauch zugrundegelegten Logik

² Obgleich wesentliche Ansatzpunkte insbes. der analytischen Philosophie im Folgenden aufgegriffen werden, geht es in der folgenden Argumentation nicht primär um eine Kritik einer spezifischen philosophischen Strömung. Es soll lediglich exemplarisch einleitend ein grober Problemabriss darüber gezeichnet werden, inwieweit es möglich wäre, eine Philosophie ohne die Grundlegung bzw. den Anspruch auf objektive Wahrheit zu denken.

3.2 Kann Wahrheit mehr sein als subjektive Wahrheit?

Sind alle unsere Aussagen, Wahrheiten oder Überzeugungen demzufolge nur „als – ob – Wahrheiten“?

Argumentieren wir auf dieser Basis philosophisch, „wissend“, dass es objektive Wahrheit nicht gibt, so erscheint natürlich auch jeder Anspruch auf eine solche „objektive Wahrheit“ obsolet. Damit wären allerdings auch die Aussagen: „Es gibt keine objektiven Wahrheiten.“ und „Alle Aussagen sind obsolet.“ (Oder radikaler formuliert: „Alle Aussagen beinhalten keinerlei Bedeutung oder Aussage.“) selbst betroffen. Wir bemerken, dass wir unserer eigenen Argumentation die Grundlage entzogen haben, und dass es auch gar keine Grundlage für irgendeine Argumentation geben kann. Schließlich verfinge sie sich entweder in demselben Widerspruch oder einem infiniten Regress von Begründungen.

Alternativ könnten wir daraus aber auch schlussfolgern, dass wir wenigstens von uns objektiv erscheinenden Wahrheiten (Gewissheiten) ausgehen müssen, um überhaupt argumentieren zu können. Damit würde sich der Anspruch unserer Philosophie allerdings auch anders bestimmen. **Indem wir davon ausgehen, dass wir unsere Philosophie – wenn überhaupt – dann also nur noch im Ungewissen „begründen“ können, so begründen wir sie „pragmatisch“ an dem, was wir am besten zu kennen glauben;** nämlich an unserem eigenen Selbstverständnis, am kulturellen oder gesellschaftlichen Diskurs – an dem was wir für „lebenspraktische“ „Wirklichkeit“ halten.

Wie wir uns im Lichte dieser Gedanken auch entscheiden mögen, den objektiven Wahrheitsanspruch geben wir implizit darin bereits von vornherein auf. Diese philosophische Grundhaltung mag in vielen Epochen und Kulturen existiert haben, für einen wesentlichen Teil der philosophischen Strömungen in der westlichen Moderne und v. a. der Postmoderne ist sie bestimmend.

So schreibt Walter Benjamin: „Entschiedene Abkehr vom Begriffe der ‚zeitlosen Wahrheit‘ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, dass das Ewige jedenfalls eher eine Rüschel am Kleid ist als eine Idee“³

³ Walter BENJAMIN, Gesammelte Schriften V, S. 578.

So wird zunehmend „das Ende der Geschichte“⁴ oder „das Ende der großen Geschichten“⁵ beschworen.⁶ Dies ist Kern und Ergebnis des modernen und postmodernen Zeitgeistes in der Philosophie. Und zunächst soll die Rolle der Wahrheitsfrage bei der Entwicklung dieses Zeitgeistes untersucht werden – um anhand dieser Rolle ihre Aktualität für die Gegenwartsphilosophie kenntlich zu machen.

⁴Dieser von Francis FUKUYAMA geprägte Terminus verweist auf die Diagnose der Gegenwart innerhalb des geschichtsphilosophischen „Posthistoire“ – Konzeptes; Vgl. hierzu auch NIETHAMMER, 1989; FUKUYAMA, 1992; FABECK, 2007.

⁵Als „große Erzählung“ bezeichnet Jean-François LYOTARD jene philosophischen Systeme zu deren Welt-erklärung jeweils ein zentrales Prinzip (Gott, Subjekt, Vernunft, „System“ etc.) zu Grunde gelegt ist und kritisiert darin die Tendenz zum totalitären Denken deren politische Verwirklichung welche für die historischen Katastrophen des 19. und 20. Jahrhunderts grundlegend war. Der Ausgrenzung des Heterogenen durch ein absolutes Erklärungsprinzip wird in diesem Sinne eine Vielzahl von Sprachspielen gegenübergestellt, welche verschiedene „Erzählungen“ zulassen, zugleich aber die Fähigkeit des Einzelnen einfordern sich auf die Pluralität der sich daraus ergebenden Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffe aktiv einzulassen. Vgl. hierzu LYOTARD, 1984; WELSCH, 1988; RÜSEN, 1991.

⁶Es soll mit dieser Bemerkung in erster Linie vorerst nur auf eine wesentliche Grundstimmung der Gegenwartsphilosophie verwiesen werden. An dieser Stelle würde es sich zu umfangreich und schwierig erweisen, die Begriffe „Posthistoire“ bzw. „Postmoderne“ und die daran anschließenden Debatten angemessen zu erörtern. Zum Verständnis der begrifflichen Einordnung sei nur auf folgende wesentliche Punkte verwiesen: im ursprünglichen Sinne bedeutet „Postmoderne“ eine Verabschiedung von einem Geschichtsverständnis, das Geschichte als lineares Fortschrittsmodell versteht. Darin wird u. a. der Hegelschen Geschichtsphilosophie widersprochen. Jedoch richtet sich diese Kritik damit keineswegs zwingend gegen Geschichte selbst, sondern nur gegen eine bestimmte Konzeption von Geschichte. Im Gegensatz dazu beruft sich der Ansatz der „Posthistoire“ auf das Geschichtsdenken Hegels (vgl. hierzu: FUKUYAMA, 1992). „Posthistoire“ heißt dabei nicht, dass nichts mehr geschähe. Aber die Grundstruktur der westlichen Gesellschaft als liberale Demokratie wird unverändert bleiben, da sie das Ergebnis und strukturelles Endziel einer dialektischen, gesellschaftspolitischen Entwicklung darstellt. Im Vergleich zu ihr sei der Faschismus ebenso wie der Kommunismus an inneren Widersprüchen gescheitert. (Vgl. hierzu Niethammer, 1989, S. 31–49.)

Moderne und Postmoderne: Die Selbstentmachtung der Philosophie durch die Entmachtung der Wahrheitsfrage

4.1 Der Kern pluralistischen Denkens: Wahrheit als Möglichkeit denken

Die philosophischen Strömungen der Moderne bzw. Postmoderne sollten an dieser Stelle jedoch keineswegs anhand so knapper Aussagen „abgearbeitet“ werden. Die Entwicklung so zahlreicher und bereits in ihrem Grundverständnis von Philosophie völlig verschiedenartiger Ansätze stellt sich weitaus komplexer dar, als dass man sie selbst angemessen in Sammelbegriffen wie Moderne oder Postmoderne fassen könnte.

So lässt sich auch keine wirklich befriedigende Charakteristik einer Philosophie der Gegenwart im Ganzen geben, weil DIE „Philosophie der Gegenwart“ kein „Ganzes“ ist. Es gibt eine so große Anzahl von philosophischen Erklärungsansätzen (und fast ebenso vielen unterschiedlichen Gegenständen der Erklärung), dass selbst die grobe Angabe einer bestimmenden Tendenz nicht möglich ist.

Wie auf einem Marktplatz der intellektuellen Anschauungen, erscheint es so, als enthielte das philosophische Denken unserer Zeit alle auch nur denkbaren Möglichkeiten von „Weltdeutung“ in einem Augenblick – als wären wir an einem Punkt im Denken angekommen, an dem sich ALLES denken und behaupten und sagen und glauben lässt und zugleich auch dessen Gegenteil. Es lässt sich kein gemeinsames Zentrum des Fragens in all den „Angeboten“ von Weltanschauungen finden. Letztlich scheint es sogar so, als sei in all diesen Gegensätzen alles je Denkbare schon gedacht, als könnte kein Gedanke mehr erscheinen, der wirklich neu wäre.

Hinsichtlich dieser vorübergehenden Bestandsaufnahme könnte man leicht dazu tendieren, diese so unüberschaubare Vielfalt von gegensätzlichen und teilweise extremen Positionen dem Prozess der Säkularisation seit dem Beginn der Neuzeit zuzuschreiben.

Sicher zeigt sich eine Mannigfaltigkeit von unterschiedlichen philosophischen Strömungen in jeder Epoche. Doch erst mit der Trennung des gesellschaftlichen Selbstverständnisses von seiner religiös – dogmatischen Grundlegung

zeigt sich diese Vielfalt allen Denkens in ihrer wirklichen und ursprünglichen Zerrissenheit. Es zeigt sich eine Vielfalt der Möglichkeiten, von denen unser Denken seinen Anfang nehmen kann, wenn ihr der große vereinheitlichende Deutungshorizont des Religiösen genommen wird.

Dabei ist die gesellschaftsbestimmende Wirkung des Religiösen nicht so zu verstehen, als ob sie neue Denkansätze verhinderte oder unterschwellige Unterschiede kaschierte. Was gedacht werden KANN, lässt sich niemals vorgeben. Aber insofern das Religiöse das Leben einer Gesellschaft bestimmt, bestimmt es zumindest die PERSPEKTIVE aus der gedacht wird.

Kein gesellschaftlicher Zwang kann die Freiheit des Denkens einschränken und bestimmen was gedacht werden KANN und was nicht. Kein gesellschaftlicher Zwang kann bestimmte Fragen verbieten und andere zulassen, aber er legt das „Woher“ fest aus dem wir heraus fragen und gibt dem Gedachten so erst seine Bedeutung.

Der gesellschaftlich wirksame Deutungsrahmen des Religiösen ist somit eher mit den Vorgaben einer Einbahnstraße zu vergleichen. Sie verbietet uns zwar in eine bestimmte Richtung zu fahren, aber dieses Verbot kann nicht physikalisch verhindern, dass wir uns trotzdem nach hinten, links oder rechts fahren, anstatt, wie vorgeschrieben, nach vorne.

Aber diese Vorgabe gibt unserem Verhalten erst eine Bedeutung. Auf einem freien Feld, auf welchem weder vorgeschrieben noch verboten ist, wohin man zu fahren hat, existiert noch nicht einmal ein „vorne“ oder „hinten“.

Dies ist weder „gut“ noch „schlecht“ zu nennen. Das Beispiel soll nur verdeutlichen in WELCHER Form ein gesellschaftlich wirksames Dogma das Denken einer Zeit beeinflusst. Es soll nur veranschaulichen was mit „Perspektive“ gemeint ist.

Mit der Entwicklung einer bürgerlichen Zivilgesellschaft in den westlichen Zivilisationen seit dem Ende des Mittelalters, verliert zunächst die Kirche – und schleichend auch die Religion – die Autorität alleinige Verkünderin der Wahrheit zu sein. Den Platz dieser einen Autorität nehmen dann viele Autoritäten ein, die sich jedoch auch gegenseitig den Anspruch der absoluten Deutungshoheit streitig machen.

Doch diese Entwicklung muss keineswegs nur negativ bewertet werden, im Gegenteil: im postmodernen Selbstverständnis sollte gerade eine Pluralität von Meinungen eine Pluralität von Perspektiven für den Einzelnen bieten.

Dies wäre Chance und Herausforderung zugleich, wobei die Herausforderung der Postmoderne darin bestünde, sich auf das Verständnis anderer Weltanschauungen wirklich einzulassen und damit auch das eigene Selbstverständnis grundlegend zu hinterfragen.

Eine weitere Herausforderung besteht aber auch darin, die permanente Unsicherheit des Fundaments der eigenen Identität zu ertragen. Denn wir nehmen die Eindeutigkeit unserer Weltanschauung als Basis unserer persönlichen Identität wahr. Jene Perspektive, die wir von „unserer“ Welt haben, ist für uns stets mehr als nur eine Perspektive. Es ist unser Ich. Unsere Weltsicht ist dasjenige mit dem wir uns selbst als das identifizieren was wir glauben zu sein. Das bedeutet umgekehrt jedoch, dass kein Mensch wirklich fähig ist aus einer „überindividuellen“ Perspektive auf seine eigene Weltsicht und die Weltsicht der anderen zu blicken.

Gründeten sich die INHALTE unseres Denkens tatsächlich ausschliesslich in der subjektiven Perspektive des Denkenden, dann ist unser modernes Ideal von der Pluralität der einander befruchtenden Weltanschauungen nicht mehr als ein schöner Gedanke. Alle Pluralität von Weltanschauungen wäre nicht mehr als ein Nebeneinanderleben derselben.

Insofern wir als einziges Charakteristikum der Gegenwartsphilosophie die Pluralität der Weltanschauungen gelten lassen, sehen wir vermutlich nicht mehr als ein teilweise konkurrierendes, teilweise sich gegenseitig ignorierendes Nebeneinander von „Weltgroßantworten“.

Zugleich könnte uns aber gerade die Vision einer „Pluralität von Perspektiven“ eine neue Quelle der „Liebe zur Weisheit“ eröffnen; im Sinne eines gegenseitigen Öffnens für die Fragen fremder Weltverständnisse.

Doch auch diese Möglichkeit philosophisches Denken zu verwirklichen, gebiert ihr eigenes Paradox. Denn keine Einzelne der pluralistisch verstandenen „Weltperspektiven“ kommt ohne die ihr eigene Begründung aus – und kein Begründungsansatz kann sich ohne den Anspruch entwickeln als (objektiv) wahr zu gelten. Die Überzeugung bspw., dass tierisches Leben ebenso schützenswert wie menschliches ist, erscheint sinnlos, wenn man ZUGLEICH in dem Bewusstsein lebt, dass dies ja nur eine subjektive Perspektive ist, die keinerlei Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzt.

Allen für unser Handeln grundlegenden Werthaltungen und Weltdeutungen muss der Anspruch auf Allgemeingültigkeit innewohnen, andernfalls wären sie für unser Handeln nicht grundlegend, sondern völlig belanglos.

Jeder einzelnen Weltdeutung wohnt daher implizit der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit inne und damit zwangsläufig der Anspruch auf „objektive Wahrheit“.¹

Insofern es aber überhaupt so etwas wie „objektive Wahrheit“ geben sollte, dürfte es nur EINE objektive Wahrheit geben.

Jede „Pluralität von Perspektiven“ KANN daher letztlich nie mehr sein als ein Nebeneinander von subjektiven Wahrheiten. Und diese Pluralität kann daher auch keinen „idealen“ Diskurs hervorrufen, der selbst als Ersatz für eine objektive Wahrheit dienen könnte, etwa nur deshalb, weil er den kleinsten gemeinsamen Nenner aller Einzelperspektiven bietet.

Die Idealisierung einer „Pluralität von Perspektiven“ klingt vielversprechend und wenig kritisierbar, scheint demokratisch, „diskursfähig“ und moderner als ein dogmatisch und verstaubt wirkender Anspruch auf letztgültige Wahrheit. Vor allem erscheint dieses Ideal erreichbar.

¹An dieser Stelle kann sicher darauf verwiesen werden, dass objektive Wahrheit und Allgemeingültigkeit nicht dasselbe sind. So kann jeder Mensch (der jemals leben wird) von der Wahrheit einer bestimmten Aussage überzeugt sein, OHNE dass diese Aussage unabhängig von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit tatsächlich objektiv wahr wäre. Doch diese Unterscheidung ist ohne praktische Bedeutung für die angeführte Argumentation. Denn WENN wir behaupten, dass einer Aussage allgemeine Gültigkeit innewohnt, so referrieren wir damit nicht etwa darauf, dass diese Aussage allgemein gültig ist, weil alle dasselbe denken. Wir beziehen uns praktisch gesehen stets darauf, dass diese Aussage deshalb (allgemein-)gültig ist, weil sie wahr ist, auch, wenn dieser Rückschluss rein logisch gesehen nicht zulässig ist.

Versucht man jedoch zu konkretisieren, worin dieses Ideal bestehen soll, bleibt davon letztlich nicht mehr als eine wohlklingende Phrase ohne konkrete Inhaltsbestimmung und -bestimmbarkeit.

Auch die bescheidenere „Anerkennung“ unterschiedlicher „Weltanschauungen“ als (nur) in subjektiver Wahrheit begründet, erlöst nicht von diesem Dilemma: auch wenn 20 Blinde sich in der gegenseitigen Anerkennung ihrer Argumente darüber einig werden sollten, welche Farbe ein von ihnen gefundener Plastikbecher aufweist, sagt dies nichts über dessen tatsächliche Farbe aus – auch dann nicht, wenn weitere 20 Blinde in den „Diskurs“ einbezogen würden. Erschreckenderweise änderte sich an diesem „Ergebnis“ auch dann nichts, wenn eine nichtblinde (und auch nicht farbenblinde) 41. Person hinzukäme. Denn woher sollten die Blinden erkennen, dass der „Neue“ sehen kann?² Natürlich wäre eine Einigung auf die Aussage hin möglich, dass man keine Farben erkennen kann – wobei eine solche Aussage zugleich davon ausgehen würde, dass es wenigstens hypothetisch – der Idee nach – so etwas wie „Farben“ geben könnte.

Doch was sollten „Farben“ hypothetisch sein, wenn man sich davon noch nicht einmal eine konkrete Vorstellung machen kann? Müsste dann nicht geschlussfolgert werden, dass es keine Farben gibt?

Auch dies wäre falsch, und zwar nicht etwa aufgrund der Aussage des einzigen Nichtblinden, wonach der oben disputierte Becher blau sei. **Selbst wenn es keinen einzigen Menschen gäbe, der Farben wahrnehmen könnte, wäre dies kein hinreichender Nachweis für deren Nichtexistenz.**

So käme auch eine „Metaphilosophie“ der pluralistisch perspektivischen Weltsicht nicht ohne die Vorstellung einer objektiven Wahrheit aus – selbst dann nicht, wenn es tatsächlich keine objektive Wahrheit so geben sollte, wie sie in unserer idealisiert abstrakten Vorstellung möglich erscheint!³ Denn ohne den mit dem Wahrheitsbegriff verbundenen, objektiven Anspruch auf eine unabhängig von jeder Erkenntnisperspektive gegebene Wirklichkeit verlöre jede Philosophie den Anspruch der Überlegenheit ihrer vielfachen Perspektive gegenüber jeder noch so einfachen dogmatischen Weltdeutung, da zwanzig Blinde auch nicht mehr sehen als einer.

In diesem Punkt zeigt sich das Paradox des Wahrheitsbegriffs gerade im Kontext einer pluralistisch, diskursiv begründeten Gegenwartsphilosophie – trotz aller Versuche diesem Paradox zu entkommen.

²Für den praktischen Fall gäbe es natürlich eine Reihe von Möglichkeiten, dies zu erfahren. Doch dies soll an dieser Stelle vorerst nicht diskutiert werden. In diesem Beispiel geht es vielmehr darum, die Notwendigkeit aufzuzeigen, allein die Möglichkeit der Wahrheitsfindung nachzuweisen zu müssen, wenn eine Anschauung als wahr gelten soll. Auch enthält es eine Vielzahl von entscheidenden Anschlussfragen im Kontext des Wahrheitsbegriffs. Diese werden im weiteren Verlauf der Arbeit wieder aufgenommen.

³Hierbei muss auch berücksichtigt werden, dass ein Blinder weder etwas über die Existenz noch über die Nicht- Existenz von Farben auszusagen befähigt ist. Er kann daher auch aufgrund der Aussage eines (vorgeblich) Sehenden keinerlei Wissen begründen. Sollte es Farben geben, könnte ein Blinder nichts von deren Existenz wissen. Sollte es tatsächlich keine Farben geben, könnte ein Blinder nichts von der Wahrheit deren Nichtexistenz wissen.

Bleibt so nur die „Kakophonie“ beliebig austauschbarer Weltdeutungen übrig, in der sich die Frage nach „Wahrheit“ in der Vielfalt der Antworten aufzulösen droht?

Man erkennt dabei vielleicht eines: entscheidend ist weniger, dass sich die Antworten (auf die Wahrheitsfrage) verändert haben und zahlreicher geworden sind. Die Wahrheitsfrage wird anders gestellt.

Das „Wie“ der Frage hat sich verändert:

„Was sollen wir tun, wenn es keine objektive zeitlose Wahrheit gibt? – Wie gehen wir damit um?“

„Wo ist der Platz des Menschen in einer unbestimmten (unheimlichen) Wirklichkeit?“

Diese Fragen bestimmen erheblich das stetig unsichere Klima innerhalb der Philosophie vom Ende des 19. Jahrhunderts an bis in die Gegenwart hinein.

4.2 Die Anthropozentrierung der Wahrheitsfrage als ethische Basis des säkularen Zeitalters

Was aber ist anders an dieser Art dieses Fragens?

Die Frage: „Was sollen wir tun, wenn es keine objektive zeitlose Wahrheit gibt?“ ist keine Weiterentwicklung der Frage nach der Wahrheit und auch keine Präzisierung, um deren Wesen zu erhellen. Es handelt sich vielmehr um eine **Anthropozentrierung der Frage nach der Wahrheit**; d. h. eine Einschränkung der Wahrheitsfrage in Orientierung auf den Menschen.

Weniger der Verlust der religiösen „Hoheitsrechte“ über die Wahrheit ist der Ausgangspunkt der westlichen Moderne, sondern der „Eroberer“ dieser Hoheitsrechte: das Individuum.

Doch welche Wahrheit vermag sich dieses Individuum selbst noch zu geben? Woran kann es glauben, wenn es seine eigene Individualität zum Platzhalter des Wahren macht? „Wo“ steht der Mensch dann? Was ist er? Wessen kann er sich sicher sein?

Die Frage nach der Wahrheit steckt immer noch in diesen Fragen, aber die Richtung der Wahrheitsfrage verändert sich mit Ihnen.⁴

In ihnen offenbart sich eine verstärkte Subjektbezogenheit philosophischen Fragens in der Neuzeit.

Indem wir aber die Richtung, die Tendenz, das „Wie“ des Fragens fokussieren und damit auch einschränken, schränken wir zugleich auch die Möglichkeiten unserer Antworten ein. **Wir bilden einen Vorbegriff von Wahrheit, ohne uns dessen bewusst zu sein. Denn die subjektbezogene Frage nach Wahrheit ist kein voraussetzungsloses Fragen mehr – es ist ein Fragen aus der Angst heraus, kein Fundament mehr unter den Füßen zu spüren und somit kein Fundament mehr zu haben für das eigene Denken in der Welt.**

⁴Charles TAYLOR erörtert die Bedeutung dieses Prozesses der zunehmenden Subjektbezogenheit in „*A secular age*“ als entscheidende Basis der säkularen Entwicklung der westlichen Kultur der Neuzeit. Er prägt hierzu den Begriff „exclusive humanism“. Vgl. Charles TAYLOR: *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.