

Mit freundlichen Grüßen
Hermann Krings

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN KRINGS

LUDGER OEING-HANHOFF

HEINRICH ROMBACH

ARNO BARUZZI

ALOIS HALDER

Wahrheit?

Sonderdruck

90. JAHRGANG 1983 · 1. HALBBAND
VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

ISSN 0031-8183

INHALT

BEITRÄGE

Helmut Kuhn, Dialogische Existenz. Über die Möglichkeiten philosophischer Verständigung heute . . .	2
Hermann Krings, Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs	20
Herbert Scheit, Kritische Rationalität oder menschliche Praxis? Überlegungen zur „politischen Theorie“ Poppers	32
Theo Kobusch, Der Experte und der Künstler. Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Vernunft in der spätscholastischen Philosophie und der neuzeitliche Wissensbegriff	57
Grete Lübke-Grothues, Grammatik und Idee in den Scardanelli-Gedichten Hölderlins	83

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Kai von Fieandt, Einige Snellman-Briefe zur junghegelianischen Publizistik	110
Gerhard Arlt, Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik. Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewußten in den Frühschriften Theodor W. Adornos	129
Jean Grondin, Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs	145
Leonardo Amoroso, Heideggers „Lichtung“ als „lucis a (non) lucendo“	153
Hans-Joachim Werner, Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur von 1945–1976	168

BUCHBESPRECHUNGEN

Hermann Schmitz, System der Philosophie, Bd. 1-5 (Hans Sachsse)	185
Otto Peter Obermeier, Poppers „Kritischer Rationalismus“. Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie (John Wettersten)	198
Rainer Piepmeier, Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger (Christoph Jamme)	204
Norbert Hinske (Hg.), Ich handle mit Vernunft . . . Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung (Günter Gawlick)	206
Dimitrios Markis, Quine und das Problem der Übersetzung (Josef Simon)	208
Karl Löwith, Sämtliche Schriften, Bd. 1: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie, hg. von Klaus Stichweh (Walter Seitter)	211
Dieter Wyss, Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologischen Psychologie und Psychopathologie – Dieter Wyss, Mitteilung und Antwort. Untersuchungen zur Biologie, Psychologie und Psychopathologie von Kommunikation – Dieter Wyss, Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft (Heinrich Reinhardt)	216
Curd Ochwaldt und Erwin Tecklenborg (Hg.), Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis (Bernhard Casper)	219
R. Kilian/K. Funk/P. Fassel (Hg.), Eschatologie. Bibeltheologische und philosophische Studien zum Verhältnis von Erlösungswelt und Wirklichkeitsbewältigung. Festschrift für Engelbert Neuhäusler (Bernhard Casper)	220
Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 5: L-Mn (Klaus Hartmann)	221
Eingesandte Schriften	223

Was ist Wahrheit?

Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs*

Von Hermann KRINGS (München)

Über die Vieldeutigkeit des Wahrheitsbegriffs

Der Begriff der Wahrheit ist vieldeutig. Diese Vieldeutigkeit soll insoweit expliziert werden, wie es für eine Erörterung des Verhältnisses von Wissenschaft und Wahrheit dienlich sein kann. Vorbereitend für diese Explikation muß zunächst auf zweierlei hingewiesen werden.

Erste Vorbemerkung: Wenn Pilatus fragt, was ist Wahrheit, so hat der Ausdruck Wahrheit offensichtlich eine andere Bedeutung, als wenn Thomas von Aquin dem Artikel I der Quaestio I der *Quaestiones Disputatae De Veritate* den Titel gibt: *quid sit veritas*. Pilatus' Frage ist die Antwort auf eine Äußerung Jesu, der in seinen Augen wohl ein eindrucksvoller religiöser Sektierer war. Jesus hatte auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei, mit ja geantwortet und gesagt, er lege Zeugnis für die Wahrheit ab. Wie immer die Theologie den Ausdruck Wahrheit interpretiert: eine Wahrheit, die bezeugt wird, ist anderer Art als eine Wahrheit, die logisch begründet werden kann oder gar bewiesen wird. Was bewiesen werden kann, braucht nicht bezeugt zu werden, und was bezeugt werden muß, dafür kann ein Beweis nicht erbracht werden. Es ist sinnvoll zu bezeugen, daß ein Mensch verlässlich ist; denn das ist nicht theoretisch zu beweisen – allenfalls praktisch, aber zu den praktischen Beweisen gehört eben die Bezeugung. Der Entropiesatz braucht nicht bezeugt zu werden.

Ich behaupte nicht, daß die Bedeutung des Ausdrucks Wahrheit im praktischen Feld mit seiner Bedeutung im theoretischen Feld nichts zu tun habe. Im Leben und in der Umgangssprache des Menschen sind beide Bedeutungen ständig ineinander verflochten. Ich mache aber den Vorschlag, diese höhere Komplikation von theoretischem und praktischem Wahrheitsbegriff auszuklammern und bei der Erörterung des Themas „Wissenschaft und Wahrheit“ von der praktischen Bedeutung von wahr und Wahrheit abzusehen.

Zweite Vorbemerkung: Bei der Erörterung der theoretischen Bedeutung von wahr und Wahrheit ist nun vorab auf folgenden Befund hinzuweisen. Man sollte annehmen, daß im Bereich der Umgangssprache das, was der Ausdruck „wahr“ bedeutet, eher unklar sei, daß aber, sobald man den Bereich der Wissenschaften betritt, er präziser gefaßt und in seiner Bedeutung klarer würde. Es verhält sich

* Vortrag beim Symposium „Wissenschaft und Wahrheit“ der Hochschulkreise der bayerischen Universitäten in der Kath. Akademie in Bayern, München, am 18. Juni 1982.

aber umgekehrt. Umgangssprachlich wissen wir ziemlich gut, was der Ausdruck „wahr“ bedeutet. Wahr ist das, was ich weiß, z. B. mein Geburtsdatum oder irgendeine Tatsache, z. B. „daß es schneit“. Bei solchem Wissen besteht kein Unterschied, zwischen dem, was ich weiß und dem Vollzug des Wissens. Man kümmert sich auch nicht darum, unter welchen Bedingungen jemand weiß, wann er geboren ist oder daß es schneit, und welche Kriterien er für sein Wissen anführen kann. Er weiß es halt. Wissen und Wahrheit sind eins und gegensatzlos. Erst wenn jemand etwas ausdrücklich behauptet (und nicht nur schlichthin äußert) oder wenn jemand sich irrt, zu fälschen versucht oder lügt, bricht eine Differenz auf. Dann wird die Angabe des richtigen Datums belegt oder dem Irrtum oder der Fälschung entgegengesetzt; dann tauchen auch die Fragen nach Kriterien und Beweis auf. Vorher aber generell nicht. In diesem Vorher leben wir. Jeden Tag unzählige Male sprechen wir. „Wie spät ist es?“ „Ich weiß es nicht.“ Die Äußerung „ich weiß es nicht“ enthält natürlich und implizit einen Anspruch auf Wahrheit, den ich ebenso natürlich und implizit gelten lasse. Ich mag bedauern, daß der Befragte nicht weiß, wie spät es ist, weil ich es gerne gewußt hätte. Aber es besteht kein Anlaß, eine Reflexion auf einen Wahrheitsanspruch oder gar auf einen Wahrheitsbegriff anzustellen. Wenn ich der Überzeugung bin, daß der Befragte nicht lügt, dann akzeptiere ich die Antwort „ich weiß es nicht“ selbstverständlich als wahr. Der Ausdruck „wahr“ mag nicht eindeutig sein; er ist aber auch nicht vieldeutig. Sein semantischer Ort liegt noch vor diesem Gegensatz und vor der Frage „Was ist Wahrheit?“.

Betreten wir den Bereich der Wissenschaften, so verhält sich alles ganz anders. Von Gegensatzlosigkeit oder Selbstverständlichkeit kann keine Rede sein. Die Bedeutung von wahr verschwimmt. Sofern eine Wissenschaft den Ausdruck wahr überhaupt verwendet, verwendet sie ihn anders als andere Wissenschaften.

„Wahr“ bedeutet in theoretischen Wissenschaften etwas anderes als in praktischen Wissenschaften, in systematischen etwas anderes als in historischen Wissenschaften. Die Bedeutung von „wahr“ kann aber auch je nach dem Unterschied der Materialobjekte der Wissenschaften verschieden sein, etwa bei den Wirtschaftswissenschaften gegenüber der Rechtswissenschaft, bei der Chemie gegenüber den Ingenieurwissenschaften. Schließlich spielt der Unterschied der Methoden eine Rolle, so daß auch innerhalb einer und derselben Disziplin der Ausdruck Wahrheit begrifflich vieldeutig sein kann. Ein empirisch arbeitender Soziologe wird den Ausdruck Wahrheit, sofern er ihn überhaupt gebraucht, anders bestimmen als ein historisch oder systemtheoretisch arbeitender Soziologe. Die Vieldeutigkeit des Begriffs schreckt, und man neigt dazu, auf die Verwendung des Ausdrucks „wahr“ zu verzichten. Die für die Umgangssprache zunächst übliche Selbstverständlichkeit besteht auf alle Fälle nicht. Ganz im Gegenteil: es besteht eher eine Allergie gegen den Gebrauch des Wortes.

Die Allergie der Wissenschaften gegen den Ausdruck „Wahrheit“ ist nicht unbegründet. Sie hat ihren Ursprung in einem widersprüchlichen Verhältnis zur Wahrheit. Einerseits hat die Wissenschaft von Anfang an sich dadurch selbst bestimmt, daß sie – mit Plato zu reden – nicht DOXA sei, d. h. nicht nur Ansichten äußere, die ebensogut wahr wie falsch sein können, sondern daß sie EPISTEME sei,

d. h. über Wissen verfüge. Das ist heute nicht anders, und es ist allgemeine Meinung: für jede Frage gibt es Experten, die es wissen müssen, und wir ziehen sie bei und berufen uns auf sie. Seien es die Energiefrage, die Möglichkeiten der Gentechnologie, die Stimmigkeit der Steuererklärung oder die richtige Beurteilung einer Krisensituation, man sucht Experten und bestellt Gutachten. Und der wissenschaftliche Experte wundert sich auch nicht, daß er gefragt wird; denn er hat nicht nur Ansichten, sondern Wissen. Das aber heißt: ein Anspruch auf Wahrheit – selbstverständlich geschichtlich relativ, gemäß dem Stand der Forschung – besteht allemal.

Andererseits aber ist dieser selbstverständlich geltend gemachte Anspruch selber nicht wissenschaftlich ausweisbar. Die Wissenschaft kann zwar den Anspruch auf Geltung ihrer Sätze erheben. Aber die Frage, was nun diese Geltung bedeute, welche Reichweite sie habe und wie sie sich legitimiere, entzieht sich den Wissenschaften. Man mag sich vorstellen, daß die Wissenschaften einmal fast alle Fragen beantworten können, jedoch gewiß nicht die Frage, was Wahrheit sei. Der selbstverständliche und oft unbedingte Anspruch auf der einen Seite und die ewige Unklarheit und Vieldeutigkeit auf der anderen Seite können schon eine Allergie gegen den Ausdruck Wahrheit erzeugen.

Von diesem Widerspruch und dem durch ihn erzeugten Ärgernis wäre man befreit, wenn es gelänge, den Wahrheitsbegriff an die Leine zu legen, ihn gewissermaßen wissenschaftlich zu domestizieren. So machte die Wissenschaftstheorie es sich zur Aufgabe, die Bedeutung des Ausdrucks Wahrheit klar und eindeutig zu bestimmen. Dieses Unternehmen stößt nun auf eine generelle Schwierigkeit. Sie liegt darin, daß jener formale Bestandteil jedweden Wahrheitsbegriffs, der durch Wörter wie Übereinstimmung, Korrespondenz, Konvenienz, Äquivalenz, Kohärenz u. a. bezeichnet wird, unklar ist. In der klassischen Definition wird die Äquivalenz als die Übereinstimmung von intellectus (Begriff) und res (Sache) bestimmt. Hier ist also gefordert, daß die durch einen geistigen Akt hervorgebrachte Vorstellung von bestimmter Qualität übereinstimmt mit solchem, was gerade nicht durch einen geistigen Akt hervorgebracht und ontologisch ganz anders bestimmt wird als die Vorstellung, nämlich als Realexistenz. Unvergleichbares soll übereinstimmen. Was hier *adaequatio* bedeutet, ist unklar – ebenso unklar, wie wenn ich etwa die Schönheit als Übereinstimmung des Gefühls und der blühenden Wiese oder die Sättigung als die Übereinstimmung einer leiblichen Empfindung mit dem Brot bestimmen würde. Wie kann Heterogenes übereinstimmen? Wie kann Unvergleichbares verglichen werden und als einander entsprechend behauptet werden? – Die Strategie der logischen Bemühungen mußte darauf abzielen, dieses Dilemma zu beheben. Wissenschaftstheoretisch war der Wahrheitsbegriff nur zu retten, wenn Vergleichbares und nicht Unvergleichbares verglichen wird, wenn die Äquivalenz (Gleichwertigkeit) nicht von Heterogenen gefordert wird, sondern von etwas, was homogen, d. h. gleicher Gattung ist.

Dieses Problem zu lösen, ist nun in gewisser Weise gelungen – und hier muß der Name von Alfred Tarski genannt werden, einem polnischen Logiker, der in jungen Jahren in seiner Dissertation von 1933 – zur allgemeinen Erleichterung der Logiker und Wissenschaftstheoretiker – quasi das Ei des Kolumbus gefunden hat. Aber wie

es mit dem Ei des Kolumbus eben geht: das Ei kommt zwar zum Stehen, aber es geht dabei kaputt, wenigstens partiell. Um eine Definition des Wahrheitsbegriffs aufzustellen, die – wie Tarski sagte – „sachlich angemessen und formal richtig ist“, mußte er einige gravierende Reduktionen des Wahrheitsbegriffs vornehmen. Er mußte ihn zunächst auf eine bestimmte Sprache beziehen, d. i. eine Sprache, in der Aussagen über bestimmte (nicht über alle) Objekte gemacht werden. Es ist z. B. etwas anderes, ob in einer formalisierten Sprache über chemische Reaktionen oder in einer nicht formalisierten Fachsprache über kommunikative Reaktionen gesprochen wird. Außer der Einschränkung auf eine bestimmte Sprache reduzierte Tarski die Äquivalenz (oder Übereinstimmung, *adaequatio*, Korrespondenz, Konvenienz etc.) auf die Äquivalenz zwischen zwei sprachlichen Ausdrücken: einem Ausdruck der Objektsprache und einem Ausdruck einer Metasprache, d. i. einer Sprache, in der über objektsprachliche Ausdrücke gesprochen wird. Sein berühmtes gewordenes Beispiel für die Bestimmung des Begriffs der Wahrheit lautet: „Der Satz ‚es schneit‘ ist wahr dann und nur dann, wenn es schneit.“ Der Ausdruck es schneit kommt in diesem Zitat zweimal vor: zuerst metasprachlich, dann objektsprachlich. Die beiden Ausdrücke müssen äquivalent sein. Oder: durch die Äquivalenz der beiden sprachlichen Ausdrücke wird die Bedeutung von „Wahrheit“ bestimmt. Diese Bestimmung ist unter dem Namen der Tarski'schen „Wahrheitskonvention“ in die wissenschaftstheoretische Fachsprache eingegangen.

Die Anwendung dieses zunächst als exakt und korrekt anerkannten Verfahrens, den Wahrheitsbegriff zu bestimmen, hat zwei weitere Reduktionen zur Voraussetzung. Erstens: Die Ausdrücke oder Symbole der Objektsprache müssen eindeutig und vollständig festgelegt sein; d. h. die Anwendung setzt eine formalisierte Sprache voraus. Zweitens: In der Objektsprache darf der Ausdruck „wahr“ nicht vorkommen. Diese zwei Bedingungen erfüllt die Umgangssprache nicht. Kein Ausdruck der Umgangssprache ist eindeutig, nicht einmal Eigennamen, und selbstverständlich wird der Ausdruck „wahr“ verwendet. („Das ist nicht wahr.“ „Das kann doch nicht wahr sein.“) Die Tarskische Wahrheitskonvention kann also nicht für die Umgangssprache gelten. Sie kann jedoch auch für all diejenigen Wissenschaften keine Geltung haben, deren Fachsprachen nicht formalisierte Sprachen sind.

Die logische Diskussion der semantischen Konzeption der Wahrheit (bis zu Stegmüller, Popper und Davidson u. a.) und die dabei auftretenden mannigfachen sogenannten Wahrheitstheorien können wir hier nicht verfolgen. Ich verweise auf die kritische Analyse von Winfried Franzen im vorigen Heft dieser Zeitschrift.¹

Das für unsere Diskussion relevante Fazit sehe ich vor allem in Folgendem: Da

¹ W. Franzen, Ist die semantische Wahrheitstheorie eine Wahrheitstheorie?, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982) 291–308. – Vgl. W. Franzen, Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien (Freiburg/München 1982). – Ferner: L. B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie (Darmstadt 1978). L. B. Puntel, Art. ‚Wahrheit‘, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, hg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild, 3 Bde. (München 1973–1974). 1649–1668.

wir den Kreis der Wissenschaften nicht auf die Wissenschaften reduzieren können, die eine formalisierte Fachsprache verwenden, werden wir nicht einen eindeutigen Begriff von „wahr“ zugrunde legen können, sondern müssen mit Vieldeutigkeit rechnen. Wir werden darum auf eine Definition des Wahrheitsbegriffs verzichten müssen.² Diese Folgerung sollte nicht als resignierende Feststellung, sondern als philosophische Herausforderung, auch als eine Maxime für unser Verfahren verstanden werden. Das heißt: Es wäre nicht nur nutzlos, sondern auch ohne Sinn, unserer Diskussion über Wissenschaft und Wahrheit eine allgemeingültige Definition zugrunde legen zu wollen oder diese gar in der Diskussion zu suchen.

Das bedeutet allerdings nicht, daß wir auch darauf verzichten sollten, soweit es möglich ist, Klarheit über die Bedeutung bzw. die Bedeutungen von Wahrheit zu gewinnen, vor allem Klarheit über die komplexe Struktur des Wahrheitsbegriffs. Die Einsicht in die Struktur der Bedeutungen von Wahrheit bietet dann auch eine Möglichkeit, die Nicht-Definierbarkeit zu begreifen und mit ihr umzugehen. Nicht-Definierbarkeit ist übrigens nicht unbedingt ein Manko: diese Eigentümlichkeit teilt der Wahrheitsbegriff mit anderen grundlegenden Begriffen der Philosophie. Aristoteles handelt davon und zeigt, daß und warum z. B. der Begriff des Seins, der Begriff des Einen, der Begriff *ENERGEIA* u. a. nicht definierbar sind. Doch darum fallen sie nicht aus der Philosophie heraus, sondern fordern eine logische Reflexion als transzendente Begriffe, d. h. als Begriffe, die als notwendige Voraussetzungen anderer Begriffe gedacht werden müssen, selber aber nicht auf Voraussetzungen zurückführbar sind.

Die Struktur des Wahrheitsbegriffs

Die Pointe der Tarskischen Wahrheitsbestimmung liegt darin, daß er die Wahrheit durch eine Äquivalenz von Gleichartigen bestimmt, deren Gleichartigkeit darin besteht, daß es sich in beiden Fällen um einen sprachlichen Ausdruck handelt. Daß der Wahrheitsbegriff eine Äquivalenz von Gleichartigem fordert, war und ist nun keineswegs neu, wenngleich die logisch semantische Formulierung durchaus neu war. Die philosophische Reflexion hat seit ihren Anfängen die durch den Ausdruck Wahrheit bezeichnete Übereinstimmung als die Übereinstimmung von Gleichartigen gedacht und das Element der Gleichartigkeit generell durch das Wort *LOGOS* bezeichnet, das als Ausdruck der griechischen Sprache zugleich Proportion, Begriff, Norm, Wort und Rede bedeuten kann.

Platon begründet die Wahrheit menschlicher Erkenntnis darin, daß eine Übereinstimmung besteht zwischen der Vorstellung in der Seele und der Idee, welche die Seele von ihrer Vereinigung mit einem Leib geschaut hat und an die sie sich beim Anblick der Dinge wiedererinnert (*ανάμνησις*, Phaidros 249 b–c). Der Anblick der Sache, das Eidos – wobei der Ausdruck *εἶδος* zugleich den Anblick, den die Sache bietet, wie den Anblick, den die Seele hat, bedeutet – der Anblick der Sache

² Vgl. W. Franzen, Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘, 15–17.

weckt die Erinnerung an das ewige Eidos, an die Idee. Ein Bild wird auf das Urbild bezogen, und dieser Bezug als Konvenienz von Erkenntnisbild und Urbild ist das Wesen der Wahrheit. – Die Idee wird von Platon aber zugleich als das Prinzip gedacht, welches der Sache ihre Bestimmtheit und Form verleiht – im Sonnen-gleichnis heißt es, daß die Sonne die Dinge nicht nur erhellt und sichtbar macht, sondern auch wachsen und sein läßt (Rep. 508/509). Darum besteht nicht nur im Hinblick auf die Seele, sondern auch im Hinblick auf die Dinge ein Bezug und eine Konvenienz von Abbild und Urbild. So sind die Dinge dank ihrer Bestimmtheit durch ein Eidos als Dinge intelligibel.

Wenn nun die Wahrheit als die Äquivalenz zweier Bilder bestimmt wird, nämlich des Urbildes und des Abbildes, dann hat diese Bestimmung zwei Bedeutungsdimensionen. Wird die Sache als Abbild verstanden, dann ist Wahrheit eine ontologische Qualität der Sache selbst, insofern sie als Abbild dem Urbild äquivalent ist. Wahrheit als ontologische Qualität begründet die Intelligibilität des Seienden (Dinge, Sache, Tatsache). Wird die durch Erinnerung ermöglichte Vorstellung der Seele als Abbild verstanden, dann bedeutet Wahrheit eine gnoseologische Qualität der Vorstellung, sofern sie als Abbild mit dem Urbild übereinstimmt. Wahrheit in diesem Sinne begründet die wahre Ansicht (*δόξα ἀληθής*) und das Wissen (*ἐπιστήμη*). Nimmt man nun beide Bestimmungen zusammen, so wird begreiflich, warum der Mensch dank seines Intellekts die an sich intelligible Sache erkennen kann und also Wahrheit möglich ist.

Wahrheit kann demnach nicht schlechthin als Übereinstimmung von Intellekt und Sache beschrieben werden, sondern – und damit zeigt sich die für die Erfassung des Wahrheitsproblems entscheidende Doppelstruktur – sie zeigt sich als die Übereinstimmung der Äquivalenz des Urbildes mit dem *Abbild qua Sache* mit der Äquivalenz des Urbildes mit dem *Abbild qua Erkenntnis*; – eine Bilder-Äquivalenz in der zweiten Potenz.

Die in dieser dem platonischen Ansatz folgenden Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs hervorgetretene Doppelstruktur enthält eine ontologisch-transzendente Bedeutung des Wahrheitsbegriffs und eine gnoseologische Bedeutung des Wahrheitsbegriffs.³

Der ontologisch-transzendente Wahrheitsbegriff besagt, daß jedwedes, was wir als eine Sache oder Tatsache identifizieren und sagen, daß es ist, sich als ein bestimmbarer Gehalt zeigt. Umgekehrt: nur das, was sich als Gehalt bestimmbar erweist, „ist“. *Ens et verum convertuntur.*

Diese Einheit von *esse* und *quod est* begründet auch unser Ist-Sagen. Nur dann sagen wir, daß eine Sache (*res*) sei, wenn wir sie bestimmen können, z. B. als Tisch, wobei diese Bestimmung nicht absolut, sondern unter Bezug auf einen Begriff „Tisch“ vorgenommen wird. Das schlechthin Nicht-Bestimmbare ist nicht. Nur vom Bestimmbaren sagen wir, daß es sei. Das gilt auch in dem Fall, in dem die Bestimmung (des prinzipiell als bestimmbar Gesetzten) mißlingt oder nicht gültig genannt werden kann, wie z. B. bei einem unbekanntem Flugobjekt. Zwar hat die

³ Vgl. vom Verf. Artikel ‚Wahrheit‘, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, hg. von H. Fries, 2 Bde. (München 1962–1963) Bd. 2, 786–794.

Bezeichnung UFO auch schon eine semantische Valenz, aber der Ausdruck bezieht sich auf einen noch unbekanntem Begriff. Es ist nicht von ungefähr, daß im Fall solcher Nichtbestimmbarkeit sogleich auch die Existenz der Sache bestritten wird; zumindesten erhebt sich die Streitfrage, ob es sich überhaupt um etwas gehandelt habe, wovon man sagen könne, es sei. Nur was sich aufgrund einer Übereinstimmung mit einem Begriff als bestimmbar zeigt, verdient das Prädikat „sein“. So sagt Augustinus in den Soliloquien (II. 5): *verum mihi videtur esse id quod est*, und Thomas spricht vom *ens intelligibile* (Cg. II. 98) und sagt: „Was sein kann, kann erkannt werden“ (*quidquid enim esse potest, intelligi potest*).

Aufgrund dieser im Wortsinn ontologischen Bedeutung von „wahr“ wird auch eine gnoseologische Bedeutung explizierbar. Sie besteht darin, daß der Begriff, den der Erkennende von der Sache bildet, mit dem Begriff übereinstimmt, welcher die Sache in ihrem Sein bestimmt.

Das christliche Denken des Mittelalters begründet die ontologische wie die gnoseologische Wahrheit dadurch, daß das Seiende ab ovo ein *intellectum* ist und zwar durch den göttlichen *intellectus*. Die Dinge sind, weil sie von Gott erkannt sind, und darum sind sie prinzipiell intelligibel. Die Frage, ob Dinge erkennbar seien, erledigte sich dadurch, daß die Dinge nur deswegen sind, weil sie immer schon erkannt sind – eine Denkfigur, die in der Neuzeit in säkularisierter Gestalt Geschichte gemacht hat.

Die klassisch gewordene Darstellung dieser Doppelstruktur der Wahrheit findet sich bei Thomas von Aquin in der Quaestio I, Artikel I der *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Sie ist überschrieben: *Et primo quaeritur quid sit veritas*. „Zunächst wird gefragt, was Wahrheit sei.“ Die ebenso subtile wie profunde Analyse des Wahrheitsbegriffs, die Thomas von diesem Artikel vorlegt, kann hier nicht dargestellt werden.⁴ Ich beschränke mich auf das Resümee, das Thomas am Ende des *corpus articuli* in Gestalt einer wohlstrukturierten Definitionensammlung gibt. Sie enthält drei verschiedene Bestimmungen dessen, was „Wahrheit“ oder „wahr“ bedeuten. Thomas bietet also *nicht eine* Definition der Wahrheit, sondern drei, und er zitiert – man hat den Eindruck, um kein Mißverständnis über die relative Bedeutung dieser „Definitionen“ aufkommen zu lassen – für jede der drei Bedeutungen noch einmal drei verschiedene Formulierungen – also insgesamt neun sogenannte „Definitionen“, die übrigens keineswegs den formallogischen Ansprüchen an eine Definition genügen.

Die drei Bedeutungsdimensionen von *verum*, die Thomas durch die zitierten Definitionen beschreibt, können dadurch charakterisiert werden, daß man sagt, das *verum* werde fundamentaliter bestimmt, sodann formaliter und schließlich finaliter.

1) Die Wahrheit *fundamentaliter* bestimmt: Die fundamentale Bestimmung des Begriffs der Wahrheit (*id quod praecedit rationem veritatis*) wurde schon unter dem Titel der ontologisch-transzendentalen Wahrheit vorgestellt. Sie betrifft das Wahrsein des Seienden. Dieses drückt die oben zitierte Definition des Augustinus

⁴ Vgl. M. Müller, *Sein und Geist. Systemat. Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (1981) 54–70.

aus: *verum est id quod est*. Wahr ist das, was ist. Thomas zitiert hierzu auch die sogenannte *definitio magistralis*: *verum est indivisio esse et eius quod est*. Wahr bedeutet die Ungeteiltheit des Seins und dessen, was ist.

2) Die Wahrheit *formaliter* bestimmt: Ihrer Form nach bestimmt Thomas die Wahrheit als *adaequatio* (Übereinstimmung) und zitiert aus einer Definitionensammlung des Isaak Israeli (um 900 n. Chr.) die bekannte Formel: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Interessant in diesem Zusammenhang ist der Bezug, den Thomas hier über Anselm von Canterbury zu Aristoteles (Met. 1011 d 26 f.) herstellt: „Wahr ist zu sagen, daß das Seiende sei und daß das Nichtseiende nicht sei“ ($\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \dots\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$). Diese Formulierung enthält rudimentär die von Tarski explizit gemachte semantische Unterscheidung von Objektsprache und Metasprache. Denn wenn wir sagen, daß das, was ist, ist, so ist dies eine metasprachliche Äußerung über ein „es ist“. Aristoteles macht den semantischen Charakter seiner Formulierung ausdrücklich: Wahr ist zu sagen . . . ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). Und eben dadurch will Thomas seinen Adaequationsbegriff interpretiert sehen. Der Begriff *adaequatio* sei zu verstehen, „gemäß dem, was der Philosoph im IV. Buch der Metaphysik sagt, nämlich, daß wir das Wahre definierend sagen, daß das Sein ist und das Nichtsein nicht ist“. (*Adaequatio . . . , secundum quod Philosophus in IV. Metaphysic. dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est.*)

3) Die Wahrheit *finaliter* bestimmt. Thomas führt noch eine dritte Bedeutungsdimension für Wahrheit an, die wir bisher noch nicht erwähnt haben, die aber für die Struktur des Wahrheitsbegriffs nicht weniger bedeutsam ist, als die beiden ersten Bedeutungsdimensionen. Was „wahr“ bedeutet, kann nämlich nicht nur seinem ontologischen Fundament und seiner formalen Struktur nach bestimmt werden, sondern auch, wie Thomas sagt, unter dem Gesichtspunkt des *effectus consequens*, also dessen, was aus der Übereinstimmung folgt. Was bedeutet denn Wahrheit, sofern sie als Wirkung eines Wahrheitsgeschehens bestimmt wird? Was ist die Folge davon, daß eine an ihr selbst intelligible Sache durch das ihr eigentümliche Eidos bestimmt wird? Sie zeigt sich *als das*, was sie ist. Sie wird manifest. Es ist wie bei der Mitteilung eines lange geheim gebliebenen Namens; der Namensträger war zwar bekannt, aber zugleich unbekannt, da man seinen Namen nicht wußte. Nun wird der Name genannt. Es ist wie bei der Enthüllung eines Denkmals; das Denkmal steht schon da, aber erst durch die Enthüllung zeigt es sich als das, was es ist. Oder: es ist wie bei der Erklärung der Menschenrechte, die ja nicht durch die Erklärung entstanden sind – entstanden sind sie mit der sittlichen Natur der Person –, die aber durch die Erklärung erst in Wahrheit „die Menschenrechte“ geworden sind. So bestimmt Thomas die Wahrheit als Manifestation des Seins. „Das Wahre ist das Zeigende und die Erklärung (Deklaration) des Seins.“ *Verum est manifestativum et declarativum esse* (Hilarius). Thomas zitiert auch in diesem Zusammenhang eine Definition von Augustinus: *Veritas est qua ostenditur id quod est* (de vera relig. c. XXXVI). Wahrheit ist das, wodurch das, was ist, offenbar wird. Die Sache ist also nicht nur schlichthin, was sie ihrem transzendentalen Wahrsein nach ist. Es besteht auch nicht nur formal eine Äquivalenz zwischen dem Begriff, der sie als Sache bestimmt (*species*), und dem Begriff, durch den sie

erkannt wird (*intellectus*). Diese doppelte Übereinstimmung erzeugt vielmehr einen neuen Status der *res* als *res intellecta*. Das implizite Sichzeigen der Sache in ihrem transzendentalen Wahrsein wird zu einem ausdrücklichen und offenbaren Sichzeigen der Sache im Zeichen. Die Offenbarkeit des Seins ist Sinn und Ziel des Wahrheitsgeschehens. Erst diese finale Bedeutungsdimension erfüllt den Begriff des Wahren.

Martin Heidegger hat den Begriff der Wahrheit vornehmlich unter diesem Gesichtspunkt der Offenbarkeit des Seins dargestellt und dabei eine Bedeutungsdimension des griechischen Wortes *ἀλήθεια* durch die Übersetzung mit „Unverborgenheit“ hervorgehoben. In diesen Zusammenhang gehört auch Heideggers Ausdruck „Lichtung des Seins“.

Zwischenbilanz

Aus der Analyse der Struktur des Wahrheitsbegriffs lassen sich einige Folgerungen für unser Thema gewinnen.

1) Die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung von Begriff und Sache kann nicht isoliert und schlechthin akzeptiert werden. Sie wird der Wahrheitsproblematik weder in der Umgangssprache noch in der Fachsprache gerecht. Sie kann aufgrund logischer Vermittlungen *ein* Element in der differenzierten Struktur der Bedeutungen von Wahrheit bilden. Für sich allein ist sie logisch nicht möglich.

2) Das logische Defizit wird durch die Tarskische Wahrheitskonvention beseitigt – jedoch um einen hohen Preis. Die entscheidenden Bedeutungsdimensionen – die transzendente Dimension wie die Sinndimension von Wahrheit – gehen verloren bzw. sie müssen um der Eindeutigkeit des Wahrheitsbegriffs willen aufgegeben werden.

3) Der Begriff der Wahrheit ist kein einfacher Begriff. Er ist voraussetzungsreich und er ist folgenreich. Er ist ein Beziehungsbegriff, genauer, der Begriff einer Relation von Relationen. Verstehen wir – mit Tarski – Wahrheit als die Äquivalenz von zwei sprachlichen Ausdrücken, so ist zunächst jeder einzelne dieser sprachlichen Ausdrücke – der objektsprachliche wie der metasprachliche – ein relationales Gebilde. Diese Gebilde werden wiederum in eine Relation zueinander gebracht. Will man *sagen*, was „wahr“ bedeutet, so hat man es mit einer hochkomplexen Struktur zu tun.

4) Der Grad der Komplexität erhöht sich noch einmal dadurch, daß der Wahrheitsbegriff auch selbstbezüglich ist. Was heißt das? Es heißt, daß er sich in gewisser Hinsicht selbst voraussetzt und daß er in anderer Hinsicht aus sich selber folgt. Der Begriff der Wahrheit setzt sich insofern selbst voraus, als dasjenige, was in einem sprachlichen Ausdruck behauptet wird, als sich zeigend oder als wahr im transzendentalen Sinn vorausgesetzt ist. Das transzendental Wahre ist eine transzendental-logische Voraussetzung des formal Wahren. – Zugleich folgt der Begriff Wahrheit aus sich selbst, insofern die Äquivalenz des sich Zeigenden mit dem Zeichen (Begriff) ein neues Sichzeigen höherer Potenz erzeugt: Wahrheit als Folge des Wahrheitsprozesses.

5) Jedes Sichzeigen ist dialektisch: das, was sich in einer Hinsicht zeigt, zeigt sich in anderer Hinsicht nicht. Dies gilt von der Wahrheit in transzendentaler Bedeutung, wie in ihrer Bedeutung als Manifestation und Deklaration. Darum provoziert nicht so sehr das Nichtwissen als das Wissen die Wahrheitssuche und das Wahrheitsgeschehen. Denn auch das Sichzeigen in höherer Potenz – das *manifestativum esse* – ist in anderer Hinsicht ein Sichnichtzeigen. So muß die Wahrheit als ein Prozeß mit Reihenstruktur gedacht werden.

Die Idee der Wahrheit

Dieser Prozeß mit Reihenstruktur ist uns bekannt als der unabschließbare Prozeß der wissenschaftlichen Forschung. Ungeachtet der realen Unabschließbarkeit ist es jedoch möglich, diesen Prozeß als die Reihe *aller denkbaren* Wahrheitsgeschehen, mithin als vollständig zu denken. Die Vorstellung von der Vollständigkeit dieser Reihe setzt den Begriff einer unbedingten Wahrheit voraus. Diesen nur im Denken möglichen Begriff nennen wir Idee der Wahrheit. Die Idee der Wahrheit ist ein möglicher Begriff der Vernunft.

In der klassischen Philosophie wurde diese Idee als Begriff der vollkommenen und ewigen Wahrheit mit dem Begriff des Göttlichen bzw. Gottes verbunden. Der Mensch besitzt keine ewige Wahrheit. In der neueren Philosophie repräsentiert die Idee der Wahrheit nicht eine transzendente Realität, sondern sie ist ein (möglicher und notwendiger) Begriff der Vernunft und hat, wie sich zeigen wird, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Wissenschaft.

Diese Bedeutung liegt allerdings nicht darin, daß die Idee der Wahrheit etwa das reale Ziel menschlicher Erkenntnisbemühungen vorstellen könnte. Die realen Ziele menschlicher Erkenntnisbemühungen ergeben sich aus dem historisch-kulturellen Kontext sowie aus den gnoseologischen und logischen Bedingungen; d. h. für uns aus dem (jeweils fragwürdigen) Stand der Forschung. – Die Idee der Wahrheit repräsentiert jedoch auch nicht das Endziel der menschlichen Erkenntnis. Der Prozeß menschlichen Erkennens kann nicht als linearer Fortschritt hin zum Ziel der vollständigen Wahrheit interpretiert werden – weder im Sinn einer unendlichen Annäherung, noch in dem Sinn, daß dieses vermeintliche Ziel in einer utopischen Zukunft erreicht würde. Gleichwohl hat das menschliche Bemühen um Erkenntnis einen Bezug zur Idee der Wahrheit. Man könnte – das Wort Leopold v. Rankes variierend – sagen: jedes menschliche Wahrheitsgeschehen steht unmittelbar zur Idee der Wahrheit. Im Mittelalter hätte man wohl gesagt, menschliche Wahrheit sei eine *similitudo* (Ähnlichkeit) der vollkommenen Wahrheit.

Der Bezug des menschlichen Erkennens auf die Idee der Wahrheit ist keine erbauliche Zutat zu einem inzwischen profaniserten und autonom gewordenen Kulturgut namens wissenschaftliche Erkenntnis. Der Bezug ist vielmehr logisch gefordert, wenn das wissenschaftliche Arbeiten nicht defizient sein soll. Auch wenn der Bezug der Wissenschaft zur Idee der Wahrheit nicht positiv darstellbar wäre, so ließe er sich doch negativ an den Mängeln demonstrieren, die der Wissenschaft ohne einen Bezug auf Wahrheit anhaften bzw. von denen sie alsbald

befallen würde. 1) Ohne eine Sinnorientierung durch die Idee der Wahrheit wäre das wissenschaftliche Arbeiten letztlich zufällig. Der gedankenlose Forscher würde zum Prototyp. Wissenschaft bliebe ein willkürliches Spiel mit Versuch und Irrtum, das jedoch noch nie als Wissenschaft gegolten hat. – 2) Ohne Bezug auf die Idee der Wahrheit würde die Wissenschaft rein funktional. Sie würde lediglich wegen einiger Nützlichkeit oder um eines gesellschaftlichen oder zivilisatorischen Standards willen betrieben werden können. Dieses alles kann auch sein. Wissenschaft jedoch lediglich als nützliche Dienstleistung oder als prestigeträchtigen Job anzusehen, bliebe ziemlich weit hinter dem kulturellen Anspruch, den die Wissenschaften erheben, zurück. Das wissenschaftliche Arbeiten entbehrte des Sinnes. Einen Sinn gewinnt die wissenschaftliche Forschung, wenn sie aus einem *Entschluß zur Wahrheit* hervorgeht. Dieses schließt nicht aus, daß sie innerhalb dieser Sinnorientierung Zwecke verfolgt. – 3) Nur der zugrunde liegende Bezug auf die Idee der Wahrheit vermag die Freiheit der Forschung zu legitimieren. Wird der Begriff der Wahrheit verabschiedet, so ist es folgerichtig und rational, den Spielraum der Forschung relativ zu den Zwecken, denen sie dient oder dienen soll, zu beschränken. Das will natürlich kein Wissenschaftler. Der immer wieder und zu Recht erhobene Einspruch gegen eine Einschränkung der Freiheit der Forschung ist ein Indiz dafür, daß die Wissenschaft implizit den Begriff der Wahrheit auch dann in Anspruch nimmt, wenn sie ihn scheinbar als obsolet beiseite läßt.

Ist der Bezug der Wissenschaft auf eine Idee der Wahrheit, letztlich auf die Idee der unbedingten Wahrheit, nicht metaphysikverdächtig und hat nicht die Kritik von Kant bis Carnap und Popper die Wissenschaft von diesem Verdacht gereinigt? Das hat sie nun in der Tat. Doch die dem Positivismus und Rationalismus entstammende Kritik hat die Kosten nicht bedacht, die Kant sehr wohl bedacht hatte. Für Kant war Wissenschaft ohne Bezug auf eine Idee *vernünftigerweise* nicht möglich. Alles Bedingte, das sich nicht auf ein Unbedingtes bezieht, mag verständlich sein, doch es ist vernunftlos. Um das zu zeigen, schrieb Kant die Transzendente Dialektik, den dritten und umfangreichsten Teil seiner „Kritik der reinen Vernunft“.

Eine Rationalität und erst recht eine ganze Kultur der Rationalität ohne Sinninstanz ist ein gefährdetes und gefährliches Gebilde – wie ein vorzüglich fahrendes Auto, das niemand steuert. Ohne Bezug auf die Idee der Wahrheit als Sinninstanz steht die „rationale Kultur“ nach innen orientierungslos da. Die Verabschiedung der Sinninstanz hat zur Folge, daß Wissenschaft sich nicht mehr selbst prüfen kann und ihre Ziele orientierungslos sind. Sie ergeben sich quasi zwanghaft aus der Mechanik der rationalen Methoden oder durch soziale Zwänge mittelst einer sogenannten „Finalisierung“. So kann Wissenschaft gefährlich werden. Ohne Sinninstanz ist sie aber auch ein gefährdetes Gebilde; denn damit fehlt ihr genau das, was ihr im Wandel der Zeiten innerhalb der Gesellschaft kulturelle Geltung und Anerkennung sichern konnte. So kommt es zu Angriffen auf die rationale Kultur, die durch den Ausdruck „ausflippen“ psychologisch verharmlost werden; denn sie treffen eine entblößte Stelle der Wissenschaft. Man wird solchen kulturkritischen Phänomenen nicht mit bloßen Aufrufen zur Verteidigung der rationalen Kultur begegnen können.

Rationalität ist nicht rein durch sie selbst legitimiert. Der Bezug auf die Idee der Wahrheit ist integral. Mit dieser These sind die kritischen Tendenzen der Wissenschaftstheorie nicht unverträglich. Eine kritische Einschränkung der wissenschaftlichen Forschung auf Hypothesenbildung und Falsifikation, wie sie z. B. der Kritische Rationalismus vornimmt, ist in gewisser Hinsicht nicht unberechtigt und leistet eine nüchterne Selbstbegrenzung der Geltung wissenschaftlicher Sätze. Nur: zur Legitimation von Wissenschaft reicht diese kritische Rationalität nicht hin. Das gilt auch für andere kritische Wahrheitstheorien wie z. B. die Konsens-Theorie von Habermas und Apel, auf die ich hier nicht eingehen kann.

Der Legitimitätsmangel der nur kritisch reflektierten Wissenschaft macht sich gesellschaftlich-kulturell bemerkbar. Er gilt aber auch personal. Ein junger, intelligenter Mensch, aber auch der erfahrene Forscher sieht in der Wissenschaft eine Lebensaufgabe. Diese aber kann nicht durch den Begriff der Hypothese endgültig beschrieben werden. Hypothesen zu falsifizieren bzw. sich Hypothesen einfallen zu lassen, letztlich zum Zwecke ihrer Falsifikation ist eine Anweisung zur Methode, nicht aber eine Beschreibung der Wissenschaft. So zu verfahren, ist innerhalb eines begrenzten Sektors zweckmäßig, aber es ist nicht durch sich selbst sinnvoll. Dazu bedarf es eines Bezugs auf Wahrheit.

Wissenschaft, die den Begriff der Wahrheit verabschiedet, muß mit einem Wandel der wissenschaftlichen Kultur rechnen. Ohne einen Bezug auf die Idee der Wahrheit werden die Wissenschaften ihre Bedeutung als Kulturfaktor einbüßen. Als nützliche Dienstleistungen würden sie teils beim Innenminister, Abteilung Technologie, teils beim Wirtschaftsminister ressortieren – vom Verteidigungsminister zu schweigen. Im kulturellen Bereich würden sie partiell noch für die Lehrerbildung benötigt, im übrigen aber zur Randerscheinung werden. Auch Orchideen verblühen.

Sollte diese Beschreibung zutreffen, so kann man feststellen: Wir sind auf dem Wege. Vieles mag man staatlichem Eingriff und seinem Instrument, der Bürokratie, zur Last legen. Der Grund für den Verlust der kulturellen Autonomie aber müßte in den Wissenschaften selbst gesucht werden: in ihrem theoretisch empfohlenen und allgemein praktizierten Rückzug auf bare Rationalität.

„Wissenschaft und Wahrheit“ – das „und“ ist kein Verlegenheitswort. Wissenschaft ohne Wahrheit hat keinen Sinn. Das „und“ hat substantielle und vitale Bedeutung.

Kritische Rationalität oder menschliche Praxis?

Überlegungen zur „politischen Theorie“ Poppers

Von Herbert SCHEIT (München)

Daß Politik und Rationalität sehr oft nicht viel miteinander zu tun haben, ist ein Gemeinplatz. Daß allerdings Politik heute dringender denn je der Rationalität bedürfte – schließlich ist zum ersten Mal in der Geschichte das Geschick der gesamten Menschheit in die Hände der Politiker gelegt –, ist eine Einsicht, die sich bei fast allen durchgesetzt hat (bis auf die Politiker selbst, könnte man ironisch oder resigniert hinzufügen). So ist es kein Wunder, wenn eine Philosophie gefragt ist, die „Rationalität“, zumal eine „kritische Rationalität“ zu ihrem Grundprinzip erklärt. Mit ein Grund, warum die praktisch-politische Philosophie des Kritischen Rationalismus Mitte der siebziger Jahre aus ihrem Mauerblümchendasein geweckt wurde (und gar in einem Wahlkampf eine Rolle gespielt hat), ist nicht zuletzt der Anspruch, Erkenntnistheorie, Wissenschaftsphilosophie und politische Philosophie zu einer Einheit verschmolzen zu haben.¹ Parteiprogrammatiker, die erkannt haben, wie vorteilhaft es im Kampf um Wählerstimmen sein könnte, mit dem Etikett „rational“ hausieren zu gehen, greifen da natürlich begierig zu; aber dieses (nicht unumstrittene)² Manöver, dem allzu offensichtlich irrationalen Geschäft der Politik das Mäntelchen der Vernünftigkeit und intellektuellen Redlichkeit umzuhängen, wird nur zu schnell als Masche durchschaut, sobald man entdeckt, daß alle deutschen Parteien in ausnahmsweise friedlicher Eintracht denselben Popper als ihren philosophischen Mentor usurpieren.³ Besonders ernst zu nehmen bräuchte man also derartige Versuche nicht,⁴ da es schließlich das gute Recht einer jeden Partei ist, aus einer Philosophie das herauszupicken, was ihr jeweils in den (politischen) Kram paßt. Hellhörig wird man jedoch, wenn dem Kritischen Rationalismus nicht nur die Fähigkeit abgesprochen wird, zur Hausphilosophie einer bestimmten Partei zu werden, sondern der Angriff gegen diese proklamierte Einheit von Wissenschaftstheorie und politischer Philosophie radikaler vorgetragen wird: kritische Rationalität, so wie sie der Kritische Rationalismus verstehe, könne mitnichten eine rationale Politik garantieren, weil sie nicht einmal in der Lage sei, *Prinzipien für das menschliche Handeln überhaupt* bereitzustellen, von

¹ „Das Charakteristische ist gerade die Verbindung meiner Erkenntnistheorie und meiner Wissenschaftsphilosophie mit meiner politischen Philosophie“, aus: Gespräch mit Karl Popper, in: Lührs (1978) 17.

² Der Versuch, Popper anstelle von Marx zum theoretischen Fundament der Sozialdemokratie zu machen, stieß natürlich beim „linken“ Flügel auf Widerstand, vgl. Spinner (1978) 46 f.; Schlitzberger, in: Lührs (1976) 377 f.

³ Vgl. Schlitzberger, in: Lührs (1976); Spinner (1978) 3–72.

⁴ Es überrascht nur etwas, daß der so kritische Popper darauf hereingefallen ist (vgl. Lührs [1978] 24); Albert ist in dieser Hinsicht vorsichtiger (vgl. Albert [1977] 30 Anm. 33).

Neu im „Handbuch Philosophie“:

Karl Acham
Philosophie der Sozialwissenschaften

412 Seiten. Gebunden (Efaln) im Einzelbezug 74,- DM,
bei Subskription auf alle 18 Bände von *Handbuch Philosophie* 59,- DM
ISBN 3-495-47476-5 (Im März 1983 als dritter Band des *Handbuchs*)

Das Buch stellt die Grundlagenprobleme der Sozialwissenschaften aus der Sicht der wichtigsten philosophischen Disziplinen dar: Die einschlägigen Fragen der Ontologie, der Erkenntnistheorie, der Werttheorie, der Metaphysik sowie der Forschungspragmatik werden ebenso gründlich erörtert wie die der Wissenschaftstheorie im engeren Sinn, speziell rekonstruktionslogische Probleme. Acham macht den Leser mit den zentralen Fragestellungen und Lösungsvorschlägen der Philosophie der Sozialwissenschaften vertraut. Vorsätzlich bezieht er sich gleichermaßen auf die wegweisenden Arbeiten der älteren empiristischen und hermeneutischen Tradition und auf die Diskussionen der jüngeren Zeit. Das Buch läßt die enge Wechselbeziehung zwischen philosophischer Analyse und sozialwissenschaftlicher Forschung erkennen. Deshalb ist auch die ausführliche Bibliographie so angelegt, daß eine weiterführende Beschäftigung mit den vielen dargestellten Positionen im Licht der sozialwissenschaftlichen Theorien möglich ist. – Bibliographie, Personenregister, Sachregister.

Verlag Karl Alber, Freiburg/München

Das Philosophische Jahrbuch wird herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Professor Dr. Hermann Krings (geschäftsführend), Institut für Philosophie der Universität München, 8000 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1, Professor Dr. Ludger Oeing-Hanhoff, Kath.-theol. Seminar, Abt. Philosophie der Universität Tübingen, 7400 Tübingen, Hölderlinstraße 29, Professor Dr. Heinrich Rombach, Institut für Philosophie I der Universität Würzburg, 8700 Würzburg, Residenz, Ehrenhof, Professor Dr. Alois Halder und Professor Dr. Arno Baruzzi, beide Schriftleitung: Universität Augsburg, 8900 Augsburg, Alter Postweg 120. – Übersendung von Manuskripten und Besprechungsexemplaren bitte nur an die Anschrift der Schriftleitung.

Der Jahrgang des Philosophischen Jahrbuchs erscheint in 2 Halbbänden zum 1. April und 1. Oktober jeden Jahres. Der Umfang des ganzen Jahrgangs beträgt 448 Seiten. Vertriebsanfragen ausschließlich an Verlag Karl Alber, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4.

Die im „Philosophischen Jahrbuch“ veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- oder Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1983

ISSN 0031-8183

Otto Friedrich Bollnow: 80. Geburtstag am 14. März 1983

Otto Friedrich Bollnow im Gespräch

Mit vollständiger Bollnow-Bibliographie
Herausgegeben von Hans-Peter Göbbeler und Hans-Ulrich Lessing
Vorwort von Frithjof Rodi

140 Seiten. Kart. 28,- DM. *Reihe: Alber-Broschur Philosophie*
ISBN 3-495-47522-2 (März 1983)

Die Gesprächsthemen u. a.: Die Göttinger Dilthey-Schule: Misch und Nohl – Dilthey – Heidegger – Lebensphilosophie: das Problem von Leben und Begriff – Das Problem einer Überwindung des Existentialismus: Vertrauen und Hoffnung – Zur philosophischen Tugendlehre – Zum Problem einer geisteswissenschaftlichen Pädagogik – Zur Deutung von Lebensphänomenen: Zeit, Raum und Sprache – Zur Hermeneutischen Logik: Misch, Lipps und König – Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. – *Bibliographie Otto Friedrich Bollnow 1925–1982.* – Personenregister, Sachregister

Otto Friedrich Bollnow Studien zur Hermeneutik. Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften

344 Seiten. Kart. 68,- DM. *Reihe: Alber-Broschur Philosophie*
ISBN 3-495-47482-X (Frühjahr 1982)

Inhalt: I. Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften: A. Objektivität und Allgemeingültigkeit; B. Die Gliederung des Verstehens – II. Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat? – III. Das kritische Verstehen – IV. Grenzen des Verstehens – V. Die Methode der Geisteswissenschaften – VI. Zur Logik der Sozialwissenschaften – VII. Über einen Satz Diltheys – VIII. Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption – IX. Vom Unvollendeten, Nicht-zu-Vollendenden – X. Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik: A. Die Hermeneutik des Ich-bin; B. Hermeneutik und Strukturalismus; C. Hermeneutik und Psychoanalyse; D. Hermeneutik und Ideologiekritik – XI. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin: A. Methodenprobleme der Religionswissenschaft; B. Die Welt der Symbole. – Personenregister, Sachregister.

Studien zur Hermeneutik. Band II: Zur hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps

Ca. 300 Seiten. Kart. ca. 68,- DM. *Reihe: Alber-Broschur Philosophie*
ISBN 3-495-47513-3 (Juni 1983)

Inhalt: Einleitung: Lebensphilosophie und Logik – I. Georg Misch und der Göttinger Kreis – II. Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Die Logik-Vorlesung von Georg Misch: A. Der Weg vom elementaren Verstehen zum diskursiven Denken (Notwendigkeit einer neuen Grundlegung der Logik, Gliederung der Rede, Ausdruck und Bedeutung im außer- und vorsprachlichen Lebensverkehr, Übergang zur logischen Sphäre, Abgrenzung der logischen Sphäre, Aufbau der gegenständlichen Welt in der Sprache); B. Das Problem der Diskursivität (Allgemeine diskursive Form der Rede, Rein diskursive Feststellung und evozierende Aussage, Kritischer Rückblick) – III. Hans Lipps. Gedenkrede – IV. Die menschliche Natur. Zum letzten Werk von Hans Lipps – V. Die Verbindlichkeit der Sprache – VI. Zum Begriff der hermeneutischen Logik bei Hans Lipps. – Personenregister, Sachregister.

Verlag Karl Alber, Freiburg/München