Josef Seifert

Wahrheit und Person

Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit

De Veritate – Über die Wahrheit: 1

Realistische Phänomenologie: Philosophische Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago/Realist Phenomenology: Philosophical Studies of the International Academy for Philosophy in the Principality of Liechtenstein and at the Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago

Band IV/Volume IV

EDITORS

Professor Juan-Miguel Palacios
With
Professor John F. Crosby and
Professor Czesław Porębski

ASSISTANT EDITORS

Dr. Cheikh Mbacké Gueye
Dr. Matyas Szálay

EDITORIAL BOARD

Professor Rocco Buttiglione, Rome, Italy
Professor Martin Cajthaml, Olomouc, Czech Republic
Professor Carlos Casanova, Santiago de Chile
Professor Juan-José García Norro, Madrid, Spain
Professor Balázs Mezei, Budapest, Hungary
Professor Giovanni Reale, Milan, Italy
Professor Rogelio Rovira, Madrid, Spain
Professor Josef Seifert, Principality of Liechtenstein and Santiago de Chile
Professor Tadeusz Styczeń, Lublin, Poland

Josef Seifert

Wahrheit und Person

Vom Wesen der Seinswahrheit,
Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit
De Veritate – Über die Wahrheit: 1

ontos
verlag

Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

North and South America by
Transaction Books
Rutgers University
Piscataway, NJ 08854-8042
trans@transactionpub.com

United Kingdom, Ireland, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by
Gazelle Books Services Limited
White Cross Mills
Hightown
LANCASTER, LA1 4XS
sales@gazellebooks.co.uk

Livraison pour la France et la Belgique:
Librairie Philosophique J.Vrin
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18
www.vrin.fr

Design by Katharina Seifert

©2009 ontos verlag
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm
www.ontosverlag.com

ISBN 978-3-86838-026-2
ISBN des zweibändigen Gesamtwerks: 978-3-86838-027-9

2009

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper
This hardcover binding meets the International Library standard

Printed in Germany
by buch bücher **dd ag**

S. D. Prinz Nikolaus von und zu Liechtenstein, Botschafter des Fürstentums Liechtenstein in Brüssel und Präsident des Stiftungsrats der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der Pontificia Universidad Católica de Chile, herzlich gewidmet – in Freundschaft und Verbundenheit in dem Streben nach Wahrheit und ihrer Erkenntnis – mit dem Ausdruck tiefer Dankbarkeit für seine 25-jährige Freundschaft und treue Verbundenheit mit der IAP.

Josef Seifert

INHALTSVERZEICHNIS

WAHRHEIT UND PERSON

VOM WESEN DER SEINSWAHRHEIT, ERKENNTNISWAHRHEIT UND URTEILSWAHRHEIT

PROLEGOMENA

DIE FRAGE NACH WESEN UND WERT DER WAHRHEIT ALS EINE PHILOSOPHISCHE GRUNDFRAGE 25

1. Die philosophische Frage nach der Wahrheit als eine Grundfrage der Philosophie……..25

2. Die Objektivität des Wesens der Wahrheit und die Wissenschaftlichkeit philosophischer Erkenntnis der Wahrheit trotz mangelnden Konsenses unter den Vertretern diversester Wahrheitstheorien…….. 29
   - 2.1. Methodologische Schwierigkeiten und einige Mängel bisheriger Untersuchungen über die Wahrheit 32
   - 2.2. Komplexität und Unendlichkeit des Wahrheitsproblems 37
   - 2.3. Wille zur Wahrheit oder Wille zur Unwahrheit? Über die ethischen Bedingungen philosophischer Erkenntnis und die tiefste Wurzel des Dissenses in der Philosophie, selbst nach Realisierung ihrer höchsten wissenschaftlichen Form: Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, Haß der Wahrheit und Wille zur Unwahrheit.....39

3. Schlußbemerkungen über die Rolle der Wahrheit für menschliches Denken, Handeln und Leben und über fünf Grundbedeutungen von Wahrheit und die Aufgabe dieses Buches……...49

KAPITEL 1

DIE WAHRHEIT DES SEINS UND WESENS – „ONTOLOGISCHE WAHRHEIT“

I. SEINSWAHRHEIT „IN DEN DINGEN“ (INTRINSISCHER SINN VON ONTOLOGISCHER WAHRHEIT)..... 61

1. Seinswahrheit als „wahrhaftes Sein des Seienden“ – Vier rein ontologische Bedeutungen des Axioms “ens et verum convertuntur” und eine Lehre vom ‚verum‘ als transcendentale in se…….. 61

1.1. Das Wahre als mit dem Seienden identisch (allgemeinster rein ontologischer Sinn von „ontologischer Wahrheit“). „Die Wahrheit ist (einfach) das, was ist“ – die Unzurückführbarkeit der Seinswahrheit auf die ersten ontologischen Prinzipien, die aber notwendige Korrelate der „rein ontologischen Wahrheit“ im allgemeinsten (transzendentalen) Sinn sind: Kritiken der Kritiken des Begriffs der ontologischen Wahrheit.....61

1.2. Seinswahrheit als ontologische Autonomie aller wirklich und ideal Seienden und aller (auch fiktiver) Sachen und Sachverhalte, die in irgendeinem Sinne dem Bewußtsein gegenüber autonom sind und sogar Nichtseiendes (Negationen, negative Sachverhalte) einschließen – eine erste allgemeinste und transzendentale Grundbedeutung von „ontologischer Wahrheit“ sowie ihre immense Abstufung und die verschiedenen Begriffe ontologischer Wahrheit unter diesem Gesichtspunkt.....70

1.3. Ontologische Wahrheit als Wirklichsein: als actualitas rei und als „Ungetrenntheit des Daseins vom Seienden“ oder von „Sein und Wesen“ – Fünf Seinsmodi als allen Kategorien vorausliegende Verschiedenheiten der Seinsform und weiterer grundlegender Sinn der „rein ontologischen Wahrheit“ des Wirklichseins, sowie Grade dieser ontologischen Wahrheit je nach dem Rang des Realseins 75

1.4. Ontologische Wahrheit als Ursache und Fundament der Urteilswahrheit (dritte spezifische Grundbedeutung ontologischer Wahrheit): Das Seiende und die Sachverhalte sind wahr, weil sie das ontologische Fundament und Korrelat der Urteilswahrheit sind....86

1.5. Ontologische Wahrheit als „Eigentlichkeit“ und als „Wesensentsprechung“ und Harmonie zwischen „einem Ding und seinem Logos“ – Ontologische Wahrheit im vierten spezifischen Sinn als Erfüllung der objektiven Wesensintention eines Dinges und vor allem des wahren Selbst.....94

2. Ein weiterer intrinsischer Sinn von „Ontologischer Wahrheit“: Das Gute als das Wahre – Ontologische Wahrheit als innere axiologische Eigenschaft und Rechtfertigung des Seins…….96

II. ONTOLOGISCHE WAHRHEIT IN RELATIONEN DES SEIENDEN ZU ETWAS ANDERE..... . 103

1. Ontologische Wahrheit als Sinn und Verstehbarkeit: innere, doch zugleich –als „Geistoffenheit“ – relationale Eigenschaft des Seins… 103

1.1. Ontologische Wahrheit im allgemeinen als Intelligibilität des Seins: Zu einer personalistischen und platonischen Dimension der Seinswahrheit.....104

1.2. Die Seinswahrheit als „transzendentale Intelligibilität“ allen Seins: Zur thomasischen Interpretation der „ontologischen Wahrheit“ als einer implizite „personalistischen Metaphysik“.....107

1.3. Ontologische Wahrheit als Intelligibilität nichtnotwendiger sinnvoller Wesen: Rationalität und Intelligibilität in den empirischen Wissenschaften.....115

1.4. Ontologische Wahrheit als die „einleuchtende innere Wahrheit“ des Wesensnotwendigen, Einsichtigen.....117

1.5. Die Grenzen der Einteilung der Seinswahrheit der Erkennbarkeit und ihre Verbindung mit der ontologischen Wahrheit in den vorhergehenden Bedeutungen.....120

1.6. Der Vorteil des Begriffs der ontologischen Wahrheit als Erkennbarkeit und Einsehbarkeit anstatt der Identifizierung von Wahrheit mit dem autonomen Sein und der Wirklichkeit selber 121

1.7. Die Unerschöpflichkeit der ontologischen Wahrheit und die Endlichkeit des menschlichen Geistes.....122

2. Ontologische Wahrheit als Entsprechung zwischen Wesen und Erscheinung des Seienden……124

3. Ontologische Wahrheit als Entsprechung (Adaequatio) zwischen Ding und einem transzendenten Maß……...127
3.1. Wahrheit als ontologische Entsprechung zwischen einem Ding und einem transzendenten Maß.....127
3.2. Seinswahrheit als Entsprechung zwischen einem Seienden und seiner Idee (seinem transzendenten Eidos) – das erste ‚transzendente Maß' 128
3.3. Wahrheit des Seins als Angleichung an die göttlichen Ideen.....134
3.3.1. Die platonischen eide als göttliche Ideen…….136
3.3.2. Augustinus und Thomas platonischer als Platon: individuelle Ideen...138
3.4. Wahrheit des Seins und des Lebens als Verähnlichung mit Gott: ontologische als sittliche Wahrheit 140

III. ONTOLOGISCHE WAHRHEIT „ÜBER DEN DINGEN" ALS INNERE WAHRHEIT DER EIDE UND DER IDEEN SELBST UND ALS INNERE WAHRHEIT DES ABSOLUTEN GÖTTLICHEN SEINS 142

1. Seinswahrheit als innere Wahrheit der ewigen Ideen (Wesenheiten) selbst……. 142

2. Innere Wahrheit als höchste Form innerer Sinnhaftigkeit und Wesensnotwendigkeit……147

3. Innere Wahrheit als Richtmaß der „Annäherung" der Dinge an die Idee – Ontologische Wahrheit der "causa exemplaris" als Quelle der Wahrheit des "exemplatum" als "adaequatio rei ad intellectum" (ad ideam)…….147

4. „Innere Wahrheit" als höchste Intelligibilität und als höchstes Kriterium der Erkenntnis und Beweis des „in sich selber Seins" dessen, was jene höchste innere Wahrheit besitzt…… 148

5. „Innere Wahrheit" als wahre Unendlichkeit des Seins, der Intelligibilität und des Guten sowie der realen Existenz: „Ontologische Wahrheit" im Sinne der reinen Vollkommenheiten in ihrer unendlichen Gestalt – als innere Wahrheit des Absoluten

Göttlichen Seins selber, einer höchsten ontologischen Wahrheit, die allein Gott zukommt und die Er IST……...149

IV. DIE BEDEUTUNG DER ONTOLOGISCHEN WAHRHEIT FÜR DIE ETHIK: DIE HÖCHSTE WAHRHEIT DES SEINS ALS SITTLICHE WAHRHEIT UND ALS "VERITAS VITAE" 153

1. Die intrinsische ontologische Wahrheit, vor allem als Aktualität des Wirklichen verstanden, im Verhältnis zur Moral……153

2. Die Wahrheit des Seins im Sittlichen als höhere Intelligibilität und Transparenz des Seins……...155

3. Die ontologische Wahrheit des sittlich Guten als axiologische – als Wertwahrheit……156

4. Die ontologische Wahrheit als „Entsprechung" im sittlich Guten……157

5. Die höchste Erfüllung der ontologischen Wahrheit jenseits aller „Entsprechung" im absoluten sittlich Guten……158

KAPITEL 2

WAHRHEIT DES ERKENNENS

1. Einleitende Worte über Erkenntniswahrheit als eigenständiges und faszinierendes Ur-Phänomen, dessen Untersuchung und weitere phänomenologische Erhellung insbesondere angesichts seiner Fehlinterpretationen nötig sind……. 159

2. Ontologische Wahrheit und Erkenntnis: das Prinzip der Intelligibilität des Seins als ontologische Grundlage der Erkenntniswahrheit…….... 166

2.1. Die transzendentale ontologische Wahrheit aller Seinsmodi als Bedingung und Quelle der Erkenntniswahrheit und die Gründe für die partielle Unanwendbarkeit des Satzes von der Intelligibilität allen Seins auf manche rein intentionale und menschenerzeugte logische Gebilde.....166

2.2. Die Rolle der ersten ontologischen Prinzipien für die Intelligibilität und Erkennbarkeit allen Seins.....175

3. Exkurs über die verschiedenen Arten von ‘Adaequatio’ (Angemessenheit) im Reich der ontologischen Wahrheit und der Erkenntniswahrheit……178
3.1. Adaequatio als Entsprechungen nicht-personaler und nicht wesenhaft personaler Art und personbezogene Momente in nicht-personalen Formen der Entsprechung 184
3.2. Adaequatio als Entsprechung zwischen etwas nicht (wesenhaft) Personalem und der Person 190
3.3. Personale Adaequatio als Adaequari 191
3.4. Die Entsprechung geistiger, aber nicht selber personaler Gebilde mit der Wirklichkeit als Gegenstand des nächsten Kapitels.....191

4. Die Wahrheit der Erkenntnis als Adäquation sui generis und als mehr denn Adäquation: „Erkenntniswahrheit als selbsttranszendierendes“ – ‚etwas in dem Begreifen, daß es ist oder nicht ist, und was und wie es ist, und weil es ist oder nicht ist, weil es das ist, was es ist, und nichts anderes, und weil es so ist, wie es ist und nicht anders‘……..... 192

5. Was ist der Träger der Erkenntniswahrheit – Sinneswahrnehmung, Wesenserfassung (simplex comprehensio), Sachverhaltserkenntnis, Begriffsbildung, Überzeugung oder Urteilsakt?..... 201
5.1. Sinneswahrnehmung und Erkenntniswahrheit 202
5.2. Begriffsbildung, Definition, Erkenntnis und Urteilsakt als mögliche Träger der Wahrheit 208
5.3. Wahrheit des Urteilsaktes oder des Urteilsinhalts? 211

6. Erkenntnisakte als Träger der Erkenntniswahrheit und die verschiedenen Abstufungen und Gegensätze der Erkenntniswahrheit……...216
6.1. Erkenntniswahrheit als solche und die Wahrheit der Erkenntnisakte im engeren Sinn (evidente und unbezweifelbare Erkenntnis) als der eindeutigste, unendlich abgestufte, Träger der Erkenntniswahrheit 216
6.2. Verschiedene Vollkommenheiten und Gesichtspunkte der Abstufung der Erkenntniswahrheit 221

6.2.1. Nach dem Gegenstand der Erkenntnis…… 221
6.2.1.1. Stufen der Erkenntniswahrheit hinsichtlich der Autonomie des erkannten Seins: Von der Erkenntnis von Erscheinungen zur Erkenntnis des Dings an sich – ein wesentlicher Gesichtspunkt für Erkenntniswahrheit und ihre Abstufung……..221
6.2.1.2. Wahrheit der Erkenntnis nach dem Grad der Verstehbarkeit ihres Gegenstands……...……..225
6.2.1.3. Die Vollkommenheit der Erkenntniswahrheit je nach dem Wert ihres Gegenstandes……...226
6.2.2. Nach den inneren Eigenschaften der Erkenntnis und deren Relation zu ihrem Gegenstand……226
6.2.2.1. Evidenz……...226
6.2.2.2. Klarheit…… 228
6.2.2.3. Vollständigkeit…… 228
6.2.2.4. Die Vollkommenheit der Erkenntniswahrheit nach der Tiefe der Erkenntnis…… 229
6.2.2.5. Vollkommenheit der Erkenntniswahrheit gemäß der Unmittelbarkeit einer Erkenntnis…… 230
6.3. Erkenntniswahrheit kraft der rezeptiven Transzendenz des Erkennens und ihres Zugangs zu den Dingen an sich und ihre Gegensätze: Irrtum, prinzipielle Unerkennbarkeit (wie Kant sie vom Ding an sich behauptete), und tatsächliche partielle Verborgenheit vor dem menschlichen Geist.....231
6.4. Die Anerkennung der Erkenntniswahrheit verlangt eine Beseitigung einiger Verwechslungen und Äquivokationen von ‚Subjekt', ‚subjektiv' und anderer 236
6.5. Erkenntniswahrheit als erkennende Aktualisierung der Wahrheit des Urteils (der ‚logischen Wahrheit').....239
6.6. Erkenntniswahrheit als Erfüllung der ontologischen Wahrheit und als A-letheia. Verborgenheit des Seins als dritter Gegensatz zur Erkenntniswahrheit 239
6.7. Unverzichtbarer Adäquationsbegriff und A-letheia im Kontext der Erkenntniswahrheit 243

7. Einige Resultate der Untersuchungen über Erkenntniswahrheit…….. 244
7.1. Erkenntniswahrheit als Wahrheit in einem einzigartigen Sinn 245

7.2. Die Besonderheit der Erkenntniswahrheit im Licht der ‚rezeptiven Transzendenz' des Erkennens 245

7.3. Differenzierung der Erkenntniswahrheit je nach den Arten und Stufen des Erkennens 246

8. Die absolute Vollkommenheit der Erkenntniswahrheit 247

KAPITEL 3

DIE LOGISCHE WAHRHEIT ODER URTEILSWAHRHEIT – ZUM WESEN DER LOGIK, DER WAHRHEIT SOWIE DER ROLLE UND MODIFIKATION VON WAHRHEITSANSPRÜCHEN IN DEN VERSCHIEDENEN ARTEN VON URTEILEN, SCHLÜSSEN UND BEWEISEN

1. Das Problem der Urteilswahrheit als Gegenstand einer rein philosophischen Logik – Eine mathematisierend-symbolische Logik als außerphilosophische Disziplin, die bedeutende Fortschritte erzielt hat, aber unter zwei Bedingungen als philosophischer Rückschritt wissenschaftlicher Logik zu erachten ist 251

2. Von Wesen und Wahrheit des Urteils 264

2.1. Was ist Träger der Urteilswahrheit? Über den Unterschied zwischen Urteilsakten und dem Urteil als objektiver logischer Entität 265

2.1.1. Individuelle Verschiedenheit der Urteilsakte gegenüber Allgemeinheit und Einheit der objektiven ‚Urteile' 266

2.1.2. Verschiedenheit des immanenten Inhalts des Urteilsaktes vom objektiven logischen Urteil 267

2.1.3. Das Urteil ist eine komplexe, aus Begriffen bestehende Bedeutungseinheit, die über ihre Bedeutung hinaus auch Funktionen erfüllt, der Akt des Urteils nicht 268

2.1.4. Der Urteilsakt (Behauptungsakt) wird von innen her bewußt vollzogen und besitzt viele weitere Prädikate, die dem logischen Urteil notwendig fehlen 270

2.2. Vom Unterschied zwischen Wort und Begriff, Urteil und Satz 272

2.3. Vom Unterschied zwischen Begriffen und Sachen – Urteilen und Sachverhalten 274

3. Sachverhalt und Urteil…….. 276
3.1. Zur Geschichte des Sachverhaltsbegriffs.....276
3.2. Was also ist ein Sachverhalt? Innere Wesensmerkmale von Sachverhalten 281
3.2.1. Eine einfache oder nur eine disjunktive Kurzformel für die formal-ontologische Seinsform des Sachverhalts?.....281
3.2.2. Sachverhalte enthalten Gegenstände und Attribute, bestehen aber nicht aus diesen. Die „Transzendenz“ des Sachverhalts gegenüber dem Ding und dessen Prädikaten……... 283
3.2.3. Sachverhalte bestehen weder aus Begriffen noch aus Worten…….284
3.2.4. Sachverhalte behaupten nichts und können nicht wahr oder falsch sein. Daher unterscheiden sie sich wesenhaft von Urteilen und Sätzen….....285
3.2.5. Der Unterschied zwischen Urteilen und Sachverhalten ergibt sich auch aus deren weiterem Merkmal, unabhängig von Urteilen bestehen und gleichgut Gegenstand anderer Gedanken- und Aktarten sein zu können……... 285
3.2.6. Sachverhalte zerfallen ebenso notwendig in positive und negative wie kategorische Urteile zwangsläufig positive oder negative Qualität haben……. 286
3.2.7. Alle Dinge, deren Attribute, sowie alle Sachverhalte begründen neue Sachverhalte bzw. sind in Sachverhalte niedrigerer oder höherer Ordnung eingebunden: Nichts ist jenseits von Sachverhalten……286
3.2.8. Die notwendige Unendlichkeit der Anzahl von Sachverhalten…….287
3.2.9. Die Daseinsform von Sachverhalten: Sachverhalte bestehen und existieren nicht……..289
3.2.10. Sachverhalte können zeitlich und zeitlos, notwendig und kontingent, real und fiktiv sein und an allen Seinsmodi in bestimmtem Maß teilhaben: eine Kritik an Meinongs und Reinachs These der Zeitlosigkeit aller Sachverhalte (Objektive)…..….....294
3.2.11. Alle Sachverhalte, die das ontische Fundament der Wahrheit von Urteilen sind und diese in gewissem objektivem Sinn ‚wahr machen‘, bestehen ‚an sich‘ im weiteren Sinn und besitzen eine ontische Autonomie gegenüber dem Urteil, unterscheiden sich deshalb von den nicht tatsächlich bestehenden und *rein intentionalen* Sachverhalten, die Gegenstand von irrigen Meinungen und falschen Urteilen sind……...296

3.2.12. Sachverhalte sind keine Relationen……296
3.3. Trägerschaft anderer Prädikate durch Sachverhalte 305
3.3.1. Sachverhalte als Träger von Modalitäten……305
3.3.2. Sachverhalte als Träger anderer Eigenschaften……305
3.4. Äußere logische und ontische Wesensmerkmale und Relationen innerhalb der Sachverhalte.....306
3.4.1. Relation des einander Einschließen……..306
3.4.2. Grund-Folge…… 307
3.4.3. Sachverhalte stehen in der Relation kontradiktorischer Gegensätze zueinander……311
3.4.4. Sachverhalte unterliegen dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten in seinem ontischen Sinn……..311
3.4.5. Sachverhalte als Gegenstand bestimmter und niemals anderer affektiver Antworten und als Träger bestimmter Werte und Unwerte…… 312
3.4.6. Äußere Relationen von Sachverhalten zur Sprache, logischen Gedankengebilden, Denkakten, Willensakten und affektiven Antworten……313
3.4.6.1. Sprachliche Ausdrucksweisen, die auf Sachverhalte hinweisen……. 313
3.4.6.2. Logische Gedankeninhalte, die sich notwendig oder häufig auf Sachverhalte beziehen: Urteile, Fragen, u.a….. 314
3.4.6.3. Beziehung zwischen Sachverhalt, Denkakten, Frageakten und intellektuellen Antworten……. 314
3.4.6.4. Die verschiedene Eigenart jener Sachverhalte, die Akten des Wollens, Handelns und Hoffens entsprechen…….. 320
3.4.6.5. Sachverhalt und Fühlen……... 320
3.4.7. Alle dargelegten Argumente ersetzen nicht das direkte intellektuelle Erschauen des unreduzierbaren Datums der Sachverhalte……... 321

4. Der Sachverhalt als Gegenstand des Urteils und dessen Wahrheit…...321

5. Die sogenannte Modalität des Urteils und die durch verschiedene Urteilsmodalitäten bedingten Abwandlungen des Wahrheitsanspruchs von Urteilen und deren Auswirkungen auf die Logik der Schlüsse…… 328
5.1. Logische gegenüber ontischen Modalitäten: ihre Verschiedenheit und einige grundlegende Beziehungen zwischen ihnen 328

5.2. Welche ontischen Modalitäten (verschiedene Seinsmodalitäten und Seinsweisen) müssen wir unterscheiden? 340

5.3. Logische Modalitäten: ihre Unabhängigkeit von ontischen Modalitäten trotz der ontologischen Fundierung der Logik 344

5.4. Epistemische Modalitäten und epistemische Begründungsmodalitäten 349

5.5. Einige Verwechslungen in der modernen Modallogik 355

5.6. Ethische Modalitäten 358

5.7. Zeitliche Modalitäten 358

5.8. Doxastische Modalitäten....359

5.9. Rein psychische Modalitäten und ihr Verhältnis zu logischen, epistemischen und ontischen Modalitäten 359

5.10. Die Gefahr der Verwechslung der verschiedenen Arten von Modalität und vielfache Wechselbeziehungen zwischen ihnen – Eine eingehende Klärung dieser Unterschiede würde eine rein philosophische Fundierung einer Revolution und Vertiefung der formalen und materialen modalen Logik ermöglichen....360

6. Wahrheitsanspruch und Wahrheit des Urteils entsprechend der ‚Quantität' des Urteils……...364

7. Modifikation des Wahrheitsanspruchs des Urteils entsprechend der Qualität der Urteile……368

8. Die Modifikation des Wahrheitsanspruchs gemäß den ‚Relationen' des Urteils (kategorischen, hypothetischen, konjunkten und disjunktiven Urteilen)……369

9. Logische Relationen zwischen verschiedenen wahren Urteilen, der Unterschied zwischen Schluß und Beweis hinsichtlich ihres Wahrheits- und Begründungsanspruchs…….. 387

9.1. Die im Schluß enthaltenen Urteile und ihre Wahrheitsansprüche.....387

9.2. Der Anspruch auf Gültigkeit (Folgerichtigkeit), der ein weiteres Urteil einschließt, das einen Anspruch auf Wahrheit erhebt 388

9.3. Der Anspruch auf einen Wahrheitszusammenhang zwischen Wahrheit der Prämissen und der Konklusion und seine Verschiedenheit vom Anspruch auf Gültigkeit 389

9.4. Der Anspruch auf einen Begründungszusammenhang.....389

9.5. Der Unterschied zwischen gültigem Schluß, der Erfüllung seines Wahrheits- und Begründungszusammenhangs und Beweis 390

KAPITEL 4

DAS EWIGE UND VOLLKOMMENE SEIN DER URTEILSWAHRHEIT UND DIE PERSON

EINE PLATONISCH-AUGUSTINISCHE UND PERSONALISTISCHE METAPHYSIK DES ONTOLOGISCHEN STATUS DER URTEILSWAHRHEIT

1. Abhängigkeit und zugleich Unabhängigkeit der Existenz der Urteilswahrheit vom personalen Geist – Ein Paradox?.....393

2. Argumente für die vom Menschen unabhängige Existenz der Wahrheit und Antwort auf Einwände…….. 401

2.1. Universale Einheit und Identität der Wahrheit 402

2.2. Zeitlosigkeit der Wahrheit 406

2.3. Ein an Reinach orientierter Einwand. Wahrheit, Sachverhalt und die Wirklichkeit der ‚bloß möglichen' Wahrheit.....409

2.4. Die ‚logische Einheit' der Urteilswahrheit und die Unendlichkeit der Wahrheitsimplikationen jedes wahren Urteils.....415

2.5. Unhaltbarkeit einer bruchstückhaften Existenz der Wahrheit.....420

2.6. Die Wahrheit als „das Ganze" kann nicht vom menschlichen Denken abhängen.....420

2.7. Irrtum ohne Wahrheit unmöglich 423

2.8. Die Unvollkommenheit der menschlichen Fassung und Formulierung wahrer Urteile schließt aus, daß ‚die Wahrheit' nur durch den menschlichen Geist besteht.....424

2.9. In welchen menschlichen Gedanken soll Wahrheit zu bestehen beginnen? Die Unmöglichkeit einer vernünftigen Antwort auf diese Frage erweist die Gegenthese als unhaltbar 427

2.10. ‚Sprachanalytische' Argumente bekräftigen die Erkenntnis, daß der Bestand von Wahrheit nicht von menschlichen Urteilen abhängt 431

3. Direkte Einsicht in die Transzendenz ‚der Wahrheit selbst' gegenüber ihrer ‚Verkörperung' in menschlichen Urteilen und ihrer weiteren Wesenseigenschaften als Ziel aller ‚dialektischen Argumente'..... 434

4. Antwort auf Einwände.....440

4.1. Der erste Einwand: Alles, was wir von zeitlosen und von menschlichen Gedanken unabhängigen Wahrheiten gesagt hätten, gelte auch von zeitlosen Falschheiten – eine Art reductio ad absurdum oder wenigstens Einschränkung der positiven Bedeutung unserer Argumentation für das zeitlose Bestehen der Wahrheit 440

4.2. Widerlegung der Einwände gegen die ‚Wirklichkeit möglicher wahrer Urteile' aus der ‚Unwirklichkeit' bzw. dem ganz anderen ontologischen Status und Bezug zur Wirklichkeit ‚möglicher falscher Urteile' 446

4.3. Ein weiterer Einwand: Wenn die eben vorgetragene Position richtig wäre, so wären vom Menschen gefällte Urteile nicht mehr wahr und Wahrheit würde sich durch ihre radikale Transzendenz und Jenseitigkeit völlig getrennt von menschlichen Urteilen in einem intelligiben Kosmos befinden, was den Menschengeist ganz von der Wahrheit abschneiden würde 450

5. Vom Wert der Wahrheit: ein weiteres axiologisches Argument für den unvergleichlichen ontischen Status der Urteilswahrheit gegenüber jenem der Falschheit.....452

6. Der Einwand, unsere These der trotz ihrer idealen Existenz bestehenden Einbettung der Urteilswahrheit in die wirkliche Welt personaler Akte stelle einen Rückfall in einen überholten

Platonismus, in den Psychologismus oder sogar eine unüberzeugende Mischung beider dar – Guter und schlechter Platonismus sowie sechs verschiedene Bedeutungen von Psychologismus…….455

7. Schluß-Ausblicke……..460

KAPITEL 5

„ICH BIN DIE WAHRHEIT" – IST DIE WAHRHEIT EINE PERSON?

1. Ein Mensch als die Wahrheit ? – Ein grotesker und blasphemischer Anspruch……... 462

2. Kann überhaupt eine Person, selbst eine göttliche, die (Urteils) Wahrheit sein?.....467

3. Michel Henry's rein spekulative, gnostische und pantheistische Interpretation des Satzes „Ich bin die Wahrheit"……..469

3.1. Jeder bloße Mensch sei Sohn Gottes und dürfe daher von sich sagen, er sei die Wahrheit 471

3.2. Es gelte daher nicht von Gott allein, daß er die Wahrheit sei, sondern auch von uns, allerdings nur weil wir letztlich mit Gott und dem einzig Absoluten, mit dem Leben selber, identisch seien....474

3.3. Die Aussage eines Menschen, er sei die Wahrheit, ergäbe also für jeden Menschen Sinn.....475

3.4. Die Aussage des Menschen Jesus „Ich bin die Wahrheit" dürften wir nicht nur in einem religiösen Glauben annehmen, sondern es gäbe eine rein philosophische Einsicht in sie.....475

4. Gott allein kann von sich sagen „Ich bin die Wahrheit" – Eine von jener Henrys völlig verschiedene Interpretation……477

4.1. „Ich Bin die Wahrheit" im Sinne der Erkenntniswahrheit 477

4.1.1. Vollständigkeit……. 478

4.1.2. Erkennen der Unendlichkeit, Unmittelbarkeit, restlose Tiefe, unfehlbare Gewißheit und weitere Vollkommenheiten der Erkenntniswahrheit in ihrer reinen Form……..481

4.1.3. Zusammenfallen von Sein und Erkennen: Ich bin die Wahrheit……. 483
4.2. „Ich Bin die Wahrheit“ im Sinne der ontologischen Wahrheit 486
4.3. „Ich bin die Wahrheit“ als Aussage über die Identität der logischen Wahrheit mit Gott – die Wahrheit als Person und der „Veritas-Beweis“ für Gottes Existenz aus der logischen Wahrheit....489
4.4. Konklusion: Gott ist in jeder Hinsicht die Wahrheit selbst.....492

“Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?”

„Denn was ersehnt die Seele heftiger als die Wahrheit?“
Augustinus, *In iohannis ev. Tr*. CXXIV

“Je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité”

„Ich wollte allein der Erforschung der Wahrheit nachgehen“.
René Descartes, *Discours de la Méthode*, IV.

PROLEGOMENA

DIE FRAGE NACH WESEN UND WERT DER WAHRHEIT ALS EINE PHILOSOPHISCHE GRUNDFRAGE

1. Die philosophische Frage nach der Wahrheit als eine Grundfrage der Philosophie

Wenn wir Augustins Wort, das wir als Motto dieses Buches gewählt haben, „Wonach sehnt sich die Seele mehr als nach der Wahrheit?“[1] hören, wird uns sogleich klar, daß sich diese Sehnsucht nicht bloß auf die Wahrheit bestimmter Urteile über triviale Inhalte richten kann, sondern daß hier Wahrheit in einem gesamthaften und tiefen Sinne gemeint sein muß. Und in einem solchen umfassenden Sinne möchten wir die Frage danach, was Wahrheit ist, in diesem Buch stellen und soweit als möglich zu beantworten suchen.

„Was ist Wahrheit?“ ist eine der grundlegendsten Fragen der Philosophie. Daß sie grundlegend ist, erkennt man daraus, daß ihre Bedeutung innerhalb eines philosophischen Ganzen so ausschlaggebend ist, daß sich die verschiedenen Philosophien in besonderem Maße an diesem Punkte unterscheiden, wie sie Wahrheit verstehen. Man könnte die ganze Geschichte der Philosophie und alle großen Systeme derselben danach klassifizieren, welches Wahrheitsverständnis ihnen zugrundeliegt.

Über die Frage „Was ist Wahrheit?“ können wir scheinbar Gegensätzliches aussagen: sie ist zugleich eine erste und eine letzte, zugleich eine einfachste und eine schwierigste, eine elementarste und eine komplexeste, eine schlichteste und eine tiefste Frage.

Daß die Frage nach Wahrheit eine der ersten Fragen ist, erhellt schon daraus, daß jeder Gedanke und jeder Satz sie bereits voraussetzt; zugleich ist sie eine letzte Frage, da sie, indem sie sich auf Urteile, Erkenntnis, Sprache, Kunst, auf Leben und Moral, auf das Sein als solches und auf das absolute Sein bezieht, ein so weites Feld umspannt, daß sie erst am Ende aller Philosophie ihre rechtmäßige Stelle zu haben scheint; sie ist auch

[1] Augustinus, *Io. Ev. Tr.* 26:5.

noch in einem ganz anderen Sinne eine ‚letzte' Frage: ihr Gegenstand schließt die äußerste und höchste Sphäre des Seins, des Wesens sowie des Geistigen ein, jene letzte Ebene des Seins und des Geistes, über die hinaus man nicht mehr gehen und fragen kann.

Die Frage nach der Wahrheit ist einfach, elementar und schlicht, weil ein jeder von uns tagtäglich die Ausdrücke ‚wahr' und ‚falsch' verwendet und dabei offenbar ein Vorverständnis der Bedeutung dieser Worte und der mit ihnen bezeichneten Gegenstände besitzt. In diesem Sinne weiß jedes Kind, was Wahrheit ist und es erfordert keinerlei besonderes Raffinement des Denkens oder Erfahrens, um zu verstehen, was wir mit Wahrheit meinen. Wie Augustinus von der Zeit sagt, wissen wir alle, was die Zeit ist, solange uns niemand danach fragt. Dasselbe gilt auch von der Wahrheit. Daher sind auch jene prätentiösen Wahrheitstheorien, die – wie jene Heideggers – implizieren, daß sie uns zuallererst erschließen, was Wahrheit ist und erweisen wollen, daß sie ganz etwas anderes sei als was die abendländische Geistesgeschichte unter ihr schon immer verstanden hat, von vornherein verdächtig. Wir müssen von der einfachen Gegebenheit ausgehen, die jedem Kind bekannt ist. Diese Urgegebenheit möchten wir zur philosophischen *prise de conscience* bringen und nicht irgendeinen sensationellen neuen Sinn des Wortes ‚Wahrheit' entdecken.

Zugleich aber stimmen wir Augustinus zu, wenn er von der Zeit gleichfalls sagt, wir wüßten zwar alle, was sie ist, solange wir nicht nach ihr gefragt werden, wir wüßten aber nicht mehr, was sie ist, sobald wir nach ihr gefragt würden. Dieser Ausspruch über die Schwierigkeit der philosophischen Frage nach der Zeit gilt in analogem Sinne auch von der Wahrheit, obwohl diese nicht in demselben Sinne mysteriös ist wie die Zeit.[2]

Dennoch ist auch die Wahrheit, denkt man tiefer über sie nach, rätselhaft und die Frage nach ihr überaus komplex. Denn so leicht, ja unvermeidlich es ist, ein gewisses Vorverständnis dessen, was Wahrheit ist, zu gewinnen, so schwierig ist es, das, was Wahrheit ihrem Wesen nach und in der überwältigenden Fülle ihrer Aspekte ist, auf den Begriff zu

[2] Vgl. dazu Augustinus, *Confessiones*, xi, 1 ff. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 10.

bringen. Die philosophische Frage „Was ist Wahrheit?“ ist in der Tat überaus schwer zu beantworten, was man nicht zuletzt daraus erkennen kann, daß die verschiedensten Philosophien und Wahrheitstheorien noch nicht in der Lage waren, die zahlreichen und vielschichtigen Bedeutungen von ‚Wahrheit‘ klar in ihrer Verschiedenheit und gegenseitigen Verknüpfung darzustellen. Ja die bedeutendsten Philosophen haben oft obskure, unklare und der Kritik offenstehende Erklärungsversuche des elementarsten Wesens von Wahrheit gegeben, das sie doch in jedem Urteil und in jeder Erkenntnis voraussetzen.

Mehr noch: Erst daß die Frage nach der Wahrheit so komplex und ihre Beantwortung so schwierig ist, scheint das Faktum erklären zu können, warum es unter Philosophen so radikale Meinungsverschiedenheiten über das Wesen der Wahrheit selbst gibt.

Dies tritt deutlich hervor, auch wenn wir nur die Urteilswahrheit ins Auge fassen und die ontologische Wahrheit sowie die Erkenntniswahrheit außer Acht lassen. Manche sehen die Urteilswahrheit in der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, andere nur in dem, was dem Urteil eines mit Evidenz Urteilenden entspricht. Es fehlt auch nicht an Theorien, die Wahrheit bloß in innerer Kohärenz oder logischer Schlüssigkeit sehen. Wieder andere erblicken ihr Wesen gar nur in der Übereinstimmung einer Meinung mit dem Konsens der Majorität, in Nützlichkeit usf.

Viele Philosophen und Studenten der Philosophie meinen angesichts der Meinungsverschiedenheiten von Philosophen in fast allen Fragen, inklusive dem, was Philosophie und Wahrheit seien, daß es keine wissenschaftliche bzw. wohl begründete, objektive philosophische Erkenntnis gebe und daß in unserem Falle feststehe, daß die Antwort auf die Frage, was Wahrheit ist, nur eine Ansichtssache, Ergebnis einer Definition oder Theorie sei. Wahrheit über Wahrheit könne man nicht erkennen.

Schon in der Antike war ja der Mangel an Konsens als eine Quelle der pyrrhonischen Skepsis und Verzweiflung an aller Wahrheit erschienen. Edmund Husserl erklärt diese Tatsache eines mangelnden Konsenses über zentrale Fragen der Philosophie in seinem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ nicht durch ein Nichtvorhandensein der Wahrheit, sondern dahingehend, daß die Philosophie noch nicht den ihr eigenen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erfülle und eine geeignete Methode und die systematische wissenschaftliche Anwendung derselben erreicht habe.

Ergänzend zu dieser Aussage, und entgegen einer solchen Erklärung des Dissenses über Wahrheit, wenn sie als hinreichend angesehen wird, versuchte ich, in einem Aufsatz[3] zu zeigen, daß Philosophie zwar noch nicht vollkommen genug, aber doch eindeutig den Anspruch, Wissenschaft und sogar eine strenge Wissenschaft zu sein, erfüllen kann, ohne daß deshalb schon ein allgemeiner Konsens in der Philosophie erreicht sein müßte.

Um die Situation der Philosophie, die objektive und wissenschaftliche Erkenntnis erreichen kann, ohne daß ihre Ergebnisse Gegenstand eines breiten oder gar universalen Konsenses unter Philosophen sein müßten, zu erklären, wäre es einerseits nötig, den Charakter wahrer Philosophie als strenger und auf evidenter Erkenntnis beruhender Wissenschaft nachzuweisen. (Das wurde von verschiedenen Philosophen unternommen und von verschiedenen Autoren anderswo versucht und kann hier nicht ausgeführt werden.[4])

---

[3] Vgl. Josef Seifert, „Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft," «философия как строгая наука» (Russisch) *Logos*[3] 9 (1997), 54-76, "Filosofie jako přísná věda. K založení realistické fenomenologické metody – v kritickém dialogu s Husserlovou ideou filosofie jako prísné vědy," (tschechisch) překlad, úvod a bibliografie Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Křestanská akademie Řím, svazek, edice Studium, 1998), S. 14-51.

[4] Vgl. etwa Adolf Reinach, „Über Phänomenologie", in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar, Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), S. 531-550. Vgl. ebenfalls Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991), ch. 4. Außer in dem erwähnten Aufsatz versuchte ich, dies zu zeigen in Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*. *A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London: Routledge, 1987); *Erkenntnis objektiver Wahrheit*. *Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis,* zweite und erweiterte Auflage (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976); *Sein und Wesen*. Philosophie und Realistische Phänomenologie/Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, (Hrsg./Ed.), Rocco Buttiglione and Josef Seifert, Band/Vol. 3 (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996). In Auseinandersetzung mit dem ethischen Skeptizismus und Nonkognivismus auf Grund des Dissenses der Philoso-

Andererseits müßte verständlich gemacht werden, an welche besonderen Bedingungen der Konsens in philosophicis geknüpft ist, wodurch es verständlich wird, daß philosophische Erkenntnis selbst im Falle ihrer rigoros-wissenschaftlichen Methode und deren strenger Anwendung, sowie evidenter, unbezweifelbarer Erkenntnis, nicht Gegenstand universalen Konsenses ist.

Hinsichtlich dieser zweiten Aufgabe möchte ich eine kurze Erklärung geben, die es meines Erachtens verständlich macht, warum auch die einleuchtendsten und präzisesten philosophischen Analysen nicht auf allgemeinen oder breiten philosophischen Konsens zählen dürfen. Das ist für alle Philosophie höchst relevant, ganz besonders aber für eine philosophische Behandlung des Wahrheitsproblems selbst.

2. Die Objektivität des Wesens der Wahrheit und die Wissenschaftlichkeit philosophischer Erkenntnis der Wahrheit trotz mangelnden Konsenses unter den Vertretern diversester Wahrheitstheorien

Die mehr oder minder schweren Mängel in den meisten bisherigen Philosophien der Wahrheit und in vielen Wahrheitstheorien sowie das Fehlen eines Konsenses über sie haben – neben den allgemeinen Wurzeln der Irrtümer und dem Phänomen, das Balduin Schwarz als „objektiven Schein" bezeichnet hat[5] – insbesondere drei Ursachen, eine methodolo-

---

phen ging ich ein in Josef Seifert, „Zur Begründung ethischer Normen. Einwände auf Edgar Morschers Position. Ein Diskussionsbeitrag", in: *Vom Wahren und vom Guten, Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Balduin Schwarz* (Salzburg: St.Peter Verlag, 1983). „Und dennoch: Ethik ist Episteme, nicht blosse Doxa. Über die wissenschaftliche Begründbarkeit und Überprüfbarkeit ethischer Sätze und Normen. Erwiderung auf Edgar Morscher's Antwort", in: ebd.

[5] Vgl. Balduin Schwarz, *Das Problem des Irrtums in der Philosophie* (Münster, Aschaffenburg, 1934). (Neuauflage in Vorbereitung). Vgl. auch Immanuel Kant, *Logik* (1800), Einleitung, B VII:

> Denn es wird niemand zugeben, daß er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfsinnigern hätte täuschen können, weil es hierbei auf subjective Gründe ankommt.

Balduin Schwarz unterscheidet viele Arten und Quellen des „objektiven Scheins" sowie psychologische und andere Wurzeln von Irrtümern in Analysen, die hier

gische, eine in der Schwierigkeit der Sache gelegene, und eine moralische.

Der mangelnde Konsens hinsichtlich der philosophischen Bestimmung der Wahrheit hat sicher, wie Edmund Husserl richtig bemerkt, *eine* Ursache in einer noch nicht erreichten letzten Klarheit hinsichtlich der Methode philosophischer Untersuchungen über die Wahrheit und deren rigoroser Anwendung.[6] Ja mehr als die Vertreter anderer Wissenschaften geben Philosophen oft die abenteuerlichsten und unsolidesten Behauptungen von sich, blüht in der Philosophie der Dilettantismus, und findet man in ihr häufig ein methodologisch gesehen mangelhaftes Vorgehen. Selbst große Denker, die tiefe Einsichten in die Natur der Wahrheit gewinnen, gehen oft zu aphoristisch, zu wenig systematisch und differenziert vor und verwechseln auf diese Weise Teilaspekte, Folgen oder Bedingungen der Wahrheit mit deren Wesen oder mit dem Ganzen der Wahrheit.

Die erste dieser Ursachen mangelnder Übereinstimmung der Philosophen über die Natur der Wahrheit läßt sich durch eine immer präzisere Wesensanalyse der Wahrheit beseitigen. Dieses Buch versteht sich als einen Versuch einer rigorosen philosophischen Untersuchung über die Wahrheit und damit auch als einen Schritt auf dem langwierigen, doch nötigen Weg zu einer Verbesserung der von Husserl angeprangerten Unwissenschaftlichkeit der Methodologie der Philosophie und ihrer Anwendung auf das Gebiet der Philosophie der Wahrheit selbst. Und hinsichtlich dieser Quelle mangelnden Konsenses ist es keineswegs ausgeschlossen, schwere Fehler und erhebliche Grenzen des Verständnisses der philosophischen Methode bei bisherigen Philosophen, auch bei Husserl selbst, zu überwinden und eine strengere Wissenschaftlichkeit philosophischer Wahrheitsforschung anzustreben und zu erreichen.

Eine zweite Ursache für den mangelnden philosophischen Konsens (im

---

anwendbar wären. Vgl. meineWürdigung, aber partielle Kritik des Begriffs des objektiven Scheins, wenn Schwarz den Irrtum fast wie ein rein rezeptives Erkennen dieses Scheins darstellt, in Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*[2], I. Teil, Kap. 3.

[6] Vgl. Edmund Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, *Husserliana* Bd. XXV (Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987), S. 3-62. Vgl. auch Josef Seifert, „Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft“, zit.

Gegensatz zu dem breiten Konsens in den Einzelwissenschaften), nämlich die Unermeßlichlichkeit und Unausschöpfbarkeit des gegenständlichen Feldes philosophischer Forschung, liegt tiefer, wird in allen Jahrhunderten zu Resten an Unklarheit und mangelnder Gesamtkonzeption der Wahrheit führen und schließt wohl eine *vollendete* Philosophie der Wahrheit, eine vollkommene Erkenntnis, oder gar ein vollständiges *abgeschlossenes System,*[7] das ein niemals erreichtes Ideal bleibt, aus.

Obwohl aus der Unermeßlichkeit und Tiefe des Gegenstandes der Philosophie, die es verbieten, daß der Philosoph jemals schlechthin *alle* Dimensionen dessen, was Wahrheit ist, umfassend zu begreifen vermag, nicht eo ipso ein Mangel an Konsens resultieren muß, so hängt dieser doch eng mit der Immensität des Gegenstands der Philosophie zusammen. Denn sobald bruchstückhafte und unvollständige Erkenntnisse verabsolutiert und falsch verallgemeinert oder verschiedene Dinge, auf die sich der Wahrheitsbegriff bezieht, verwechselt werden, kommen Irrtümer zustande und diese, nicht die unvollständigen Erkenntnisse als solche, streiten gegen einander. Je umfassender und vollkommener das philosophische Wahrheitsverständnis wird und all die von verschiedenen Denkern gesehenen Telaspekte berücksichtigt und zugleich richtig einzuordnen vermag, desto mehr läßt sich aber auch diese zweite Quelle mangelnder Übereinstimmung überwinden.

Die dritte Ursache hingegen, die moralischen Quellen von Sophismen und Irrtümern sowie die moralischen Fehlhaltungen, welche die wohl entscheidendsten Hindernisse adäquater philosophischer Erkenntnis bilden, würden meines Erachtens auch dann zu heftigsten Widersprüchen in den Wahrheitstheorien führen, wenn es Philosophen gelänge, die klarstmögliche Untersuchung zum Wahrheitsproblem vorzulegen.[8]

---

[7] Wir verstehen den Systembegriff hier nicht in dem besonderen Sinne des deutschen Idealismus und insbesondere Fichtes und Hegels, wo impliziert wird, man könne aus einem einzigen Prinzip die gesamte Wirklichkeit „ableiten", sondern in dem Sinne der Frucht einer systematischen Erkenntnis der Dinge von einem menschengemäßen Grad der Vollständigkeit.

[8] Auch Thomas von Aquin spricht gleich im Prolog einer wichtigen *Quaestio* des Sentenzenkommentars von dieser entscheidenden moralischen Bedingung der Wahrheitsfindung:

> Inquirentium autem conditionem in prima parte describit tripliciter: primo quantum ad ipsorum puritatem, quae necessaria est ad tantae veritatis contemplationem;

Erforschen wir diese drei Ursachen mangelnden Konsenses eingehender und beantworten wir die Frage, warum dieselben als solche nicht gültige Gründe sind, an der Wissenschaftlichkeit und Gewißheit philosophischer Erkenntnis zu zweifeln.

2.1. Methodologische Schwierigkeiten und einige Mängel bisheriger Untersuchungen über die Wahrheit

Die Komplexität und zugleich einleuchtende Natur der Wahrheit verlangen zu ihrer Erforschung eine methodische und systematische Rückkehr zu den Sachen selbst, zu den verschiedenen Gegebenheiten, auf die wir mit dem Wort Wahrheit abzielen und die es im einzelnen in aller Reinheit herauszuarbeiten gilt. Einer solchen Methode der Rückkehr zu den Sachen selber, die allen Formen des Reduktionismus, der Versimplifizierung usf. widersteht, stehen viele mögliche methodologische Fehler und Vorurteile entgegen, die häufig dazu führen, das Wesen der Wahrheit zu verkürzen und zu verfälschen, was dann auch, und mit gutem Grund, eine allgemeine Akzeptanz solcher falscher Theorien verhindern kann.[9]

Die Schwierigkeiten, die einer schlichten, aber rigorosen Rückkehr zu den Phänomenen und einer diesen angemessenen philosophischen Methode im Weg stehen, stellen folglich das erste zu bewältigende Hindernis für eine adäquate Erfassung des Wesens von Wahrheit dar. Diese Schwierigkeiten sind besonderer und schwer zu überwindender Art – trotz einer größeren Schlichtheit und ‚Leichtigkeit' einer echt philosophischen Methode im Verhältnis zu vielen anderen wissenschaftlichen Methoden. Doch sind, wie Adolf Reinach gezeigt hat, wenige Dinge so schwer wie ein schlichtes und in einem tieferen Wortsinn einfaches Erkennen der Gegebenheiten, vor allem der letzten Urgegebenheiten, die sich nicht durch Anderes erklären lassen, sondern nur von ihnen selbst her aufzuklären sind. Goethe formuliert in seinen die phänomenologische Methode entscheidend inspirierenden Einsichten in Urphänomene, die er so nennt, weil sie letzte

---

Thomas von Aquin, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, Pr.

[9] Zu dieser Methode und zu ihren Hindernissen vgl. Adolf Reinach, „Über Phänomenologie", S. 531-550; Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*; Balduin Schwarz, *Das Problem des Irrtums in der Philosophie*, Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*, Kap. 1.

Gegebenheiten sind,[10] die Unfähigkeit der meisten Menschen, eine solche angemessene Methode zu ihrer Erkenntnis zu finden:

Wäre denn aber auch ein solches Urphänomen gefunden, so bleibt immer noch das Uebel, daß man es nicht als ein solches anerkennen will, daß wir hinter ihm und über ihm noch etwas Weiteres aufsuchen, da wir doch hier die Gränze des Schauens eingestehen sollten.[11]

Es erweist sich als kolossal schwierig für die Menschen, in philosophischem Staunen jene Methode einfachen genauen Hinblickens und rigoroser Analyse zu gebrauchen, die diese Gegebenheiten aufklärt, anstatt sie wegzuerklären oder zu verfehlen. In seinen *Gesprächen mit Eckermann* gibt Goethe dazu wertvolle Hinweise:

> Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ... ist das Erstaunen, und wenn das Urphänomen ihn in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.[12]
>
> Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf...[13]

Diese Grundmethode der Philosophie erfordert eine besondere und seltene Gabe, ein sich Freimachenkönnen für die Phänomene, ein unerbittliches sie Anblicken und in sie Eindringen, das eine Genauigkeit geistiger Wahrnehmung, ein Höchstmaß an aktiver Rezeptivität und zugleich ein im Fragen phantasiereiches, an Beispielen lernendes und kühnes Denken erfordert, wie ebenfalls Goethe bemerkt hat:

> Ein einfaches Urphänomen aufzunehmen, es in seiner hohen Bedeutung zu

---

[10] *Farbenlehre*, ebd., Nr. 175, Bd. 37, S. 67: „Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt..."

[11] J.W. von Goethe, *Farbenlehre*, II. Abtheilung, Nr. 177, Bd. 37, S. 68.

[12] *Goethes Gespräche mit Eckermann*, S. 448.

[13] Goethe, *Farbenlehre*, ebd., Nr. 177, Bd. 37, S. 68. Vgl. Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, ebd., S. 639.

> erkennen und damit zu wirken, erfordert einen produktiven Geist, der vieles zu übersehen vermag, und ist eine seltene Gabe, die sich nur bei ganz vorzüglichen Naturen findet.[14]

Sachferne und damit ein Verfehlen einer *dem Anschauen gemäßen Methode,* wie Goethe bewundernswert formuliert, sind Gefahren, die den Philosophen wesentlich mehr bedrohen und die philosophische Methode schwerer handhabbar machen als die Methoden in anderen Disziplinen und Wissenschaften:

> Vom Philosophen glauben wir Dank zu verdienen, daß wir gesucht die Phänomene bis zu ihren Urquellen zu verfolgen, bis dorthin, wo sie bloß erscheinen und sind, und wo sich nichts weiter an ihnen erklären läßt...[15]

In dieser Hinsicht könnte man sogar einen Vergleich echter Philosophie und großer Kunst ziehen, in der es letztlich auch um ein Erschauen und Realisieren intuitiv gegebener letzter Gegebenheiten handelt.[16] Zitieren wir noch einmal Goethe:

> Er soll sich eine Methode bilden, die dem Anschauen gemäß ist; er soll sich hüten, das Anschauen in Begriffe, den Begriff in Worte zu verwandeln, und mit diesen Worten, als wären's Gegenstände, umzugehen und zu verfahren ...
> Kann dagegen der Physiker zur Erkenntniß desjenigen gelangen, was wir ein Urphänomen genannt haben, so ist er geborgen und der Philosoph mit ihm; ... denn er [der Philosoph] nimmt aus des Physikers Hand ein Letztes, das bei ihm nun ein erstes wird.[17]

---

[14] *Gespräche mit Eckermann*, ebd., S. 639. Vgl. auch ebd., S. 432, 514, 567, 591.

[15] *Farbenlehre*, ebd., Bd. 37, S. 9.

[16] Auch Thomas von Aquin nimmt eine unmittelbare intellektuelle Wesens-Schau als Ideal der Erkenntnis an, das er allerdings primär Gott und den Engeln zuschreibt, das aber in weniger vollkommener Form auch der menschlichen Erkenntnis eigen ist. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae, Iia IIae,* q. 49, a. 5, RA 2.

[17] *Farbenlehre, ebd.,* V. Abtheilung, Nr. 716, 720, Bd. 37, S. 232-233. Vgl. *ebd.*, Nr. 175, Bd. 37, S. 67. Vgl. auch *Farbenlehre, ebd.*, Nr. 177, Bd. 37, S. 68.
Vgl. auch Goethe, *Nachträge zur Farbenlehre*, *ebd.*, Bd. 40, S. 423-425, sowie Goethes Artikel „Über den Granit", und besonders die von Hans Leisegang in *Goethes Denken* zitierte Stelle, S. 90. Vgl. auch *Farbenlehre, ebd.,* Bd. 37, Nr.

Dieses ‚Erste' des Urphänomens der Wahrheit zu sehen erlaubt es nicht, Methoden zu verwenden, die wegen ihrer rein formal-symbolischen Sprache und aller ihrer ‚formalistischen' Komplikation, wie mathematische Formeln, von den Sachen selbst, von den letzten Urgegebenheiten, entfernt bleiben und leicht zu einem Reduktionismus oder einem Verfehlen der Identität und Eigentümlichkeiten ‚der Sachen selber' führen. Als hätte Goethe das Überwuchern solcher an der Mathematik und symbolischen Logik orientierten Methoden in der analytischen Philosophie gekannt, schreibt er:

> Mathematische Formeln lassen sich in vielen Fällen sehr bequem und glücklich anwenden; aber es bleibt ihnen immer etwas Steifes und Ungelenkes, und wir fühlen bald ihre Unzulänglichkeit, weil wir, selbst in Elementarfällen, sehr früh ein Incommensurables gewahr werden...[18]

Und Goethe fügt über die Versuche, an mathematischen und mathematisierenden Methoden orientierte Vorgangsweisen zur Erklärung von Urgegebenheiten wie des Lebens zu verwenden, hinzu: „Sie verwandeln das Lebendige in ein Todtes."[19] Dies gilt im weiteren Sinne nicht nur für das Urphänomen des Lebens, sondern für das innerlich ‚Lebendige' sämtlicher unreduzierbarer Urphänomene. Sie werden in ein Totes verwandelt, wenn man ihnen und ihren inneren Prinzipien nicht gerecht wird, sondern sie reduziert oder auf andere Weise verfälscht.

Es handelt sich hier um das Aufklären letzter elementarer Gegebenheiten, die bei ungeeigneter Methode nur verdunkelt werden:

> und wie oft wird ... das Elementare durch ein Abgeleitetes mehr zugedeckt, und verdunkelt, als aufgehellt und näher gebracht.[20]

Durch diese tiefsinnigen Bemerkungen Goethes über eine den Urphänomenen wie der Wahrheit angemessene Methode wird deutlich, wie schwer die Philosophie ist und wie leicht daher auch die sorgfältigsten und

---

754, S. 247.

18 *Farbenlehre*, ebd., Bd. 37, Nr. 752, S. 246.

19 Ebd., 752, S. 246.

20 Ebd., 754, S. 247.

zuverlässigsten philosophisch-phänomenologischen Ergebnisse von Philosophen verfehlt werden können, weil sie diese primäre und besonders schwierige Methode der Philosophie vernachlässigen oder sogar ihre Notwendigkeit übersehen, wie dies meines Erachtens von weiten Teilen der analytischen Philosophie gilt, besonders von den an Wittgensteins viel unphänomenologischerem *Tractatus* orientierten formalistischen und axiomatischen, aber auch von Teilen traditioneller scholastischer Philosophie.[21] Hingegen sind andere Teile der analytischen Philosophie, die sich eher an Wittgensteins Spätphilosophie orientieren, einer phänomenologischen Vorgangsweise viel näher,[22] wenn sie auch die Sachen selbst teilweise noch radikaler verfehlen.[23]

Doch bestehen die Probleme einer angemessenen philosophischen Methode nicht ausschließlich in den Schwierigkeiten eines solchen ungeminderten Erschauens der Urphänomene, die in der Philosophie den besonderen Charakter in sich und absolut notwendiger Wesenheiten haben, in denen in höchst intelligibler Weise eine Fülle von nur unmittelbar erschaubaren Wesensmerkmalen und Sachverhalten gründen. Vielmehr verlangt eine exakte philosophische Methode auch die genaue, kritische und systematische Untersuchung ihres jeweiligen Gegenstands, dessen begriffliche und terminologische Fassung, zahlreiche Unterscheidungen von ihrem Gegenteil und von benachbarten Phänomenen, Beantwortung von Schwierigkeiten und Einwänden, eine Auflösung von anscheinend auftretenden Antinomien und Paradoxen, usf. Außer der systematischen Entfaltung der

---

[21] Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1963).

[22] In mancher Hinsicht phänomenologischer sind Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, wenn sie auch mit spielerischen Elementen und nicht wirklich philosophisch seriös untersuchten Begriffen wie sie etwa in der Idee und Wittgeins Terminologie der „Sprachspiele“ erscheinen. Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*, trans. Elizabeth Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1958).

[23] Die gilt etwa von Wittgensteins Ethik und Religionsphilosophie. Vgl. Josef Seifert, „Person, Religöser Glaube und Wahrheit. Philosophische Analysen und kritische Reflexionen über Ludwig Wittgensteins Religionsphilosophie“, in: Wilhelm Lütterfelds/Thomas Mohrs (Hrsg.), *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000), S. 176-204.

Einsichten in unzurückführbare Gegebenheiten erfordert dies eine Reihe von Elementen und Mitteln, wie die Untersuchung der Merkmale und Gegensätze einer Gegebenheit, die korrekte Benutzung von Analogien, sowie methodologische Tricks und Hilfsmittel, die für alle Philosophie oder nur für bestimmte Teilbereiche der Philosophie nötig sind, wie den methodischen Zweifel, die Einklammerung realer Existenz, Gedankenexprimente, den negativen Test oder ähnliche methodologische Instrumente. Es ist klar, daß viele Denker an diesen Schwierigkeiten einer rigorosen philosophischen Methode, deren genaue Eigenart theoretisch tiefer zu erforschen hier nicht unsere Aufgabe ist, scheitern oder sich sogar deren Mühen ersparen möchten, indem sie auf ein intuitives Vorverständnis der Dinge oder gar auf bloße verbreitete Meinungen über sie rekurrieren, diese aber nicht sorgfältig und kritisch prüfen.[24]

2.2. Komplexität und Unendlichkeit des Wahrheitsproblems

Die besondere methodologische Problematik der Erforschung der Wahrheit hängt auch mit dem zweiten Hindernis zu einer adäquaten philosophischen Erfassung der Wahrheit zusammen, nämlich mit deren ungeheuer komplexer Natur, wie sie aus der folgenden Untersuchung erhellen wird und teilweise die häufigen Verwechslungen und Irrtümer erklärt, die sich in philosophischen Untersuchungen über die Wahrheit so oft einstellen. Der Klärung der verschiedenen Dimensionen und Bedeutungen von Wahrheit stehen also nicht ausschließlich methodologische Hindernisse entgegen, sondern diese Schwierigkeiten entspringen auch der Komplexität des Themas, das nicht nur menschliches Erkennen als unzulänglich dafür erweist, die *ganze* Welt dessen, was mit Wahrheit gemeint wird, in seiner Fülle umfassend zu begreifen (wobei sich echte philosophische Erkenntnis als, obzwar unvollständige, *Erkenntnis* der Wahrheit radikal vom Irrtum unterscheidet),[25] sondern Philosophen auch

[24] Vgl. Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*, zit., sowie meine demnächst erscheinende Schrift: *Discurso sobre los métodos. Los métodos de la filosofía y la fenomenología realista* (Madrid 2008); *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology* (Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos-Verlag, 2009).

[25] Vgl. Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*[2], I, Kap. 3.

häufig zu verkürzten und einseitigen Auffassungen der Natur der Wahrheit verleitet, damit es ihnen erspart bleibe, in den gewaltigen Abgrund ontologischer, epistemologischer und logischer Gegebenheiten und Problemstellungen einzugehen, ohne deren Erforschung eine den Sachen selbst entsprechende theoretische Erkenntnis der Wahrheit unmöglich ist.

Die Umfassendheit des Wahrheitsproblems ergibt sich aus den vielfältigen Weisen, in denen das Sein und die Wirklichkeit selbst, menschliches Erkennen und schließlich das logische Urteil oder auch Personen ‚wahr' genannt werden können. Die Frage nach der Wahrheit ist tief und komplex auch deshalb, weil Wahrheit die Sphäre der Sätze, Urteile, des Lebens und des ganzen Seins mit umfaßt, ja nach einem Worte Hegels „das Ganze" ist[26] und bis hinein ins absolute Wesen Gottes reicht, der ‚die Wahrheit selbst' ist. (Daß hier die Existenz Gottes in einem philosophischen Werk vorausgesetzt wird, hat nicht darin seinen Grund, daß religiöser Glaube den Boden der Philosophie bilden soll, auch wenn wir seit den ersten Jahrhunderten nach Christus zahlreiche kostbare Schriften finden, deren Autoren aus philosophischen Einsichten und Glaubenserkenntnissen, aus *fides* und *ratio*, zugleich schöpfen, sondern vielmehr darin, daß die Existenz und viele Wesenseigenschaften Gott philosophisch und rein rational, wenn auch unvollkommen und unvollständig, erkennbar sind – zum Teil sogar aus dem Wesen der Wahrheit selbst, wie wir sehen werden.)[27]

Daher ergeben sich verständlicherweise nicht nur zahlreiche be-

---

[26] Hegel deutet diesen Satz „Das Wahre ist das Ganze" völlig anders als wir, indem er ihm den Sinn eines Werdens der Wahrheit in der Geschichte gibt:

> Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 21, Hegel-W Bd. 3, 24.

[27] Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*. *Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), zweite Aufl. 2000.

greifliche, doch vermeidbare Verkürzungen und Verirrungen von Philosophen bei der Behandlung des Wahrheitsproblems, sondern auch so große Schwierigkeiten für eine angemessene philosophische Erkenntnis der Wahrheit, daß selbst die größten und unbezweifelbarsten Ergebnisse philosophischer Analyse immer neue Abgründe an Problemen eröffnen und mitunter zu Aporien und Schwierigkeiten führen, wegen denen viele Philosophen auch an jenen Ergebnissen zu zweifeln beginnen, hinsichtlich derer wir letzte philosophische Klarheit gewinnen können. Ein solches Bestreiten oder Bezweifeln von unbezweifelbaren Evidenzen auf Grund echter Aporien oder scheinbarer Antinomien aber kann nie berechtigt sein.[28]

2.3. Wille zur Wahrheit oder Wille zur Unwahrheit? Über die ethischen Bedingungen philosophischer Erkenntnis und die tiefste Wurzel des Dissenses in der Philosophie, selbst nach Realisierung ihrer höchsten wissenschaftlichen Form: Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, Haß der Wahrheit und Wille zur Unwahrheit

Das dritte – sittliche – Hindernis zu einem adäquaten Verständnis von Wahrheit hängt gleichfalls mit der objektiven Tiefe des Problems der Wahrheit zusammen, das auch auf der Seite des Subjekts eine tiefe, auf das Ganze des Seins und der Wirklichkeit gerichtete, echt philosophische Einstellung und unbedingte Liebe zur Wahrheit erfordert, die schwer zu erlangen sind, weil im Menschen zahllose Leidenschaften, Intentionen und Haltungen bestehen, die ihn eher zu Vorurteilen, Irrtümern und Blindheiten als zur Erkenntnis und Anerkennung der Wahrheit disponieren.

Die existentielle Rolle der Wahrheit und damit die Abhängigkeit ihrer richtigen Erkenntnis von einem Freisein von derartigen moralischen Hindernissen philosophischer Erkenntnis leuchtet auch daraus ein, daß das ganze philosophische Denken und Leben eines Menschen entscheidend davon geprägt werden, welches Wahrheitsverständnis seinem Denken und Leben zugrundeliegt und wie er sich selber zur Wahrheit und zur Wahrheitsfrage stellt. Augustinus beschreibt in einem Text, wie schon Sokrates

[28] Vgl. Josef Seifert, *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant* (Freiburg/München: Karl Alber, 2001.)

in den ersten Abschnitten der *Apologie*,[29] zwei entgegengesetzte Haltungen der Wahrheit gegenüber, die eine, in der man das tun und denken will, was die Wahrheit sagt, die andere, in der man die Wahrheit beherrschen möchte und will, daß sie einem sage, was man selbst, unabhängig von der Wahrheit, möchte.[30]

Thomas sagt einmal, daß sowohl derjenige, der nicht bereit ist, die Wahrheit zu lieben, wenn sie gegen ihn selbst Zeugnis gibt, als auch jener, der sie gegenüber demjenigen, der sie leugnet, aus falschem Irenismus nicht verteidigt, sich selber mehr als die Wahrheit liebe, da er die Selbstzufriedenheit oder den Frieden und die Ruhe mit anderen der Wahrheit vorziehe.[31]

Auch kann man seine Freunde oder seine Frau, wenngleich nicht in der wahren Ordnung und Hierarchie der Werte, mehr als die Wahrheit lieben, während man im Falle des anscheinenden Konflikts zwischen Freundesliebe oder ehelicher Liebe, besser gesagt im Falle, in dem die Wünsche des Freundes oder einer geliebten Person mit den Forderungen der Wahrheit in Konflikt treten, der Wahrheit den Vorzug geben soll, wie Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin hervorheben.[32]

---

[29] Dort unterscheidet Sokrates zwei Arten von gewaltigen Rednern: denjenigen, dessen Beredtsamkeit imstande ist, die Tatsachen zu verdrehen, und jenen, der nur die Wahrheit sagt (Platon, *die Apoligie des Sokrates*, 17):

> Am meisten aber habe ich eins von ihnen bewundert unter dem Vielen, was sie gelogen, dieses, wo sie sagten, ihr müßtet euch wohl hüten, daß ihr nicht von mir getäuscht würdet, als der ich gar gewaltig wäre im Reden. Denn daß sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die Tat, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr Unverschämtestes zu sein; wofern diese nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wohl dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Diese nämlich, wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet; ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. Jedoch, ihr Athener, beim Zeus, Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschmückt und aufgeputzt, wie dieser ihre waren, keineswegs, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Denn ich glaube, was ich sage, ist gerecht...

[30] Augustinus, *Confessiones*, X. 23; X. 26. Vgl. die Übersetzung von G. Graf von Hertling: Augustinus, *Bekennntisse* (Freiburg i.B.: Herder, 1922). Thomas von Aquin bezieht sich auf diesen Text in *Catena Aurea in Joannem*, cap. 3, lectio 7.

[31] Thomas von Aquin, *Contra Impugnantes,* pars 4, cap. 2, RA 5; ibid., cap. 3, RA 2.

[32] Vgl. Platon, *Gorgias,* 481-482. Vgl. auch Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum,* Lectio 6, Nr. 3 ff.

Dieser Gegensatz im existentiellen Verhältnis zur Wahrheit setzt voraus und zeigt deshalb, daß die Frage nach der Wahrheit nicht eine neutrale ist, sondern gerade weil sie mit eminenten Werten und dem ganzen Leben verknüpft ist, eine bestimmte sittliche Einstellung verlangt, um sie angemessen zu stellen und zu beantworten, was es auch mit sich bringt, daß schon der Wahrheitsbegriff und noch viel mehr die Erkenntnis des Wertes und der ethischen Bedeutung der Wahrheit nicht losgelöst von einer bestimmten Grundhaltung erkennbar sind, in solcher Weise, daß die richtige Grundhaltung den Geist prädisponiert, die Natur der Wahrheit richtig zu erkennen, während die falsche Grundhaltung das Auge des Geistes gegenüber der objektiven Eigenart der Wahrheit, deren Begriff die Tendenz hat, unser ganzes Leben in einer uns oft unangenehmen Form zu beeinflussen, verdunkeln und den Wahrheitsbegriff verfälschen kann. Deshalb ist eine Ethik des Erkenntnis und intellektueller Akte, wie solcher der Zustimmung, in denen sich die Freiheit in mannigfaltiger Weise auswirkt, von grundlegender Bedeutung, um den Mangel an Konsens in der Philosophie nach allen Seiten hin zu verstehen.[33]

Gerade die absolut fundamentale Bedeutung und Rolle der Wahrheit für das ganze Leben, Denken, sittliche Handeln und künftige Schicksal der Person ist daher Grund für die Versuchung, diese lästige und unsere Willkür und Selbstherrlichkeit störende Wahrheit in der Theorie zu leugnen oder umzudeuten, und sie in der Praxis zu mißachten. Der beste Ort, diese Versuchung des Philosophen, die Wahrheit umzudeuten, festzustellen, ist die eigene Seele.

Sowohl diese Versuchung, die Wahrheit umzudeuten, zu leugnen oder zu mißachten, als auch die schlechthin grundlegende Bedeutung der Wahrheit für alle Wissenschaft und für das ganze menschliche Leben und Handeln wird noch besser verständlich, wenn wir bedenken, daß jede menschliche Handlung sowie jedes vom Menschen gefällte Urteil, und jeder Gedanke überhaupt, notwendig Wahrheit voraussetzen.

Da kein Gedanke völlig losgelöst von jedem Urteil möglich ist, setzt

---

[33] Eine bewunderswert tiefsinige und klare Arbeit über eine solche Ethik der Zustimmung, außer der klassischen Schrift John Henry Cardinal Newmans, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* (Westminster, Md.: Christian Classics Inc., 1973), ist Paola Premoli De Marchis Buch, *Etica dell'assenso* (Milano: Franco Angeli, 2002).

doch schon jede Frage und jeder Zweifel Urteile und deren Wahrheitsansprüche voraus. Wie wir sehen werden, handelt es sich bei dieser Wahrheitsvoraussetzung primär um eine der vielen möglichen Bedeutungen von Wahrheit, die Urteilswahrheit. Alles menschliche Urteilen und Handeln ruht auf diesem Fundament der in ihm vorausgesetzten Wahrheit. Nicht zuletzt dadurch unterscheidet sich der Mensch vom Tier.[34]

Selbst die These, daß es keine Wahrheit gibt und alles erlaubt sei, oder daß der Mensch wie das Tier leben dürfe, setzt Wahrheit voraus. Denn wenn es nicht wirklich keine Wahrheit gibt und nicht tatsächlich „alles erlaubt ist", dann bleibt ja die Rede, die Willkür im Handeln zu rechtfertigen sucht, unbegründet. Selbst der radikalste Skeptiker und Relativist, der die Ungebundenheit des Lebens durch irgendwelche vorgegebenen Ordnungen behauptet, beansprucht Wahrheit als Begründung für seine Position. Damit aber erkennt auch er noch Wahrheit als Richtlinie menschlichen Handelns an, indem er den Anspruch erhebt, sein Urteil, alles sei erlaubt, stimme mit dem tatsächlichen Erlaubtsein von allem überein. Ja er kann gar nicht umhin, diesen Wahrheitsanspruch zu stellen. Er kann diesen nämlich nicht durch einen subjektiven Akt ausschalten, weil er dem Urteil selbst kraft dessen logischer behauptender Struktur notwendig innewohnt.

Gerade weil jedoch Wahrheit derart grundlegend ist, liegt die Versuchung nahe, sie umzudeuten, damit sie nicht mehr hindernd in die Flut unserer Leidenschaften eingreife und überall im menschlichen Leben die ernste Forderung erhebe, sich ihr im Urteilen und im Handeln, wo wir sie stets voraussetzen, in aller Aufrichtigkeit und Freiheit zu unterwerfen.

Doch diese Quelle zahlloser Irrtümer und Umdeutungen der Wahrheit, ebenso origineller wie irriger Gedankenkonstrukte, sowie zahlreicher Sophistereien und Gedankenspielereien kann weder die Wesenheit der Wahrheit ändern noch die unbezweifelbare Evidenz aufheben, mit der wir ihnen entgegentreten dürfen und sollen.

Die objektive Natur und Erkennbarkeit von Wahrheit zu bezweifeln, nur weil es praktische und unmoralische Gründe für die Umdeutung oder die Ablehnung der Erkennbarkeit der Wahrheit gibt, wäre höchst irational.

---

[34] Vgl. Josef Seifert, „Wahrheit als Orientierungspunkt für menschliche Entscheidungen", in: *prima philosophia* Bd. 7 (1994) H 3, S. 289-305.

Augustinus spricht in dem oben bereits angesprochenen Text von der Möglichkeit des Menschen, zwei radikal verschiedenen Motiven Raum zu geben, einem Willen, der sich der Wahrheit unterordnen und das tun will, was sie ihm sagt, und einem Willen, der sich von Wahrheit loslösen will, der diese aber dennoch notwendig beanspruchen muß, sobald er sein Tun zu rechtfertigen sucht. Augustinus spricht in diesem zweiten Fall von einem Unterjochenwollen der Wahrheit. Hier der Text:

> ... auf die Frage, ob sie es vorziehen, sich an der Wahrheit zu erfreuen oder an dem Irrtum, werden mir alle ebenso zuversichtlich antworten, sie zögen die Freude an der Wahrheit vor, wie sie ohne zu zögern erklären werden, daß sie glückselig sein wollen. Denn glückseliges Leben ist Freude an der Wahrheit[35] ... alle wollen sich an der Wahrheit freuen. Ich habe viele kennengelernt, die gerne täuschten, keinen, der gerne getäuscht wurde... Denn auch diese lieben sie, da sie ja nicht getäuscht werden wollen:... Warum also freuen sie sich trotzdem nicht an ihr? Warum ... gilt des Dichters Wort: Wahrheit erzeugt Haß? Warum ist dein Gesandter den Menschen zum Feind geworden, als er ihnen die Wahrheit predigte, wo sie doch das glückselige Leben lieben, das nichts anderes ist als Freude an der Wahrheit? Bringt vielleicht die Liebe zur Wahrheit es mit sich, daß, wer etwas anderes liebt, wünscht, das, was er liebt, solle die Wahrheit sein, und weil er nicht in Täuschung befangen sein möchte, sich auch nicht überführen lassen will, daß er im Irrtum ist? Dann hassen sie also die Wahrheit um des Gegenstandes willen, den sie an Stelle der Wahrheit lieben. Sie lieben ihren Glanz und hassen ihre Vorwürfe. Da sie nicht getäuscht werden wollen, wohl aber täuschen wollen, so lieben sie die Wahrheit, wenn sie sich ihnen kundmacht, hassen sie aber wenn, was sie selbst sind, von ihr kundgemacht wird. Sie aber vergilt ihnen, und da sie nicht von ihr entdeckt sein wollten, entdeckt sie sie wider Willen, selbst aber entdeckt sie sich ihnen nicht. So, ja so verhält es sich mit dem Menschengeist: schlaff und blind, ohne Sitte und Zucht, will er sich verbergen, aber ihm soll nichts verborgen bleiben. Aber er erreicht das Gegenteil, indem nicht er der Wahrheit, wohl aber diese ihm verborgen

[35] Trotz seiner fundamentalen Umdeutung der Wahrheit im Sinne einer transzendental-philosophischen Kohärenztheorie der Wahrheit hat Johann Gottlieb Fichte dies schön ausgesprochen:

> Niemand *will* irren, und jeder Irrende hält seinen Irrthum für Wahrheit.

Johann Gottlieb Fichte, *Vermischte Schriften und Aufsätze* (1786-1811), „Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit“, VIII342.

> bleibt. O Wahrheit, du bist überall und für alle gegenwärtig, die dich um Rat fragen, und du beantwortest allen die verschiedenen Fragen zugleich. Du antwortest deutlich, aber nicht alle hören deutlich. Alle fragen dich, worüber sie Rat haben wollen, aber nicht immer hören sie, was sie hören wollen. Der ist dein bester Diener, dem nicht so sehr daran gelegen ist, von dir zu hören, was er selber will, als vielmehr das zu wollen, was er von dir hört. [36]

In diesem Text schildert Augustinus zwei einander entgegengesetzte Haltungen gegenüber der Wahrheit:

Die eine möchte von der Wahrheit nur das hören, was sie selber will. Sie will etwas, strebt etwas an, was sie anstelle der Wahrheit liebt: Macht, Reichtum, Lust. etc. Deshalb anerkennt sie die Wahrheit nur insofern diese bereits vorherbestimmten und festgehaltenen Zielen dient. Diese Haltung nimmt Wahrheit zwar in Anspruch, aber selektiv und utilitär:

Sie ist selektiv, insofern sie Wahrheit nur in dem Maß anerkennt, in dem diese die eigenen vorher gesetzten Ziele bestätigt. In dieser Haltung betrachtet der Mensch die Wahrheit mit Scheuklappen und erkennt keine mit seinen Zielen nicht zusammenhängenden oder ihnen gar widersprechenden Wahrheiten an. Ja diese selektive Wahrheitsliebe schlägt leicht in Haß der Wahrheit um, denn die Wahrheit kann letzten Endes nur ganz und als ganzes geliebt werden oder gar nicht. Deshalb wird ein in dieser selektiven „Wahrheitsliebe“ verharrender Mensch eine solche Wahrheit, die seinen vorgegebenen Zielen widerspricht, nicht nur nicht lieben, sondern sogar hassen.

Utilitär ist die von Augustinus beschriebene Wahrheitsbeziehung, weil Wahrheit auf ihre Funktion der Förderung bestimmter an Stelle der Wahrheit geliebter Ziele reduziert wird. Sie wird nicht als solche und um ihrer selbst willen geliebt, sondern wegen ihrer Nützlichkeit zur Erreichung vorgesetzter Zwecke. Diese Haltung kann dann eine eigene utilitär-pragmatische Wahrheitstheorie gebären, die das, was ursprünglich als eine Fehlhaltung gegenüber der Wahrheit auftritt, nun zur Wahrheitstheorie erhebt.

Letzten Endes ist die von Augustinus beschriebene Haltung viel

---

[36] Augustinus, *Bekenntnisse* X. 23: X. 26. Übers. G. Graf von Hertling (Freiburg i.B.: Herder, 1922).

schlimmer als daß sie durch Selektivität und utilitäres in Dienst Nehmen der Wahrheit hinreichend erfaßt werden könnte. Sie zielt auf eine Unterwerfung der Wahrheit unter den Menschen ab: die Wahrheit soll nicht nur partiell betrachtet und von uns in Dienst genommen werden: sie soll nun auch inhaltlich davon abhängen, was wir wünschen. Wir wollen Wahrheit machen, schaffen, sie uns selber unterwerfen, sodaß sie nur das zu sagen hätte, was wir von ihr wünschen. Aus diesem Streben nach schlechthinniger Eigenmächtigkeit folgt dann auch der Haß gegen die Wahrheit, wo sie sich gegen unsere Ziele richtet. Wir können etwas anderes an die Stelle des Wahren und in sich Guten setzen und deshalb für Bedeutung und Wert der Wahrheit und des objektiv Guten erblinden. Aus dem ungeordneten Streben nach Lust folgt ebenso Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit oder sogar Haß ihr gegenüber wie aus Stolz und dem dämonischen Willen zur Macht, der ebenfalls zum Haß gegen Wahrheit führen kann.

Augustinus stellt dieser Haltung zur Wahrheit eine ganz andere, nämlich die authentische Liebe zur Wahrheit, gegenüber. In ihr verwurzelt, liebt der Mensch nicht etwas anderes anstelle der Wahrheit, sondern diese selbst. Er will nicht die Wahrheit sich selbst unterwerfen, sondern sich selbst der Wahrheit. Er will nicht die Wahrheit dem Menschen dienstbar machen, sondern faßt umgekehrt den Menschen als Diener der Wahrheit auf. Er will nicht tun, was Sokrates und Platon dem Sophisten zuschreiben, nämlich die Wahrheit wie eine sklavische Puppe das sagen zu lassen, was er selber hören will. Vielmehr will der diese adäquate Haltung einnehmende Mensch das wollen, was er von der Wahrheit hört anstatt das von ihr hören zu wollen, was er selbst unabhängig von ihr will, was dann entweder zur gleichgültigen Ausschaltung oder zum Verbergen, Ausschmücken und Umdeuten der Wahrheit führt.[37]

Durch die kurze Schilderung dieser beiden Grundmöglichkeiten des Menschen wird deutlich, daß die Wahrheit, so unvermeidbar sie auch für jedes rationale Urteil und jede vernünftige Entscheidung, für die wir Rechenschaft ablegen können, vorausgesetzt wird, doch keineswegs in dem Sinne unvermeidlich Richtmaß menschlichen Denkens oder Handelns

[37] In witziger Manier verspottet Nestroy eine solche so weit verbreitete Haltung in einem wenig bekannten Text aus seiner Couplet-Sammlung.

ist, daß wir uns wirklich immer oder gar notwendig nach ihr zu richten bräuchten. Es muß vielmehr auf allen Gebieten als die ethische Grundentscheidung und wirkliche *Fundamentaloption* des Menschen angesehen werden, ob er die Wahrheit zum Richtmaß seines Lebens machen oder ob er vor ihr fliehen, oder gar sie hassen will. Diese Grundentscheidung des Menschen angesichts der Wahrheit kann auch in Form der Alternative ausgedrückt werden, ob der Einzelne die jedem Menschen zur Rationalität nötigen Wahrheitsansprüche in den Dienst der Lüge stellen und „Wahrheit" sich selbst unterwerfen will, oder ob er sie suchen, sie lieben, und sein Leben und Handeln unter ihre Leitung stellen und sich selber ihr unterwerfen will.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich radikal verschiedene Typen des Willens zur Unwahrheit, bzw. drei Arten und Stufen der Radikalität, in denen sich dieser Wille zur Unwahrheit äußern und dabei auch zu theoretischen Wahrheitsbegriffen oder Wahrheitstheorien führen kann, die einen solchen Willen zur Unwahrheit ausdrücken.

1. Die erste Stufe des „Willens zur Unwahrheit" besteht einfach in einer mehr oder minder großen Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage. Dabei sieht der Mensch ganz davon ab, was die Wahrheit über eine Sache verlangt und beschäftigt sich nur mit seinem besonderen Ziel, meist seiner Lust und Befriedigung, auf welchem Gebiete auch immer, aber vielleicht auch mit einem tieferen Teilbereich des eigenen oder auch fremden Glücks. Was Wahrheit ist oder für sein Leben impliziert, schaltet er gleichsam aus dem Bereich seiner Interessen aus, vielleicht nicht ausdrücklich, aber doch wenigstens implizit. Diese Gleichgültigkeit ist jedoch, wie Hildebrand in seinem Werk *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* zeigte, nicht einfach ein Ausfall jeglicher Stellungnahme, sondern vielmehr eine negative „Stellungnahme der Gleichgültigkeit", der Mißachtung und Verachtung der Wahrheit.[38] Diese kann sich in ausdrücklichen Gedanken

[38] Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme* (München: Bruckmann, 1918); 3., durchgesehene Auflage (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1982). Vgl. auch Josef Seifert, „Grundhaltung, Tugend und Handlung als ein Grundproblem der Ethik. Würdigung der Entdeckung der sittlichen Grundhaltung durch Dietrich von Hildebrand und kritische Untersuchung der Lehre von der ‚Fundamentaloption' innerhalb der ‚rein teleologischen' Begründung der Ethik," in: Clemens Breuer

oder Worten Luft machen oder rein implizit durch die begierliche Grundhaltung bedingt sein.

2. Eine zweite Möglichkeit ist eine Stellungnahme des Hasses respektive der Ablehnung, in der der Mensch nicht bloß gleichgültig gegenüber der Wahrheit ist und auf sie nur mit stumpfem Desinteresse reagiert, sondern sie ausdrücklich ablehnt. Von diesem Haß der Wahrheit spricht Augustinus. Es ist möglich, daß insbesondere der stolze und dämonisch hochmütige Mensch die Wahrheit schlechthin haßt, daß er ihr ihre Autonomie und Macht neidet, daß er ihre Überlegenheit und Souveränität nicht anerkennen will. Selbst beim weniger hochmütigen Menschen trifft es oft zu, daß er die Wahrheit zumindest dann haßt, wenn sie ihren Ruf an ihn richtet und in Konflikt mit dem tritt, was er an ihrer Stelle liebt. Ganz besonders wird er die Wahrheit hassen, wenn sie ihm Vorwürfe macht und das Übel seiner eigenen Einstellung offenbart, wenn sie, wie Augustinus sagt, „ihn selbst offenbart".

3. Drittens ist der Wille zur Unwahrheit in seiner schlimmsten Form vorhanden, wenn er sich als prinzipieller Wille zur Täuschung, zur Verdrehung der Wahrheit, zur Umwertung aller Werte oder als reiner Wille zur Lüge offenbart. Denn ein so verstandener Wille zur Macht haßt die Wahrheit nicht bloß und erkennt sie auch nicht einmal in seiner Auflehnung gegen sie an. Vielmehr will er sie sich selber unterwerfen, untertan machen und eine eigene Antiwahrheit schaffen. Vielleicht findet dieser Wille seinen ungeschminktesten Ausdruck in einem Nietzsche-Wort gegen den Willen zur Wahrheit und einem Gedicht über den Jägergott aus dem *Zarathustra*,[39] in dem der Mensch die Aufforderung, sich der in Gott verkörperten Wahrheit ganz hinzugeben, mit dem Aufschrei „ergib …. Mir dich!" beantwortet, oder im Wort Zarathustras:

> Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.

(Hrsg.), *Ethik der Tugenden. Menschliche Grundhaltungen als unverzichtbarer Bestandteil moralischen Handelns. Festschrift für Joachim Piegsa zum 70. Geburtstag*, 311-360.

[39] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV, Der Zauberer 1. In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta (München: C. Hanser, 1966), Band. II, S. 491-494.

Wohl zog ich den Schluß: nun aber zieht er mich.[40]

So wird Nietzsches Philosophie und fiktionalistische oder auch pragmatisch-vitalistische Theorie der Wahrheit, der gemäß Wahrheit nur ist, was dem Wollen zur Macht oder dem Leben dient und Wahrheit gar nicht einen grundlegenden Wert darstellt, zutiefst durch seine Grundhaltung bestimmt, die an die Stelle der Suche nach Wahrheit einen Willen zur Macht setzt.

Wir sehen also, wie sehr die philosophischen Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und die Philosophie überhaupt an tiefster Stelle deshalb keinen Konsens finden, weil diese Erkenntnisse an moralische Bedingungen geknüpft sind, die viele Philosophen nicht erfüllen mögen. Auch Scheler hat auf diese moralische Dimension und Voraussetzung der Philosophie eindringlich hingewiesen.[41]

Wir sind davon ausgegangen, daß der Mangel an Konsens ein Grund dafür ist, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie oder sogar die Existenz von Wahrheit überhaupt und ihre philosophische Erkennbarkeit zu bezweifeln. Daß dieser Grund skeptischen Zweifels unbegründet ist, geht nicht nur aus der Einsicht in die moralischen Bedingungen der Philosophie hervor, die es mit sich bringen, daß selbst die einleuchtendste Darlegung und Erkenntnis des Wesens der Wahrheit abgelehnt und durch falsche und absurde Wahrheitstheorien ersetzt werden kann. Es geht noch deutlicher aus dem Nachweis hervor, daß selbst die radikalste Bezweiflung und Leugnung von Wahrheit, wie wir sie bei Friedrich Nietzsche finden, immer noch Wahrheit und viele echte Einsichten in ihr Wesen voraussetzt. Deshalb sind ein radikaler Skeptizismus oder Relativismus in Form eines universalen Zweifels oder einer Verwerfung oder Relativierung der Wahrheit keine gültigen Schlüsse aus dem mangelnden universalen Konsens in der Philosophie, weil jeder solcher Skeptizismus oder Relativismus schon wieder unbezweifelbare und absolute Wahrheit voraussetzt.

---

[40] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra II*, „Auf den glückseligen Inseln".

[41] Vgl. Max Scheler, „Vom Wesen der Philosophie. Der philosophische Aufschwung und die moralischen Vorbedingungen", in: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (*Erkenntnislehre und Metaphysik),* Schriften aus dem Nachlass Band II, herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings (Bern: Francke Verlag, 1979), S. 61-99.

3. Schlußbemerkungen über die Rolle der Wahrheit für menschliches Denken, Handeln und Leben und über fünf Grundbedeutungen von Wahrheit und die Aufgabe dieses Buches

Kehren wir zu jenen schlichteren und nur mittelbar so dramatischen Fragen zurück, die Gegenstand unserer Untersuchungen sein werden: Was meinen wir mit Wahrheit und was ist sie? Und wie läßt sich ihr Wesen erkennen und Erkenntniswahrheit begründen? Wir möchten diese Fragen hier nur knapp skizzieren und erst im folgenden in ihrer Allgemeinheit stellen und zu beantworten suchen.

Von Wahrheit kann in ganz verschiedenen Bedeutungen gesprochen werden.

Fünf Grundbedeutungen von Wahrheit, von denen insbesondere die ersten drei uns im folgenden beschäftigen sollen,[42] sind gewiß nicht erschöpfend, aber sie decken doch die wichtigsten Grunddimensionen, die man als Wahrheit bezeichnen kann:

1. Ontologische Wahrheit oder Wahrheit des Seins;

2. die Wahrheit des Erkennens, die nicht mit Urteilswahrheit zusammenfällt.

3. Urteilswahrheit, auch logische Wahrheit genannt. („Logische Wahrheit“ ist dabei der weitere Begriff, weil wir nicht ausschließlich die Urteilswahrheit als logische Wahrheit bezeichnen können, sondern etwa auch von der Wahrheit der Definitionen oder Begriffe sprechen können);[43]

4. Wahrheit des Lebens und insbesondere sittliche Wahrheit;[44]

5. Wahrheit der Kunst

Im folgenden sollen die ersten drei dieser Bedeutungen und Dimensio-

---

[42] In deren Kontext wird auch von den anderen Bedeutungen der Wahrheit die Rede sein.

[43] In diesem weiteren Sinne fallen auch die Wahrheit der Theorien oder Modelle in den Bereich der Urteilswahrheit und können im Sinne der folgenden Erörterungen nicht von ihm getrennt werden, wie Menne vorschlägt. Vgl. Albert Menne, “What is truth?”, *Ratio* (Juni 1974), 16, 68-75.

[44] Der Ausdruck Wahrheit des Lebens (veritas vitae) kommt in unzähligen Variationen in der mittelalterlichen philosophischen Literatur vor, etwa bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus. Vgl. etwa Thomas von Aquin *In Libros Sent*., In IV Sent., d. 46, q. 1, a. 1C, RA 3.

nen von Wahrheit in systematischer Form erforscht werden, im Folgeband *Der Streit um die Wahrheit* insbesondere die dritte, und zwar in kritischem Dialog mit zeitgenössischen Wahrheitstheorien und in dem Bewußtsein, daß es nicht darum geht, für irgendeine Wahrheitstheorie Partei zu ergreifen oder gar eine bloße Wahrheitstheorie zu *konstruieren,* sondern die Wahrheit über die Wahrheit, das wahre Wesen der Wahrheit, zu erkennen so wie es wirklich ist, was im vorliegenden Buch in friedlicher, schlicht systematischer Weise geschehen soll, im Folgeband *Der Streit um die Wahrheit* hingegen in einer durch das Feuer der Gigantomachie, die um die Wahrheit tobt, durchgehenden dialektischen Weise, welche das Wesen der Wahrheit in der scharfen Auseinandersetzung mit jener großen Überzahl von Theorien herauszuarbeiten sucht, welche dieses objektive Wesen der Wahrheit leugnen, verfälschen, umdeuten, oder in einer Weise positiv ausdeuten, welche äußerlich bleibt und ihm nicht gerecht wird.

Daß es über das Wesen der Wahrheit Wahrheit gibt, daß wir das Wesen der Wahrheit in rigorosen wissenschaftlichen philosophischen Erkenntnissen erfassen und nicht nur in subjektiven Meinungen anzielen oder gar nur nach eigenem Gutdünken konstruieren können, läßt sich nicht durch verbale Behauptungen, sondern nur durch die geistige Tat einer präzisen und kritischen Analyse dessen nachweisen, was Wahrheit ist, kraft deren der Charakter der Philosophie als einer strengen, ja als der strengsten Wissenschaft, die sich auf unbezweifelbar wahre Evidenzen stützt, hervortritt.

Von einer solchen sachlichen Untersuchung der Wahrheit her wird sich sowohl zeigen, daß es unerläßlich ist, den exakten und zugleich überaus vielfältigen Sinn der Seinswahrheit und der Wahrheit des Erkenntnisaktes sowie des logischen objektiven Urteils neu herauszuarbeiten, um das *Mirandum* der Wahrheit mit neuer Frische und Präzision zu fassen, als auch, daß eine solche neue und streng phänomenologische Untersuchung über die Wahrheit keineswegs zu einer radikal neuen und nie dagewesenen Wahrheitsauffassung oder Verwerfung der klassischen Korrespondenz- oder Adäquationstheorie der Wahrheit als einem Irrweg oder einer Verfälschung des ursprünglichen Wesens der Wahrheit führt, wie Heidegger meinte. Vielmehr zeigt eine solche Untersuchung und neue Herausarbeitung der eigentümlichen „Entsprechung“ zwischen *intellectus* und *res,* zwischen Geist und Sein, Urteil und Sachverhalt, daß die Adäquationslehre

der Wahrheit keineswegs überholt ist, sondern sich im kritischen Eingehen auf die gültigen Einsichten, die in modernen Wahrheitstheorien stecken, ganz neu in ihrer unentthronbaren und überall, sogar in ihrer Leugnung, vorausgesetzten Bedeutung erweist. Diese vielschichtige und verschieden geartete *adaequatio* der Wahrheit muß jedoch aufgeklärt und neu erforscht werden, damit die wahre Auffassung dessen, was Wahrheit ist, nicht deshalb verworfen werde, weil sie unzureichend und irreführend dargestellt und begründet wurde.

Obwohl wir die Frage nach der Wahrheit des Urteils, die Aussagewahrheit, in das Zentrum der Reflexionen dieser Prolegomena gestellt haben und im Folgeband *Der Streit um die Wahrheit* fast ausschließlich behandeln werden, so erschöpft die Urteilswahrheit doch keineswegs den Sinn von Wahrheit oder das, was zu Recht ‚Wahrheit' genannt wird. Wir werden zeigen, daß die Erkenntnis in einem ganz anderen Sinne wahr ist als das logische Urteilsgebilde und daß dieser erkenntnisspezifische Sinn von Wahrheit in sich und für alle Bereiche der Philosophie und Wissenschaft von absolut grundlegender Bedeutung ist. Auch liegt aller Urteilswahrheit und adaequatio, so fundamental ihre Bedeutung auch ist, ein noch ursprünglicherer Sinn von Wahrheit – der der Wahrheit des Seins selber – zugrunde, dem wir uns wegen dieses seines alle Urteils- und Erkenntniswahrheit erst begründenden Charakters auch als erstes zuwenden möchten.

Ja wir fühlen uns insbesondere dazu gehalten, durch eine neue Untersuchung neben der Wahrheit des Urteils und der Wahrheit des Erkennens diese „Wahrheit des Seins", sowie die letzte Beziehung zwischen Wahrheit und Person, zu erhellen und durch eine phänomenologische Rückkehr zu den Sachen selbst aufzuklären.

KAPITEL 1

DIE WAHRHEIT DES SEINS UND WESENS – „ONTOLOGISCHE WAHRHEIT“

ΞΕ. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων;
ΘΕΑΙ. Οὑτως.

FREMDER: Und meinst du unter dem Wahren das im eigentlichen Sinne Seiende?[45]
THEAITETOS: So meine ich es.

Platon, *Sophistes* 240 b.

“Omnes enim de veritate significationis loquuntur;
veritatem vero quae est in rerum essentia, pauci considerant.”

„Über die Wahrheit der Aussage reden alle.
Wenige aber denken über die Wahrheit nach, die im Wesen der Dinge liegt.“

Anselm von Canterbury, *Dialog über die Wahrheit*, Kap. ix.

Wenden wir uns denn im Lichte dieser programmatisch unserem Kapitel vorangestellten Zitate als erstes dem heute so wenig beachteten, aber fundamentalen Problem der *Wahrheit des Seins* oder *der Wahrheit der Dinge* zu, dessen grundlegende Bedeutung insbesondere Platon und Thomas von Aquin erkannt haben und zu dem diese Denker tiefe Einsichten gewannen, welche der gegenwärtigen philosophischen Welt nicht länger fehlen sollten und als wichtige Teile der *philosopia perennis,* und damit der heute ebenso wie immer wahren Philosophie, wieder bewußt gemacht, aber zugleich neu erobert werden müssen.

Es findet sich seit Jahrhunderten fast keine neuere Untersuchung zu diesem Problem außer Heideggers Philosophie der Wahrheit, die jedoch ohne klare Unterscheidungen von Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit spricht und auf die wir wiederholt hinweisen und in *Der Streit um die Wahrheit* in einem eigenen Kapitel kritisch eingehen werden.

[45] Der Ausdruck ὄντως ὂν ist schwer zu übersetzen. Man könnte, mit Schleiermacher diese platonische Wendung als „das wirklich Seiende“ übersetzen. Ich habe es vorgezogen, diesen eigentlich „das seiend Seiende“ bedeutenden Ausdruck als „das im eigentlichen Sinne Seiende“ zu übersetzen, da das, was wir wirklich nennen, nur Teil davon und auch nicht primär das ist, was Platon darunter versteht.

Nahezu sämtliche Abhandlungen über das Wahrheitsproblem sehen von der ontologischen Wahrheit ab, und selbst jene, die diese, oft nur in Form eines Postskriptums, behandeln, sprechen meist nur von der ontologischen Frage des Seins der (Urteils-)Wahrheit, der wir ein eigenes Kapitel widmen werden, nicht aber von der Wahrheit des Seins.[46]

Platon und Thomas von Aquin sind jene Denker, denen wir uns, wenngleich in verschiedenen Teilen dieses Kapitels, hinsichtlich dieses Themas in erster Linie verpflichtet fühlen, da wir ihnen wichtige Erkenntnisse verdanken.[47] Im Sinne einer umfassenden philosophischen Erkenntnis, die

---

[46] Vgl. etwa Heinz-Dieter Heckmann, *Was ist Wahrheit? Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1981), S. 188 ff.

[47] Die ausführliche Berücksichtigung Thomas von Aquins in diesem Kapitel hat auch den akzidentellen Grund, daß Teile dieses Kapitels auf eine Einleitung zurückgehen, die ich für eine damals geplante und inzwischen längst verwirklichte italienische Ausgabe der thomasischen *Quaestiones disputatae de veritate* vorbereitete. Da sich meine Arbeit allzulang hinzog, dachte der Herausgeber, ich hätte meine Zusage vergessen und, ohne mich weiter zu verständigen und mir eine Frist zu setzen (es war mir vordem gesagt worden, es gäbe keine Frist für die Fertigstellung der Einleitung), publizierte er den Band vor der Fertigstellung meiner Einführung, die zu einem kleinen Büchlein angewachsen war. Ich verdanke jedoch dieser Einladung eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Denken des Aquinaten als ich sie sonst in Angriff genommen hätte. Nachdem mich ein ganz andersartiger Grund, nämlich die heftigen Attacken „existentialistischer Thomisten" und Anhänger Gilsons an der University of Dallas auf meinen, und jeden phänomenologischen, „Essentialismus" zu jenen Forschungen gezwungen hatten, die mich, neben dem Studium des Hauptwerks von Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins* in: Edith Steins *Werke*, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986) zu einer tieferen Beschäftigung mit der thomasischen Philosophie der Existenz führten, welche in *Sein und Wesen* ihre Frucht brachten, motivierte mich die Einladung, eine Einleitung zur Publikation von *De veritate* zu schreiben, zu jener Begegnung einer phänomenologischen Philosophie der Wahrheit mit jener Thomas von Aquins, die eine wichtige Wurzel des gegenwärtigen Kapitels ist und die ich schon durch meine vorhergehende Beschäftigung mit Edith Steins Übersetzung der thomasischen Schrift über die Wahrheit begonnen hatte. In die folgenden Ausführungen über die ontologische Wahrheit brachte ich einen guten Teil der mich sehr inspierenden Arbeit über *De veritate* in Zusammenhang mit einer rein systematischen Erforschung des Wesens der

immer auch ein volles Einbeziehen der Erkenntnisse unserer Vorgänger verlangt, versuche ich jedoch, auch die wichtigen aristotelischen Beiträge sowie die großen Intuitionen Augustins und anderer Denker der platonisch-augustinischen Tradition, die ich ebenfalls für unverzichtbare Beiträge zur Erforschung der Wahrheit des Seins halte, voll einzubeziehen und zu zeigen, daß eine Erforschung der Wahrheit des Seins allen früheren Beiträgen voll Rechnung tragen und zugleich aus dem eigenen Sachkontakt heraus weitergehen muß. In diesem Sinne ist sicher die Wahrheit „das Ganze.“

Doch kann eine solche Synthese der Ergebnisse von einander ergänzenden und vielleicht sogar in ihren Grundlinien gegensätzlichen Philosophien und Denkschulen nur dann gelingen, wenn man zu den Sachen selbst zurückkehrt und nichts Anderes im Auge hat, als allen Gegebenheiten, die sich vom Sein selber her zeigen, und all dem Wahren, das von jedem Philosophen, der über die Wahrheit philosophiert hat, gesehen wurde, gerecht zu werden, nicht um einer Synthese, sondern um des symphonischen Charakters der Wahrheit willen.[48] In diesem Sinne verstehe man

---

ontologischen Wahrheit und freue mich (in großer Dankbarkeit für die vielen Einsichten und Unterscheidungen, die aus dieser Beschäftigung mit Thomas positiv inspiriert oder dialektisch kritisch motiviert wurden), einen Teil der Philosophie Thomas von Aquins zu würdigen, den ich, neben seiner Philosophie über Sein und Wesen, für den vielleicht tiefsinnigsten und originellsten in seinem Werk halte: seine Philosophie der Wahrheit des Seins. Doch wie bereits gesagt, ist das Ziel dieses Kapitels in keiner Weise eine Darstellung seiner Gedanken, sondern eine genaue Erforschung der Sachen selbst, ganz im Sinne der Bestimmung der Aufgabe des Philosophen durch den Aquinaten selber: Thomas Aquinas, *De Coelo et Mundo*, I, 22, no 9:

> Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.
>
> Das Studium der Philosoph zielt nicht darauf ab zu wissen, was die Meinungen der Menschen waren, sondern wie sich die Wahrheit der Dinge verhält.

[48] Vgl. Hans Urs von Baltasar, *Die Wahrheit ist symphonisch* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972); *Truth Is Symphonic* (San Francisco: Ignatius Press, 1987); Vgl. Die hochphilosophische Einleitung zu dem klassischen theologischen werk des Hegel-Schülers Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften,* hrsg., eingel. u. komm. v. Josef Rupert Geiselmann (Köln & Olten:

die folgenden Ausführungen über die vielen Bedeutungen und Urgegebenheiten, auf welche der Ausdruck „Wahrheit des Seins“ abzielt und über die hinaus wir neben dem schon eroberten Gebieten der Erkenntnis über die Wahrheit noch viele weitere hinzugewinnen sollten.

Dabei soll neben den intrinsischen Bedeutungen oder Formen ontologischer Wahrheit besonders die grundlegende Rolle der „Wahrheit des Seins“ als Fundament der Wahrheit der Erkenntnis und der klassischen Adäquationstheorie der Wahrheit herausgearbeitet und durch eine phänomenologische Rückkehr zu den Sachen selbst neu geklärt werden. Von einer solchen sachlichen Untersuchung der Seinswahrheit her soll dann in den darauffolgenden Kapiteln auch gezeigt werden, daß die Adäquationslehre der Wahrheit weder als Theorie der Erkenntniswahrheit noch als eine der logischen Wahrheit, noch die Suche nach deren ontologischem Fundament, überholt sind, sondern daß sich vielmehr im kritischen Eingehen auf die gültigen Einsichten, die in alten und modernen Beiträgen zu einer Philosophie der Wahrheit stecken, Wahrheit in ihrem ontologischen Sinne und im Sinne der klassischen Adäquationslehre ganz neu in ihrer Bedeutung und auch in ihrem Potential zur Kritik alternativer moderner Wahrheitstheorien erweist.

Zugleich wird deutlich werden, daß die hergebrachten Ausdrücke der Korrespondenz und Adäquation eine ungeheure Vielfalt grundlegend verschiedener Gegebenheiten verbergen, die einer ganz neuen philosophischen Erforschung bedürfen und daß es in keiner Weise genügt, Begriffe wie „Unverborgenheit“, „Entbergung“ oder „Entdeckendsein des Daseins“ der Wahrheit als Richtigkeit entgegenzusetzen oder gar diese in ihrer Bedeutung herabzusetzen, um der Fülle der grundlegend verschiedenen Dinge gerecht zu werden, die wir Wahrheit nennen.

“Omne ens est verum”, „jedes Seiende ist wahr“, oder *“omnis res est vera et nulla res est falsa”*[49], „jedes Ding ist wahr und kein Ding ist

---

Verlag Jakob Hegner, 1958).

[49] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica,* in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, Ia Pars, Q. 16, a. 2, co. Vgl. Auch *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, S. 1-186, Q. 1, a. 10, co.

falsch“, lehrten die mittelalterlichen Philosophen, und von Platon und Aristoteles an über Franz Brentano bis zur Gegenwart hat man auch vom „Seienden als dem Wahren“ sowie von dem „wahrhaft Seienden“ oder sogar vom „wahrsten Sein“ gesprochen.[50] Man nennt diese Wahrheit der Dinge auch „ontologische Wahrheit“ und versteht unter diesem Begriff sehr Verschiedenes, was es sorgfältig auseinanderzuhalten gilt.

„Ontologische Wahrheit“ ist gewiß ein Begriff, der, wie Josef Pieper in seinem Buch *Wahrheit der Dinge* hervorhebt,[51] heutzutage nicht ohne weiteres, ja fast gar nicht mehr verständlich ist – was tatsächlich auf eine Mehrzahl zeitgenössischer Philosophen zutrifft, auch wenn es neben Heidegger eine Reihe von anderen Denkern gibt, die die Idee einer Seins-

[50] So etwa Platon, *Theaitetos* 186 ff.; Vgl. auch ders., *Philebos* 58 a, und 59, wo von dem „wahrhaft Seienden“ die Rede ist, sowie zahlreiche andere Stellen, etwa *Phaidon* 63, wo von den „wahrhaft weisen“ Männern, aber auch den „wahrhaft philosophischen“ usf. die Rede ist, oder *ebd.*, 67 a; Ebd., 109 e-110a ist vom „wahren Himmel“, dem „wahren Licht“ und der „wahren Erde“ die Rede. Im Unterschied zu Aristoteles spricht Platon ungezählte Male von der Wahrheit des Seins und dem „wahrhaft Seienden“. In *Timaios* 39 e ist von dem „wahrhaft Seienden Lebendigen“ die Rede; im *Phaidros* 247 wird vom „wahrhaft seienden Wesen“, und vom „wahrhaft Seienden“ gesprochen, *ebd.* 248 einfach vom „Wahrhaften“, im *Sophistes* 234 vom „wahren Wesen“, und während Platon gewöhnlich das „wahrhaft Seiende“ nicht mit dem wirklich und lebendig seienden identifiziert, tut er dies im *Sophistes,* 248 c – 249 a. Auch Aristoteles sagt in seiner *Metaphysik*, am Schluß von Buch 2, 1, daß „das, was abgeleitete Wahrheiten wahr macht, ist am wahrsten. Deshalb müssen die Prinzipien ewiger Dinge immer wahr sein (denn sie sind nicht nur manchmal wahr, noch gibt es eine Ursache ihres Seins, sondern sie sind die Ursache des Seins anderer Dinge), sodaß wie jedes Seiende hinsichtlich seines Seins ist, so ist es auch hinsichtlich seiner Wahrheit.“ (meine Hervorhebung und Übersetzung). Franz Brentano im dritten Kapitel seiner Schrift *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg i.B., 1862; Neudruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960). Vgl. auch David Farrell Krell, “On the manifold meaning of alétheia: Brentano, Aristotle, Heidegger,” *Research in Phenomenology* 5: 77-94 (1975).

[51] Siehe Josef Pieper, *Das Seiende und das Sein;* ders., *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (München, 1966[4]). Vgl. auch H. Knittermeyer, Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Siehe zur Einführung des Transzendentalienbegriffs und vor allem der reinen Vollkommenheit und der Entwicklung ihrer Erforschung bei Duns Scotus auch J. Seifert, *Essere e persona*, Kap. 5.

wahrheit weiterhin verteidigen, wenngleich sie untereinander sehr verschiedene Begriffe derselben haben.[52]

Doch ist tatsächlich der Begriff der ontologischen Wahrheit dem heutigen Menschen nicht mehr verständlich? Vielleicht gilt dies von einem theoretischen Begriff der Seinswahrheit, doch gilt es keineswegs von einem vorphilosophischen Verständnis derselben. Wenn man bedenkt, was dieser Begriff eigentlich aussagen möchte, ist er nicht so unverständlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Dabei geht es im folgenden zunächst um den Versuch eines Aufweises der grundlegenden und nicht abgeleiteten Bedeutungen von Wahrheit, die im Begriff der Seinswahrheit bzw. ontologischen Wahrheit stecken.

In diesem Zusammenhang unterscheidet sich noch ein positiver Sinn von Seinswahrheit von dem wichtigen, aber abgeleiteten Sinn von Wahrheit der Dinge, den Pieper als den einzigen zu bewahren scheint,[53] und nach dem die Wahrheit der Dinge einfach darin bestünde, daß dieselben, wie übrigens auch das tatsächlich nicht-Seiende bzw., phänomenologisch präziser ausgedrückt, negative Sachverhalte, *Gegenstand* wahrer Urteile und Aussagen werden können. ‚Seinswahrheit' wäre dann nichts weiter als die Tatsache, daß alle ‚logische' Wahrheit, d.h. alle Wahrheit von Urteilen, sich auf Seiendes im weitesten Sinne bezieht, und daß dieses also die Voraussetzung für Wahrheit bildet, wie Thomas in *De veritate* sagt. Wollte man nur ein solches Verständnis ontologischer Wahrheit beibehalten, wäre das Seiende – jedenfalls nach Piepers Meinung, der wir widersprechen werden – nur in einem abgeleiteten und sekundären, nicht in einem formellen und ursprünglichen Sinne wahr. Dabei gilt es zu bedenken, daß wahre Urteile sich auch auf Nichtseiendes, also auf tatsächlich nicht seiende Dinge, beziehen können oder, wie Adolf Reinach in „Zur Theorie des negativen Urteils" präziser ausführt, auf „negative Sachverhalte".[54] Wir

---

[52] Vgl. etwa E. N. Platis, „Die Prolegomena zur Metaphysik von Panayotis Kanellopoulos," *Philosophia* (Athen), (1985-86), 15-16, 30-107.

[53] Siehe J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, ebd.

[54] Diesen Gedanken finden wir in anderer Form auch bei Thomas von Aquin in *De ente et essentia*, wo Thomas ausdrücklich betont, daß vom Sein in zwei Grundbedeutungen gesprochen werden kann, einmal in dem Sinne, in dem es in die 10 Kategorien als oberste Seinsweisen zerfalle, ein anderes Mal in jenem Sinne, in dem es jedem wahren Urteil entspreche und auch Privationen und (ontische)

werden im dritten Kapitel sehen, daß ohne eine sorgfältige Analyse und Herausarbeitung der Seinsform der Sachverhalte keine überzeugende Antwort auf die vielen Kritiken der Korrespondenztheorie (Adäquationstheorie) der Wahrheit möglich ist.

So zentral wichtig dieser Sinn von Seinswahrheit auch ist, so dünkt er uns doch nicht der einzige und wichtigste. Diesen erblicken wir vielmehr in einem *inneren Gehalt* des Seienden und des Seins, der uns das *ens* selber als *wahres* erschließt. Doch wird dies deutlicher hervortreten, wenn wir im folgenden sieben tief verschiedene *Grundbedeutungen* von ontologischer Wahrheit unterscheiden, innerhalb derer wir noch eine Reihe weiterer Unterscheidungen treffen müssen, um von dieser differenzierten Sicht der Dinge aus dann zur inneren Einheit und den Verbindungen der verschiedenen Dimensionen und Arten ontologischer Wahrheit vordringen zu können.[55]

Was also ist diese Wahrheit des Seins selber? Auf diese Frage werden wir im folgenden eingehen und in ihrer Beantwortung darzulegen suchen, daß auch in diesem rein ontologischen Sinn der Wahrheit noch einmal ein allgemeinster und im klassischen und mittelalterlichen Sinne „transzen-

---

Negationen (also so etwas wie „negative Sachverhalte“) umfasse.

Derselbe Gedanke, daß wahre Urteile sich oft auf Nichtseiendes beziehe, liegt, wie wir sehen werden, Brentanos Kritik an der klassischen Adäquationslehre zugrunde und scheint ihm die These zu bestätigen, daß Wahrheit nicht als Übereinstimmung zwischen Urteil und Sein definiert werden darf.

Wenn man von seinem Relativismus und seiner Homo Mensura These absieht, hat auch der antike Sophist Protagoras denselben umfassenden Seinsbegriff im Auge, wenn er sagt, *der Mensch sei das Maß aller Dinge, „der seienden, daß sie sind und der nicht seienden, daß sie nicht sind*“. In dem unter Anführungszeichen gesetzten Teil des protagoräischen Satzes weist derselbe genau darauf hin, worauf wahre Urteile sich beziehen und daß ihre Wahrheit darin besteht, daß sie von dem, was ist, sagen, daß es ist und von dem, was nicht ist, daß es nicht ist. Siehe dazu auch Platon, *Theaitetos* und *Sophistes*.

Ganz ähnlich bestimmt Aristoteles die Wahrheit im *Organon*.

[55] Thomas von Aquin spricht von der Wahrheit in dreifachem Sinne: als einer Eigenschaft der Dinge selbst, dem Fundament der Wahrheit der Aussage, als der Übereinstimmung zwischen Sein und Intellekt, worin formell die ratio veri, das Wesen der Urteilswahrheit, liege, und schließlich als Wirkung von Wahrheit. So erkennt Thomas auch in der Wahrheit des Seins selbst einen wichtigen Sinn von Wahrheit.

dentaler“ Begriff und mehrere sehr verschiedene spezielle Bedeutungen von ontologischer Wahrheit zu unterscheiden sind.

Unter „transzendental“ sind hier zunächst jene Proprietäten und Prinzipien gemeint, die allem Seienden im weitesten Sinne und als solchem zukommen.[56] Während jedoch eine wichtige, von Thomas übernommene Unterscheidung das *verum* (das Wahre) als ein *relationales transcendentale,* also als wesenhaft relationale Eigenschaft alles Seienden bezeichnet und den *intrinsischen Transzendentalien* wie dem *ens* (dem Seienden) selber oder der *res,* dem Wesen, gegenüberstellt, versuche ich zunächst zu zeigen, daß in einigen ihrer Bedeutungen die *ontologische Wahrheit,* das *verum,* auch das Seiende in sich selber kennzeichnet. Ich werde also zunächst die *intrinsischen Eigenschaften* des Seins untersuchen, die man als ihre Wahrheit bezeichnen kann.

[56] Wir werden sehen, daß die dritte Grundbedeutung von ontologischer Wahrheit ebenfalls eine „transzendentale“ Eigenschaft des Seins ist, die wesenhaft relational und daher ganz anders geartet ist als die innere transzendentale Wahrheit des Seins.

I. Seinswahrheit „in den Dingen“ (Intrinsischer Sinn von ontologischer Wahrheit)

1. Seinswahrheit als „wahrhaftes Sein des Seienden“ – Vier rein ontologische Bedeutungen des Axioms “ens et verum convertuntur” und eine Lehre vom ‚verum‘ als transcendentale in se

Res... quae est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se,
unde vera dici possit.
Das Seiende,... das etwas Positives jenseits der Seele ist, besitzt in sich etwas,
weswegen es wahr genannt werden kann.
Thomas von Aquin, *De veritate* Q.I a.5

1.1. Das Wahre als mit dem Seienden identisch (allgemeinster rein ontologischer Sinn von „ontologischer Wahrheit“). „Die Wahrheit ist (einfach) das, was ist“ – die Unzurückführbarkeit der Seinswahrheit auf die ersten ontologischen Prinzipien, die aber notwendige Korrelate der „rein ontologischen Wahrheit“ im allgemeinsten (transzendentalen) Sinn sind: Kritiken der Kritiken des Begriffs der ontologischen Wahrheit

„Die Wahrheit ist (einfach) das, was ist.“
Augustinus, *Soliloquia*, Kap. 5.

In seinem magistralen Werk *Quaestiones disputatae de veritate* bezieht sich Thomas von Aquin zunächst auf eine Definition von „ontologischer Wahrheit“, die Augustins *Soliloquien* entstammt, die sich aber gleichfalls in Avicenna’s (Ibn Sīnā’s) *Metaphysik* findet und die Josef Pieper sehr hart kritisiert.[57] Thomas von Aquin führt sie gleich zu Beginn von *De veritate*

[57] Vgl. Augstinus, *Soliloquia;* Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica. La scienza delle cose divine.* Testo arabe di fronte, testo latino in nota, dreisprachige Ausgabe (arabisch, lateinisch, italienisch), hrsg. Und übers.v. V. Olga Lizzini, Vorwort von Pasquale Porro, Il Pensiero occidentale, Dirett. Giovanni Reale, in Zusammenarbeit mit dem Platon-Institut der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein (Milano: Bompiani, 2002). Siehe J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, a.a.O., Kap. iv, 1, S. 75 ff. Er gewinnt dieser Definition ihren positiven Sinn nicht ab, obwohl er selbst Thomas’ Interpretation derselben zitiert.

an: „Die Wahrheit ist (einfach) das, was ist.“[58] Avicenna (Ibn Sīnā) definiert: „Die Wahrheit eines jeden Dinges ist eine Eigentümlichkeit seines Seins (proprietas sui esse) und dessen, was ist“. [59]

Thomas von Aquin läßt diese Definition als gültige Definition zu, sagt aber, daß sie nicht eigentlich die *ratio* der Wahrheit ausdrücke, daß sie nicht eigentlich das, was wahr ist, *selbst* definiere oder bestimme, sondern daß sie sich vielmehr auf den Gegenstand des Wahren, vor allem des wahren Urteils, beziehe und also die ontologische Grundlage der Wahrheit anziele. Hier liegt ein Begriff von Seinswahrheit zugrunde, der eigentlich nur die Wahrheit der Aussage als *ratio* der Wahrheit anerkennt, aber dem Sein *insofern* Wahrheit zuschreibt, *als es Grundlage der Wahrheit der Aussage ist,* Ermöglichungsgrund der Urteilswahrheit. Wie wir sehen werden, versteht aber Thomas von Aquin selbst die ontologische Wahrheit der Dinge noch in anderen Weisen.

Während damit bei Thomas ein berechtigter Sinn zugelassen wird, in dem die Wahrheit der Dinge als Fundament der Urteilswahrheit behauptet werden darf, übt Thomas Hobbes mit vielen anderen Denkern pauschale Kritik an dieser Wahrheitsdefinition, wenn er sagt, *Veritas enim in dicto, non in re consistit* (denn Wahrheit liegt in der Aussage, nicht im Ding), und den Begriff der ontologischen Wahrheit als pueril und müßig abweist,[60] wobei er sich freilich auf gewisse Texte von Aristoteles oder Thomas von Aquin berufen könnte.[61] Ähnliches gilt von Spinoza,[62] wenn

---

[58] Augustinus, *Soliloquia*, Kap. 5. Der volle Text Thomas von Aquins unterstreicht die in der augustinischen Formulierung liegende Gleichsetzung des Wahren mit dem Seienden noch ausdrücklicher (Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, Q. 1, a. 1.):

> Augustinus in libro *Soliloqui* dicit quod verum est id quod est. Sed id quod est nihil est nisi ens; ergo verum significat omnino idem quod ens. Verum est id quod est.

[59] Siehe Avicenna, *Metaphysik*, VIII, 6; *Metafisica. La scienza delle cose divine*.

[60] Siehe T. Hobbes, *Logica* III, 7.

[61] Aristoteles sagt, das Wahre und Falsche bestehe nicht in den Dingen und Thomas kommentiert diese Stelle zustimmend. Thomas von Aquin, *In Libros Metaphysicorum,* Lib. 6, Lectio 4, 1 ff.; 14.

Könne man dennoch manchmal Dinge wahr oder falsch nennen, so sei dies nur im Hinblick auf das Urteil, das sie nahelegen, möglich. Hier vergißt Thomas m.E. viele der Einsichten in den Sinn ontologischer Wahrheit, die er an anderer Stelle gewinnt z.B. auch jene, die er in seinem Kommentar über den *Liber de causis*

dieser auch die objektive Intelligibilität der Wesen anerkennt.

Auch Kant weist den Begriff der ontologischen Wahrheit als steril und tautologisch zurück, indem er ihn überdies vierfach mißversteht:[63]

(1) Einmal verwechselt Kant das „omne ens est verum“ (alles Seiende ist wahr) mit dem Satz der Identität: „Jedes Seiende ist mit sich selbst identisch“. In Wirklichkeit aber ist der Satz der Identität jeden Dinges mit sich, der freilich eines der Grundprinzipien des Seins und damit auch der Seinswahrheit ist, dennoch ganz verschieden von dem Satze, daß jedes Seiende *wahr* ist, also ontologische Wahrheit besitze – in ihren ganz verschiedenen und noch zu untersuchenden Bedeutungen.

---

gewinnt:

Thomas von Aquin, *In librum de causis*, Prooemium. Dort erscheint also gerade, übrigens auch im Sinne der aristotelischen Aussage, jedes Ding verhalte sich zur Wahrheit ebenso wie zum Sein, gerade den Seienden in einem primären Sinne Wahrheit zugesprochen zu werden, wobei freilich die Bedeutung des Wortes Wahrheit eine ganz andere ist. Es ist eine Teilaufgabe des vorliegenden Buches, diese nicht in echten systematischen Einklang gebrachten und scheinbar widersprüchlichen Behauptungen von Aristoteles und Thomas hinsichtlich der echten, in ihnen enthaltenen Einsichten zu untersuchen und in einer systematischen Philosophie der Wahrheit zusammenzuführen.

62 Siehe B. Spinoza, *De uno, vero et bono*, I, 6.

63 Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM 42:

> PM42 Es ist eine alte scholastische Lehre: *quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*. 1) Ein jedes Ding ist einig; 2) Ein jedes Ding ist wahr. Dem Dinge Wahrheit beizulegen, ist wider den Redegebrauch;

Vgl. ders., *Kritik der reinen Vernunft*, B 113:

> Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ob nun zwar der Gebrauch dieses Princips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben) sehr kümmerlich ausfiel, so daß man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs und berechtigt zur Vermuthung, daß er in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden.

Vgl. Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM 42 ff. Vgl. dazu ferner ders., *Nova dilucidatio* I389 ff., K16-17, sowie ders., *Logik*, IX, 52-53, sowie J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, a.a.O., Kap. 1, S. 19, und Anm. 19, S. 118.

(2) Sodann hält Kant den Satz der Identität für analytisch.[64] Als Grundgesetz aber, das die Wahrheit analytischer Urteile erst *begründet*, kann das Identitätsprinzip nicht selber analytisch bzw. tautologisch sein. Denn analytische Sätze können nur durch ihren Bezug zum Identitätsprinzip, über das sie nicht hinausgehen und in dem sie gründen, als analytisch definiert werden. Gerade aus diesem Grunde, daß das Identitätsprinzip den Bezugspunkt zur Rede von analytischen Urteilen ausmacht, kann es nicht selber analytisch sein, wenn die Definition nicht zirkulär sein soll.

Die Analytizität des Identitätsprinzips anzunehmen ist aber nicht nur deshalb ein Irrtum, weil das Identitätsprinzip – *als allen tautologischen Urteilen,* die nur durch ihren Bezug zu diesem Identitätsprinzip analytische Urteile sind, *zugrundeliegendes Prinzip* – nicht selber analytisch sein kann. Beim Identitätsprinzip handelt es sich vielmehr auch evidentermaßen um einen sachhaltigen Satz, der keineswegs bloß aus einer (ohnehin unmöglichen) begrifflichen Definition von „Sein", sondern aus dessen von seinem Begriff ganz verschiedenen Wesen folgt und deshalb nicht analytisch ist.

Gerade daraus nämlich folgt die Analytizität und der hohle, tautologische Charakter von analytischen Sätzen, daß man unter dem Anschein von etwas Neuem nur diesen Satz wieder und wieder anwendet: „Greise (d.h. als alt definierte Männer) sind notwendig alt", „blau ist blau", usf.

Dieser Satz selber jedoch, daß jedes Seiende, gleich welcher Kategorie, mit sich identisch sein muß, also „es selber (und nichts anderes) ist", ist keineswegs nur seine eigene tautologische Anwendung, sondern formuliert ein grundlegendes Seinsprinzip.

Das Identitätsprinzip im ontologischen Sinne trifft im übrigen nicht schlechtweg in jeder Hinsicht auf alle Seinsmodi zu, woraus erneut der nicht-tautologische Charakter des Identitätsprinzips hervortritt:

Denn weder der Satz vom Widerspruch noch der von der Identität und schon gar nicht der vom ausgeschlossenen Dritten können in ihrem strikten Sinne auf die *rein intentionalen Gegenständlichkeiten* und insbesondere

---

[64] Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 408:

> 3) Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz;

die *abgeleiteten* rein intentionalen, rein *gedachten Gegenstände,* angewendet werden. Denn diese rein intentionalen Gegenstände, etwa in absurder Dichtung, oder auch schon bei Homer (nach dem Prinzip „nonnumquam dormit Homerus“, ein geflügeltes Wort, das meint, daß in Homers *Ilias* schon gestorbene Helden gleichzeitig wieder leben bzw. als lebend beschrieben werden) erlauben die Anwendung der ersten ontologischen Prinzipien des Seins nicht. Zunächst schon deshalb nicht, weil rein intentionale Gegenstände nicht durchwegs bestimmt sind und deshalb etwa Shakespeares Hamlet weder Schinken noch nicht Schinken zum Frühstück gegessen hat, weil Shakespeare, von dem das Sein Hamlets bestimmt ist bzw. der Text des Stücks, darüber schweigt.[65] Auch kann jemand innerhalb der rein gedachten und begrifflich konstruierten Gegenstände den Begriff eines „viereckigen Kreises“ bilden, der weder mit sich identisch ist noch tatsächlich bestehen kann noch dem Widerspruchsprinzip gehorcht (weil er *nicht* viereckig ist, wenn er ein Kreis ist) – aber eben deswegen ausschließlich ein armseliges und ‚rein von Gnaden des Gedachtwerdens lebendes‘ ‚rein intentionales Sein‘ besitzt und niemals in die Welt des wirklichen oder des eigentlichen idealen Seins eintreten kann. Zwar ist es wahr, daß *als Seiende* bzw. *als tatsächliche Gegenstände des Bewußtseins* betrachtet, auch die rein intentionalen Gegenstände den ersten Seinsprinzipien unterworfen sind, und etwa entweder bestimmte intentionale Gegenstände sind oder nicht sind, entweder diesen Inhalt haben oder nicht. Jedoch können rein intentionale Gegenstände *in ihrem Inhalt* bzw. in den in ihnen vermeinten und oft widersprüchlichen „Sachverhalten“ und in anderer Weise in den in sich unbestimmten Aspekten oder „Unbestimmtheitsstellen“, die sie aufweisen, jenseits jenes Reiches des Seins liegen, auf das sich die obersten Seinsprinzipien anwenden lassen und so kann etwa der viereckige Kreis zugleich viereckig und nicht viereckig, rund und nicht rund sein, weder ein Frühstück Hamlets mit oder ohne Ei sein, etc. Insofern allerdings rein intentionale Gegenstände wiederum als in sich widersprüchlich erkannt werden, wendet sich das Widerspruchsprinzip doch wieder auf sie

[65] Die von Ingarden in seinem *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (Halle: Max Niemeyer, 1931), 3. Aufl., 1972 eingehend analysierten „Unbestimmtheitsstellen“ in den rein intentionalen Gegenständlichkeiten im literarischen Kunswerk haben bedeutende Auswirkungen auf die Logik.

an und besagt, daß solche Gegenstände absurd und unmöglich, aus dem Reich des Wirklichen, Möglichen und Sinnvollen ausgeschlossen sind, usf.[66]

Die Tatsache ferner, daß dieses schlechthin universale Gesetz, daß jedes wirkliche oder authentisch ideale oder mögliche Seiende mit sich identisch ist, je nach der Natur des Seienden nur analog gilt und ganz verschieden angewendet werden muß, zeigt, daß es sich keineswegs um eine hohle Definitionsfrage bzw. um deren logische Implikation handelt. Es gilt nämlich das ontologische Identitätsprinzip für das zeitliche Seiende, das Plotin das „niemals mit sich identische Sein" nennt, nur im selben Augenblick vollständig, nicht zu verschiedenen Zeiten, während zeitlose Gebilde wie Zahlen immer (zeitlos) mit sich identisch sind.

Es kann ferner nur ein reales Seiendes, das eine individuelle und einmalige Identität besitzt, in neuem und wirklicherem Sinn mit sich identisch sein. Und innerhalb des realen Seienden kann nur ein substantielles und personales Subjekt in jenem grundlegend neuen Sinn mit sich identisch genannt werden, den wir „persönliche Identität" nennen. Angesichts ihrer Zeitlichkeit, der Vergänglichkeit ihres Bewußtseinsstroms und der Wandelbarkeit ihrer Willensentschlüsse ist aber auch eine reale menschliche Person nur unvollkommen mit sich selber identisch. Nur ein ewig gegenwärtiges Seiendes kann volle Identität mit sich selber besitzen und die Ewigkeit Gottes wird von Plotin sogar durch diese vollkommene Identität definiert.[67] Auch solche gewaltigen Abstufungen, ja jeweils ganz verschiedene Ordnungen und Dimensionen von Identität beweisen, daß dieses Prinzip keineswegs nur in einer Begriffsdefinition von Sein, sondern aus dessen von unseren Definitionen unabhängigem Wesen hervorgeht bzw. in der Natur der Sachen selber gründet.[68]

---

[66] Vgl. Josef Seifert, "El papel de las irrealidades para los principios de contradicción y de razón sufficiente", Ibáñez-Martín, J.A. (coord.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Antonio Millán-Puelles* (Madrid: RIALP, 2001), S. 119-152.

[67] Vgl. Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, Enneade III, 7. Übers., eingel. u. komm. von W. Beierwaltes (Frankfurt/M., 1967). Vgl. auch Josef Seifert, *Essere e persona,* Kap. 10.

[68] Siehe dazu D. von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, a.a.O., Kap. 4. Siehe auch J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*[2], Teil II, Kap. 2. Siehe auch F. Wenisch,

(3) Drittens verwechselt Kant den ontologischen Satz der Identität mit dem logischen.[69] Der sachhaltige Charakter des *ontologischen* Identitätsprinzips ergibt sich aber gerade auch aus dessen völliger Verschiedenheit vom logischen Satz der Identität, der zwar im ontologischen gründet, aber von diesem sehr verschieden ist. Während nämlich das ontologische Identitätsprinzip die Selbigkeit, das mit sich selber Identisch*sein* jedes Seienden (zumindest im selben Augenblick) aussagt und deshalb gar nicht von der Wahrheit von Urteilen handelt, besagt das „*logische* Prinzip der Identität“, daß Urteile einer besonderen Art (affirmative Urteile der Identifikation, in denen Subjekt- und Prädikatbegriff identisch sind [wie „ein Mensch ist ein Mensch“] – oder hinsichtlich ihrer Struktur und begrifflichen Form von Subjekt- und Prädikatsbegriffen entsprechend modifizierte Urteile der Attribution, in denen die im Prädikatsbegriff dem Subjekt zugesprochene Eigenschaft bereits in der Definition des Subjektbegriffs enthalten ist wie „Alle Junggesellen [=alle unverheirateten Männer] sind unverheiratet“) notwendig wahr sind. Um den Unterschied zwischen logischem und ontologischem Identitätssatz zu begründen, muß dessen sachliche Verschiedenheit verstanden werden, worin sich wieder der nicht-analytische (nicht-tautologische) Charakter des Identitätsprinzips erweist. Denn der logische Satz der Identität hat nicht die Form „A ist A“,

---

“Insight and Necessity”, a.a.O.

[69] Vgl. Immanuel Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze* (1764), II294:

> Alle wahre Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d.i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges, vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, daß etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heißt: Einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zusammen machen die oberste und allgemeine Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt, daß sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann.

wie der ontologische Satz der Identität, der dadurch den Anschein der Analytizät erweckt (obgleich er dennoch nicht tautologisch ist, wie wir gesehen haben); vielmehr spricht der logische Satz der Identität von der Wahrheit aller Sätze einer bestimmten logischen Struktur, weshalb Prädikats- und Subjektsbegriff in ihm ganz verschieden sind, und macht überdies einige Voraussetzungen, welche ihn jedes Verdachts auf seinen tautologischen Charakter entheben.[70]

(4) Viertens nimmt Kant an, die notwendige Wahrheit des Identitätsprinzips folge einfach aus der vermeintlichen Tatsache, daß alle tautologischen und analytischen Sätze notwendig wahr seien. Nun ist zwar das Identitätsprinzip notwendig von allem realen Seienden und von allen wirklichen Sachverhalten sowie von allen idealen Wesenheiten sowie, in anderem Sinne, von allen möglichen Welten (Möglichkeiten) wahr, nicht aber von allen rein intentionalen Gegenständen und von allen begrifflichen und logischen Gebilden oder von allen unmöglichen Konstrukten. Von all diesen gilt das Identitätsprinzip nicht (oder nur, sofern auch diese Dinge als widerspruchsfreie ‚Seiende' genommen werden und ein ‚etwas' sind, nämlich etwa ein widerspruchsvoller Begriff oder rein intentionaler Gegenstand, nicht aber von dem in ihnen gemeinten absurden Gegenstand). Die Schlußfolgerung, daß das Identitätsprinzip und seine notwendige Wahrheit nicht daraus folgen können, daß dieses ein analytischer Satz sei, dürfen wir auch daraus ziehen, daß die notwendige Wahrheit des Identitätsprinzips nicht aus einer Definition und der rein logischen Struktur des Satzes der Identität erkannt werden kann, da analytisch-tautologische Sätze auch unter Umständen aus falschen oder widerspruchsvollen Definitionen gebildet werden und deshalb notwendig falsch sein können. Weil also nicht

---

[70] Vgl. das beste Buch einer wirklich philosophischen Logik überhaupt (und eines der wenigen derartigen Werke der jüngeren Zeit, in der eine mathematisierende symbolische Logik, die – samt ihren Anwendungen – wenig mit Philosophie zu tun hat, die philosophische Logik weitgehend verdrängt hat): Alexander Pfänder, *Logik*, 4. Auflage, herausgegeben und eingeleitet v. Mariano Crespo. Philosophy and Realist Phenomenology. Studies of the International Academy for Philosophy in the Principality Liechtenstein. Universitätsverlag C. Winter Heidelberg Hrsg. v. Rocco Buttiglione und Josef Seifert, Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/, Bd. 10, (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 2000).

alle analytischen Sätze wahr sind, kann die notwendige Wahrheit des Identitätssatzes nicht daraus abgeleitet werden, daß es angeblich ein analytischer Satz ist. Ein viereckiger Kreis etwa ist nicht viereckig, weil, wenn er ein Kreis wäre, er gar nicht viereckig sein könnte und umgekehrt ist er auch nicht rund, wenn er doch viereckig sein soll. Um daher die Wahrheit des Identitätsprinzips einzusehen, ist ein Blick jenseits eines reinen logischen Formalismus in das rein ontologische und sachhaltige Identitätsgesetz und seinen Anwendungsbereich (nicht widersprüchlicher Gegenstände und Seiender aller Art) vonnöten.

Kehren wir aber wieder zur bereits angesprochenen vielfältigen Kritik am Begriff einer „Seinswahrheit“ zurück, die neben der Kantischen auch viele andere Formen annimmt, in denen dem Begriff der ontologischen Wahrheit ein nutzloser, rein tautologischer, unbrauchbarer, oder bloß repetitiver Charakter zugesprochen wird.

Man muß in scharfem Gegensatz zu einer derartigen Zurückweisung der Idee der ontologischen Wahrheit betonen, daß der Begriff der ontologischen Wahrheit nicht nur in der ihrem Range nach klassisch zu nennenden mittelalterlichen Philosophie ein wichtiger Wahrheitsbegriff, sondern auch ein uns durchaus geläufiger und überhaupt ein kaum verzichtbarer, vor allem aber ein von der Wahrheit selber geforderter Begriff ist.

Um dies zu erkennen, können wir von einer gleichermaßen phänomenologischen und sprachanalytischen Beobachtung ausgehen.[71] Auch heutzutage sagen wir oft: „Ist dieser Mensch, über den Ihr eine erhitzte Debatte führt, ein wahrer Mensch oder nur eine Romanfigur?“ oder: „Ist das eine wahre oder nur eine erfundene Begebenheit?“, oder, wie dies in dem Film *Princess Bride* eine zentrale Rolle spielt, „Ist das eine wahre Liebe? True Love?“. Und indem wir hier den Ausdruck „wahr“ verwenden, meinen wir natürlich nicht die Wahrheit eines Urteils, sondern wir meinen die Begebenheit, die Sache, die Liebe selbst, haben also einen Sinn von „Seinswahrheit“ im Auge.

Dieser erste Begriff von ontologischer Wahrheit leidet vielleicht unter

[71] Vgl. zu diesem Verständnis der Sprachanalyse für die Phänomenologie Balduin Schwarz, “The role of linguistic analysis in error analysis”, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 34 (1960), S. 127-132.

dem Gebrechen, das Thomas von Aquin anführt, daß er nämlich noch nicht die *ratio* des Wahren bezeichnet, daß er nicht eigentlich das Besondere, das die Wahrheit vom Sein unterscheidet, geistig ins Auge faßt. Dennoch ist auch dieser Begriff von Wahrheit unverzichtbar. Indem wir nämlich von der *Wahrheit des Seins* sprechen, indem wir etwas, was ist, wahr nennen, werden wir nicht Opfer nichtssagender oder tautologischer Reden, wie Hobbes oder Kant meinen, noch ist er so unvernünftig wie eine bloße Wiederholung oder ein bloßes anderes Wort für „Sein".

Der nichttautologische Sinn dieser Wahrheitsdefinition leuchtet deutlicher ein, wenn wir uns fragen, was eigentlich mit diesem „Wahren", das mit dem Seienden identifiziert wird, gemeint sein kann, und wenn wir in Beantwortung dieser Frage neben der allgemeinsten transzendentalen weitere spezielle Bedeutungen von Seinswahrheit erkennen bzw. unterscheiden.

1.2. Seinswahrheit als ontologische Autonomie aller wirklich und ideal Seienden und aller (auch fiktiver) Sachen und Sachverhalte, die in irgendeinem Sinne dem Bewußtsein gegenüber autonom sind und sogar Nichtseiendes (Negationen, negative Sachverhalte) einschließen – eine erste allgemeinste und transzendentale Grundbedeutung von „ontologischer Wahrheit" sowie ihre immense Abstufung und die verschiedenen Begriffe ontologischer Wahrheit unter diesem Gesichtspunkt

Verum mihi videtur id quod est.
Wahr scheint mir das zu sein, was ist.
Augustinus, *Soliloquia*, II, 5.

Eine Unterscheidung Thomas von Aquins in *De ente et essentia*, der zufolge man zwei Bedeutungen von Sein unterscheiden müsse: erstens das Seiende, das in die zehn Kategorien zerfalle, das reale Seiende, und zweitens alles, was wahren Urteilen, die sich offenkundig auch auf Privationen und „wirklich Nichtseiendes" beziehen können, entspricht, führt uns auf diesen ersten Sinn von *dem Seienden immanenter (innerer)* ontologischer Wahrheit.[72] Dieser Sinn von „ontologischer Wahrheit" meint

[72] Vgl. Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, in: Opera omnia (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), Bd. 3, S. 583-587, cap. 1 (erste Seite).

etwas, das zwar auch eine Konsequenz der Wirklichkeit, der *„actualitas rei“*, sein kann, oft aber Folge eines vom Wirklichkeitscharakter verschiedenen Seinsmodus, wie des idealen Seins von Zahlen, des logischen Seins von Begriffen, der möglichen Welten oder sogar der rein intentionalen Gegenständlichkeiten, insofern sie eindeutig bestimmt sind, ist: nämlich eine elementare innere Autonomie und Unabhängigkeit gegenüber dem menschlichen Geist, die wir in ihrer schwächsten Form sogar in rein intentionalen Gegenständen wie den im Roman *Don Quijote* festgelegten Unterhaltungen zwischen Don Quijote und Sancho Pansa und des ersteren Kampf mit den Windmühlen finden, da diese von Cervantes einmal festgelegten rein intentionalen Gegenstände unserem Urteil gegenüber autonom sind, weshalb wir in der Literaturwissenschaft Wahres ebenso wie Falsches über die im Roman entworfene Welt sagen können). Diese Autonomie alles Seienden gegenüber menschlicher Subjektivität und in bestimmtem und jeweils zu differenzierendem Sinne ein Eigensein und eine daraus erwachsende Seinsautonomie gegenüber jedem willkürlichen Denken und Urteilen kann in der Tat als Seinswahrheit bezeichnet werden. Durch diese Wahrheit des Seins unterscheiden sich alle tatsächlich bestehenden Sachverhalte und alles Seiende, gleich welchen Seinsmodus und gleich welcher Kategorie, vom Gegenstand irriger Urteile.

Dabei handelt es sich bei jener Autonomie des Seins, die wir hier meinen und die auch eine ontologische Bedingung *jeder* wahren Aussage ist, noch um ein sehr allgemeines Phänomen, um eine oft nur sehr schwache, doch zugleich allumfassende Autonomie des Seins, der dann viele weitere und stärkere Formen der Autonomie des Seins und Unabhängigkeit vom Subjekt als spezifische Formen und Ausprägungen dieser Autonomie gegenübergestellt werden können, und zwar in solcher Weise, daß im Lichte der höheren Arten der Autonomie des Seins die niedrigeren als Heteronomie erscheinen müssen. Wenn wir etwa das „Ding an sich“ als das in sich selber Seiende von Erscheinungen und diese von einem bloßen Schein oder auch von rein vorgestellten oder geträumten Gegenständen und Sachverhalten abgrenzen, wird klar, daß im Verhältnis zur ontologischen Autonomie des Dings an sich Erscheinungen und erst recht rein

---

Vgl. auch Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, dt. Übersetzung Horst Seidl (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988).

intentionale Gegenstände keine Autonomie besitzen.[73]

Dennoch, so ungeheuer abgestuft die Seinsautonomie auch ist, ja so viele radikal verschiedene Arten der Seinsautonomie es auch gibt, so besitzt das Seiende doch in allen seinen Modi eine gewisse allgemeinste ontische Autonomie, die man als Wahrheit ihres Seins bezeichnen kann. Eine erste Stufe dieser ontischen Autonomie finden wir schon in rein intentionalen Gegenständen, insofern diese tatsächlich, wenn auch nur „von Gnaden" unseres Bewußtseins, existieren. Auch rein geträumte Gebilde können Gegenstand wahrer wie falscher Urteile sein. Habe ich etwa einen schrecklichen Traum über den Tod meines Sohnes gehabt und erzähle diesem, ich hätte etwas Schönes oder auf sein langes glückliches Leben Bezogenes über ihn geträumt, lüge ich und verletze die Wahrheit, weil ich jenem schwachen Sein und jener „Wahrheit des wirklich Geträumten" widerspreche. Erscheinungen wie die Farben und Töne in der realen Welt, obwohl auch sie vom menschlichen Subjekt als solchem abhängig sind, besitzen dennoch eine größere Autonomie als bloß geträumte Gegenstände. Reale oder abstrakte Möglichkeiten, mögliche Welten im Gegensatz zu Unmöglichkeiten, ideale Wesenheiten von Gerechtigkeit oder Liebe, vor allem aber real existierende Dinge oder Menschen, besitzen eine jeweils andere und stärkere Seinsautonomie bis hin zu einer totalen Unabhängigkeit von sämtlichen intentionalen bewußten Akten von Menschen, die sich auf sie beziehen.

Man kann, angesichts der vielen Arten und Stufen ontischer Autonomie, die jeweils höhere Stufe derselben als ‚wahres Sein' bezeichnen und diese dann der niedrigeren als nicht oder weniger wahrem Sein gegenüberstellen. So etwa besitzt der Gegenstand eines Traums, eine elementare ontische Autonomie gegenüber unserem willkürlichen Urteilen, die man als sein *wahres Sein* dem Objekt von Lügen über eigene oder fremde Träume, wie wir sie in infamer Form in Jagos Lügen über Cassios Träume in Shakespeares *Othello* und Verdis gleichnamiger Oper finden,[74] entgegensetzen kann. Auch wenn das wirklich Geträumte unbestreitbar eine gewisse ontische Autonomie besitzt, welche wir etwa dem infam erlogenen Traum

[73] Vgl. die ausführliche Erörterung der Erkennbarkeit und der verschiedenen Bedeutungen von „Ding an sich" in Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*; ders., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*[2]*;* ders., *Sein und Wesen*.

[74] See William Shakespeare, *Othello,* Act 3, Scene 3.

entgegensetzen, so können wir andererseits dem bloß Geträumten andere Seinsmodi gegenüberstellen, im Vergleich zu denen die Traumwelten selber *kein wahres Sein besitzen.* So etwa sage ich meiner Tochter, wenn sie sich über den Inhalt meines Traums über sie entsetzt: „Ich habe doch das alles, daß Du auf ein Baby schlecht aufgepaßt hast, so daß dieses hernach über einen Abgrund gestürzt ist, nur geträumt. Das war doch keine wahre Wirklichkeit.“ Die Wahrheit des von Träumen *unabhängigen* Seins wird hier also dem Gegenstand von Träumen gegenübergestellt, die diese höhere Autonomie der Wirklichkeit nicht besitzen.

Auf diese Weise besitzen selbst Fiktionen und Gegenstände von Phantasien, und rein intentionale Gegenstände zwar eine erste Stufe ontischer Autonomie, die es erlaubt, ihr *wahres Sein* vom Gegenstand von Lügen, schlechtem Gedächtnis oder Irrtümern zu unterscheiden, aber im Vergleich zu höheren Arten ontischen Eigenseins besitzen sie kein wahres Sein.

Gegenstände von Illusionen und Irrtümern, wenn man sie nicht als wirkliche *intentionale Gegenstände* solcher Akte erkennt, was sie objektiv sind, sondern wenn man sie so ins Auge faßt, wie der Irrende und einem Schein Erliegende sie vermeint, besitzen hingegen keinerlei ontische Autonomie, nicht einmal deren unterste Stufe.[75]

Die Autonomie als Wahrheit des Seins besteht also in zahlreichen Modi und Abstufungen: vom allerrealsten Sein, dem wahrsten Sein in diesem Sinne (dem ἀληθέστατον/*alethestaton*), bis hinunter zu jener schwachen Seinsautonomie der Art, welche selbst eine einmal konstituierte rein intentionale Gegenständlichkeit oder eine Möglichkeit besitzt. Es gibt eine gewisse „Wahrheit“ des Inhalts des Shakespeare-Stücks *Hamlet,* der sich vom Inhalt des *Othello* unterscheidet. Diese Autonomie und dieses „an sich Bestehen“ im weitesten (und angesichts seiner Abhängigkeit vom Künstler gleichsam relativen) Sinne dieses Ausdrucks ist der Grund, aus dem wir auch wahre und falsche Aussagen über das bestehende

[75] Thomas von Aquin spricht davon etwa in *Compendium theologiae,* lb. 1, cap. 207, zwar in einem rein thelogischen Zusammenhang, doch ist dieser von hohem philosophischen Interesse, da das Beispiel einen philosophisch erkennbaren und relevanten Sinn hat:

> Dicere ergo christum veram carnem non habuisse, nec huiusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpessum, est christo imponere falsitatem.

Theaterstück machen können. Aus diesem weit ausgedehnten Reich von Seienden verschiedenster Modi, die alle ihre je eigene, bescheidene oder starke Seinsautonomie besitzen, ist nur der Gegenstand einer *reinen Illusion* oder eines Irrtums ausgegrenzt. Er besitzt *als* solcher *keinerlei ontische Autonomie.* Als einmal konstituierter intentionaler Gegenstand des Irrtums (also als wirklich intentionaler Gegenstand eines Aktes des Irrens) besitzt allerdings auch dieser eine gewisse Seinsautonomie, die es uns erlaubt, einen bestimmten Irrtum, nicht einen anderen, und dessen rein intentionalen Gegenstand, dem Werk eines Philosophen und diesem selbst, keinem anderen, zuzuschreiben. Aber *qua Gegenstand des Irrtums, qua Objekt irrigen Meinens als solchem,* besitzt der in keinem Sinne wirklich bestehende und rein subjektiv vermeinte Sachverhalt keine ontische Autonomie und damit keine Seinswahrheit – selbst nicht im weitesten Sinne, der hier unser Thema ist.

Unter den weitesten und transzendentalen Sinn der Seinswahrheit fallen alle Seienden und Sachverhalte, die in irgendeinem Sinne jene Autonomie gegenüber dem Subjekt besitzen, die nötig ist, um direkt (als Sachverhalte) oder indirekt (als Gegenstände, die in Sachverhalte eingehen) Gegenstand wahrer oder falscher Urteile sein zu können. Ontologische Wahrheit in ihrem umfassendsten, rein ontologischen Sinne, meint aber nicht das Grundlage-der-Wahrheit-von-Aussagen-Sein selber, sondern jene Seinsautonomie, welche die Bedingung und das Fundament dafür bildet.

In diesem Sinne darf nicht nur alles, was in irgendeinem Sinne wirkliche Existenz besitzt, sondern dürfen sogar Negationen und negative Sachverhalte als seiend bezeichnet werden. Also scheinbar auch das, was tatsächlich *kein esse* besitzt, oder, wie die Phänomenologen sagen würden, das Bestehen des negativen Sachverhalts, „daß X wirklich nicht ist", kann nicht nur gemäß der Einsichten einer Phänomenologie der negativen Sachverhalte,[76] sondern auch nach Thomas als seiend in jenem weiten Sinne bezeichnet werden, in dem das Sein Grundlage der Wahrheit ist. Man dürfte vielleicht Thomas im Anschluß an die Ontologie der Urteilskorrelate von Conrad-Martius deuten und sagen, daß auch das „reine Sach-

[76] Vgl. Adolf Reinach, „Zur Theorie des negativen Urteils", in: Sämtliche Werke. Texktritische Ausgabe in zwei Bänden, Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), S. 95-140.

verhaltssein“ ein *esse* darstelle; dieses ist jedoch gewiß vom *esse* realer Substanzen und ihrer Eigenschaften scharf zu unterscheiden.[77]

Wir erinnern in diesem Zusammenhang an die bemerkenswerte Aussage von Thomas, der sagt, daß der Bereich der Wahrheit sogar weiter reiche als der des Seins, weil auch über das Nichtseiende Wahrheit bestehen könne. In gewisser Hinsicht ist dies wieder ein nicht so leicht mit der zentralen Stellung der *ratio* der Wahrheit als Übereinstimmung mit dem Sein und auch mit den Aussagen über die ontologische Wahrheit als „Ungetrenntheit von Wesen und Dasein“ versöhnbarer Satz, der meines Erachtens jedoch gar keinen wirklichen Widerspruch zu diesen anderen Aussagen bedeutet, sondern vielmehr ein interessantes neues Element hinzufügt.

Damit aber gelangen wir schon zu einer weiteren Dimension der ontologischen Wahrheit, die einem Dinge in sich selber zukommt, seinem Wirklichsein, wobei wir eine Fülle bereits angesprochener anderer Stufen und Arten ontischer Autonomie überspringen bzw. hier nicht näher untersuchen.

1.3. Ontologische Wahrheit als Wirklichsein: als actualitas rei und als „Ungetrenntheit des Daseins vom Seienden“ oder von „Sein und Wesen“ – Fünf Seinsmodi als allen Kategorien vorausliegende Verschiedenheiten der Seinsform und weiterer grundlegender Sinn der „rein ontologischen Wahrheit“ des Wirklichseins, sowie Grade dieser ontologischen Wahrheit je nach dem Rang des Realseins

esse enim est actualitas omnis rei, ….
Das Sein nämlich ist die Wirklichkeit (Aktualität) jedes Dinges…

Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius.
Die Wirklichkeit eines Dinges selbst ist gewissermaßen ein Licht desselben.
Thomas von Aquin, *Comm. in Liber de Causis*, I, 6.

Man kann die augustinische Definition der Seinswahrheit aber auch in einem eingeschränkteren Sinne verstehen, der sich nicht auf alle Seiende und Sachverhalte überhaupt bezieht, sondern nur auf das im prägnanten Wortsinne Wirkliche und dann dieses Wirkliche wahr nennen. Dabei hat

[77] Siehe H. Conrad-Martius, *Das Sein*, a.a.O.

man dasselbe gerade in seiner Verschiedenheit von vier weiteren Seinsmodi im Auge. Seinsmodi nenne ich jene Grundformen des Seins, deren Verschiedenheiten von einander allgemeinerer Natur sind als die kategorialen Verschiedenheiten wie jene zwischen Substanz und Akzidenz, da diese zwar primär innerhalb des realen Seienden bestehen, aber auch innerhalb der anderen Seinsmodi ihre Stelle haben:

1. Die Urform des Seins ist zweifellos das reale Sein, dem allein eigentliche Wirklichkeit zukommt, das, was Thomas von Aquin den *actus essendi* im präzisen Sinne nennt und das Aristoteles in der Substanz, dem in sich selber stehenden Seienden, der Urform des realen Seienden, kulminieren sieht, da alle anderen Seinskategorien (Seinsformen) wie Quantität, Qualität, etc. als *reale Seiende* erst in diesem Urseienden der Substanz fundiert sein und ihren letzten Halt finden können. Es ist jedoch einsichtig, daß nicht die Substanz als solche, sondern erst die Person, und in einem ganz neuen Sinne die absolute Person, das Sein im eigentlichen Sinne darstellt.[78]

2. Von realen Seienden unterscheiden sich die idealen Gegenstände, Wesenheiten, Ideen, Formen, etc., deren Zeitlosigkeit Platon bewog, sie für das eigentlich Seiende zu halten, denen aber, als Ideen oder *eide* von etwas deren eigentliche Verwirklichungsform fehlt. Der wirkliche Mensch ist eben der real existierende, lebendige Mensch und nicht die *Idee des Menschen,* auch wenn das ideale Sein durch seine Zeitlosigkeit und Intelligibilität über die realen Seienden hinausragt.

3. Verschieden von dem realen und dem idealen Seienden, wenngleich in mancher Hinsicht ein Teil des Idealen, sind die möglichen Welten, alle jene Seienden, die real sein *könnten,* aber nicht real sind. Sie sind, im Vergleich zum realen Seienden, ein Nichts und unterscheiden sich von den ewig zeitlosen und idealen Wesenheiten dadurch, daß jene als ideale nicht real existieren *können,* sondern ihre eigene ideale Seinsform haben, während die möglichen Welten real sein und werden *können.*

4. Die rein intentionalen Gegenstände, wie jene von Träumen und Halluzinationen, leben nur von Gnaden bewußter intentionaler Akte, sind *rein* intentionale Gegenstände und hängen in ihrem Sein von Akten oder als abgeleitete rein intentionale Gegenstände von Bedeutungsgebilden

[78] Vgl. Josef Seifert, *Essere e persona,* Kap. 8-15.

literarischer und anderer Kunstwerke ab; ihr Sein ist in gewissem Sinne ihr Wahrgenommenwerden, ihr Gedacht- oder Vorgestelltsein, eine armselige Seinsform ganz im Gegensatz zu den realen Akten des sich Vorstellens und Denkens, etc., die voll real sind.

5. Schließlich gibt es noch das *ens* und *esse logicum,* d.h. das Sein rein logischer Gebilde der Begriffe sowie der Bedeutungseinheiten höherer Ordnung und ganzheitlicher Art wie das Urteil, die Frage etc., die aus Begriffen gebildet sind, welche, selbst wenn man mit dem Husserl der *Logischen Untersuchungen* die reine Idealität der Bedeutungen annimmt, doch von anderen idealen Wesenheiten ganz verschieden und dem Geist zugeordnet sind und innerhalb von denen es auch konfuse, verworrene, und von Grund auf verkehrte Begriffe gibt, denen ideale Seinsform zuzuschreiben unangemessen erscheint und die wohl tatsächlich von Menschen gemacht und in ihren Hirnen ausgekocht zu sein scheinen.[79]

Wenn man nun das wirklich Seiende, welches das Sein in seiner eigentlichsten Form und Aktualität bezeichnet, als das wahre Sein bezeichnet, versteht man die Definition des hl. Augustinus[80]: „Das Wahre ist das, was ist“; und Avicennas[81]: „Die Wahrheit eines jeden Dinges ist die Eigentümlichkeit seines Seins *(proprietas sui esse)* und dessen, was ist“ im Sinne der Wirklichkeit *gerade im Unterschied* zu allen anderen Seinsmodi und insbesondere zum Sein aller rein intentionalen Gegenständlichkeiten wie der Objekte eines Dramas oder eines Traums, aller Möglichkeiten, aller rein negativen Sachverhalte, etc., die im ersten grundlegenden intrinsischen Sinn von ontologischer Wahrheit inbegriffen sind.

In dieser Weise deutet wohl Thomas von Aquin die erwähnte augustinische Definition, wenn er bemerkt, andere Autoren hätten gesagt, alles, was *esse* besitze, sei deshalb auch wahr. Also verleihe das Sein (oder das

---

[79] Der Sinn, in dem man auch hier von einer gewissen Idealität der Bedeutungseinheiten sprechen kann, ist Gegenstand meiner schriftlichen Debatte mit Mark Roberts. Vgl. Mark Roberts, “Timeless Truths and Timeless Falsities”, *Aletheia,* (1994), 6: 266-279, und Josef Seifert, “Are There Timeless Falsities? On the Difference between Truth and Falsity with Respect to the Ideal Existence of Meaning-Units. A Reply to Mark Roberts”, *Aletheia* VI *(Theory of Knowledge and Ethics)* (1993-1994), S. 280-320.

[80] Augustinus, *Soliloquia*, Kap. V.

[81] Siehe Avicenna, *Metaphysik* XI, 2.

Dasein, die Existenz) einer Sache Wahrheit in diesem Sinn, wobei man auf jene einzigartige und archetypische Seinsform abzielt, die wir *Wirklichkeit* nennen und die wir dem materiellen Kosmos, Pflanzen, Tieren, Menschen, Engeln oder, in einem gänzlich neuen und vollkommenen Sinne, Gott zuschreiben.[82] Und wie sie ein Ding zu einem aktuell wirklichen macht, so verleiht sie ihm Vollkommenheit und wahrhaftes Sein:

> Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.[83]
>
> Daraus geht hervor, daß das, was ich das Sein (*esse*) nenne, die Aktualität aller Akte ist und deshalb ist es die Vollkommenheit der Vollkommenheiten.
>
> quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse.[84]
>
> Denn das Sein ist die Aktualität jeder Form oder Natur, denn auch Güte und Menschheit werden nicht in ihrer Aktualität bezeichnet, wenn wir nicht aussagen, daß sie sind.

Ontologische Wahrheit, wie sie alles Wirkliche kennzeichnet, könnte man mit Thomas auch anders beschreiben und sagen: „Das Wahre ist die Ungeteiltheit des Seins und dessen was ist“ *(indivisio esse et eius quod est)*.[85] In diesem Sinne wird das Zusammensein von Wesen und Dasein oder von Dasein *(esse)* und Seiendem *(id quod est)* als Wahrheit bezeichnet. Man könnte etwas deshalb ontologisch gesehen „wahr“ nennen, weil

---

[82] Ich kann hier keine eingehende Untersuchung des Wirklichseins geben. Vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, Kap. 2.

[83] Thomas von Aquin, *Quaestiones Disputatae* Q. 7, a. 2, RA 9.

[84] Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, Q. 3, a. 4, co.

[85] Vgl. Thomas von Aquin, *In Libros Sent., In I Sent.,* d. 19, q. 5, a 1, co:

> Quaedam [definitio veritatis] autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini: verum est id quod est; et alia magistralis: verum est indivisio esse et ejus quod est;

Vgl. auch den Text in *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, S. 1-186, q. 1, a. 1, co.

es wirklich ist in irgendeinem Sinn und weil in ihm das Dasein dem, was es ist, nicht fehlt, und es eben deshalb das *wahre* Ding ist. Während also rein mögliche Welten und die in ihnen gründenden Sachverhalte im ersten Sinne von ontologischer Wahrheit wahr sind und auch Gegenstand wahrer oder falscher Urteile sein können, unterscheiden sie sich von dieser zweiten Bedeutung von ontologischer Wahrheit, ja bilden einen bestimmten Gegensatz zu ihr.

Dabei sieht Thomas das Fundament der Wahrheit weniger im Sein als reiner Wesenheit *(quidditas)*, von der er sagt, daß sich auf diese die „Definition“ beziehe, die nicht im eigentlichen Sinne wahr oder falsch sei, sondern auf das reale Seiende, das *esse* besitzt.[86] Thomas scheint dies allerdings nur von der intrinsischen Seinswahrheit und der ontologischen Wahrheit als Fundament wahrer Urteile, nicht aber von der Seinswahrheit als Intelligibilität zu sagen, von der wir noch sprechen werden und die er primär auf das Wesen bezieht.[87] Auch spricht er etwa von der „veritas humanae naturae“ und meint damit öfters nur, was tatsächlich zur Natur (zum Wesen) des Menschen gehört, bzw. auch das, was deren Wirklichkeit ausmacht.[88] An anderer Stelle spricht er auch in ähnlichem Sinne von der „veritas rei“.[89]

Häufig hingegen sagt Thomas, Definitionen, die gerade dem reinen Wesen der Dinge entsprechen, könnten nicht im strengen Sinne wahr sein.[90] Es scheinen für diese Meinung Thomas von Aquins drei Gründe ausschlaggebend zu sein: (1) weil die Definition nur die Bedeutung eines Begriffs entfalte und kein eigentliches Urteil darstelle, (2) weil Thomas dem Wesen keine so volle Autonomie gegenüber dem Geist zuerkennt wie

---

86 Vgl. Thomas von Aquin, *In Libros Sent., In I Sent.,* d. 19, q. 5, a 1, co.

87 Vgl. Thomas von Aquin *In Libros Sent., In I Sent.,* d. 19, q. 5, a 1, RA 2.

88 Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Quodlibeta* 8, q. 3, Prologus, wo wiederholt in diesem Sinne von der Wahrheit der menschlichen Natur die Rede ist. Vgl. auch Thomas von Aquin, *Compendium theologiae,* lb. 1, cap. 209, wo er die fundamentale Bedeutung dieses Sinnes von ontologischer Wahrheit für den Glauben hervorhebt.

89 Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Super decretalem,* Nr. 1, wo er allerdings mit diesem Ausdruck die Wahrheit der Wirklichkeit des Leibes Christi im Gegensatz zu einer rein symbolischen zeichenhaften und deshalb unwirklichen (unwahren) Präsenz des Leibes Christi meint (*Super decretalem,* Nr. 1).

90 Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, Q. I, a. 3, co.

dem existierenden Seienden, und (3) weil nur das existierende Seiende im vollen Sinne real und deshalb Wahrheit begründend sei.

(Ad 1): Der erste Grund ist aber nur für Wortdefinitionen (Definitionen von Wortbedeutungen), und auch hier nur teilweise, nicht aber für Sachdefinitionen zutreffend, da diese ein Wesen kennzeichnen wollen und dieses, insbesondere das notwendige Wesen eines Dinges, ebensosehr Gegenstand wahrer und falscher Urteile sein kann wie ein existierendes Ding. Die Definition, insofern sie nicht nur eine begriffliche Bedeutung entfaltet, sondern das Wesen einer Sache aussprechen will und in diesem Sinne eine *Realdefinition* oder *Sach-* bzw. *Wesensdefinition* ist, stellt ein Urteil über dieses Wesen dar, das wahr sein kann, wobei allerdings die Definition *als solche,* sofern sie nur aussagt, welche Sache *gemeint* wird, auch eine *Wortdefinition* oder besser *Begriffsdefinition* genannt, und die Definition als *Urteil über das Wesen* einer Sache*,* also jene Sachdefinition, von der wir sagen können, *sie sei wahr,* noch unterschieden werden müssen, sodaß Thomas recht behält, wenn er sich nur auf jene Definition, die aussagt, welche Sache *gemeint* ist, und nicht auf jene, die das Wesen der Sache selber meint, bezieht.

(Ad 2): Der zweite Grund trifft höchstens auf jene Fälle zu, in denen eine reine *quidditas* auch einer Chimäre zukommen kann, die weder in der realen Welt noch in der Welt ewiger idealer *eide* (εἴδη) ein objektives Fundament besitzt. In diesem Sinne können wir Thomas zustimmen, nicht aber wenn von den Wesen einer realen Spezies oder eines realen Genus die Rede ist, und erst recht nicht, wenn wir von einer absolut notwendigen Wesenheit urteilen, die ein aller Subjektivität gegenüber absolut autonomes Maß der Wahrheit darstellt.

(Ad 3): Nur der dritte Grund für die These Thomas von Aquins, daß nämlich das wirklich Seiende allein volle *Aktualität* des Seins besitzt, macht es allerdings richtig zu behaupten, daß das *esse rei* als der Grund seiner eigentlichsten Wirklichkeit auch die tiefste Quelle seiner ontologischen Wahrheit darstelle.[91]

Was aber ist das Wirkliche, dem wir in einzigartigem Sinne ontologische Wahrheit zuschreiben?

Zu sagen, worin das Urphänomen des Wirklichseins besteht ist schwer,

[91] Vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., Kap. 2.

so überzeugend auch die Aussage Thomas von Aquins, die Wahrheit des Seins sei die Ungetrenntheit des Daseins vom Wesen, auf das Urphänomen des Wirklichen gegenüber dem bloß Möglichen und Fiktiven hinweist; dieses aber durch etwas anderes zu definieren, ist ausgeschlossen, eben weil es sich hier um ein nicht zurückführbares Phänomen, um eine Urgegebenheit handelt; es ließe sich ja auch auf Möglichkeiten oder ideale Wesenheiten der Satz anwenden, daß ihr Dasein von ihrem Wesen ungetrennt sei. Um deshalb zu verstehen, daß unwirkliche oder fiktive Gegenstände bewußter Akte, die ja auch in bestimmtem Sinne existieren, nicht wirklich und in diesem Sinne nicht wahr sind, muß man schon wirkliches Sein gegenüber rein intentionaler Existenz der Gegenstände intentionaler Akte und die Unterschiede zwischen realem und idealem oder möglichem Sein erfaßt haben, die die fundamentale und unzurückführbare Gegebenheit des Wirklichseins mehr voraussetzen als erklären.

Edmund Husserl und nach ihm Martin Heidegger haben versucht, das Wirklichsein durch den Bezug zur Zeit hinreichend zu bestimmen. Alles Sein in der Zeit sei wirklich und alles Wirkliche zeitlich. Doch läßt sich die erste These keinesfalls halten, wenn man bedenkt, daß auch rein intentionale Gegenstände, z.B. die fiktiven Gegenstände des literarischen Kunstwerks, die Ingarden abgeleitete rein intentionale Gegenstände nennt, zeitlich sind, ohne deshalb real zu sein. Auch im Roman oder in der fiktiven Welt eines Theaterstücks und seiner Aufführung gibt es frühere und spätere Handlungen, sodaß auch die fiktive und unwirkliche Welt in einer – wirklichen oder unwirklichen – Zeitfolge steht. So folgen halluzinierte Gegenstände eines Schizophrenen und auch die intentionalen Gegenstände intentionaler Akte des Lesens eines Romans einander in der realen Zeit, während die Zeitenfolge eines Ablaufes in einem Roman selber zur rein intentionalen Gegenständlichkeit der fiktiven Welt gehört. In Michail Bulgakows Roman *Der Meister und Margarita* z.B. ist Margarita erst die Geliebte des Meisters, dann erst trifft sie den als ordinärer Mann auftretenden Dämon Asasello, reibt sich später mit seiner Schönheits-Creme ein, wird danach zur Hexe und reitet auf dem Besen durch die Lüfte, trifft schließlich Satan und tanzt noch später auf Satans Ball, usf. Also kann man die Zeitlichkeit sowohl in wirklichen als auch in unwirklichen Gegenständen finden und ist nicht *nur* das Wirkliche zeitlich.

Betrachten wir die Umkehrung dieser These, alles Zeitliche sei auch

wirklich, also die universale Behauptung, die das Wirkliche zum Subjekt und Zeitlichkeit zum Prädikat eines Allgemeinurteils macht, d.h. die These vertritt, alles Wirkliche sei auch zeitlich. Abgesehen davon daß diese These a priori die atheistische oder wenigstens die prozesstheologische Voraussetzung macht, daß es keinen ewigen wirklichen Gott gibt, widerspricht sie der unschwer zu vollziehenden Einsicht, daß gerade in der Zeitlichkeit menschlichen Lebens ein ungeheurer Mangel an Realität liegt. Denn – wie Augustinus bemerkt – *ist* das Sein-in-der-Zeit nur, indem es sich auf das Nichts, auf das Nichtsein des Vergangenseins zubewegt, das ein nicht-mehr-Sein darstellt, und auch die Zukunft ist ein Noch-nicht. So enthält das zeitliche Seiende in Zukunft und Vergangenheit ein relatives Nichtsein und selbst die Aktualität zeitlichen Gegenwärtigseins ist durch die Flüchtigkeit der Zeit eher ein Übergang zum Nichtsein als etwas im eigentlichsten Sinne Reales. Wie könnte uns aber die relative Unwirklichkeit des zeitlichen Seienden einleuchten, wenn wir nicht zwischen dem Wesen des Wirklichen und dem Wesen des Seins in der Zeit unterschieden?[92]

Nicht viel besser ergeht es uns mit dem Versuch, das Wirkliche als das zu bestimmen, was Widerstand leistet gegenüber unserem Wollen, Handeln, Begehren oder auch gegenüber unseren Sinnen, vor allem dem Tastsinn. Wenn auch Kant und Scheler dieses Kriterium mit Recht als ein wichtiges Kennzeichnen der Unabhängigkeit der Wirklichkeit von unserem Geist auffassen, so sind doch ideale Wesensgesetze, wie die Mathematik sie erforscht, ebenfalls unabhängig von unseren Wünschen, aber deshalb noch nicht real, da sie jener Urform des Aktuellseins oder Aktualseins entbehren, die wirkliche Leiden, Personen, Tiere, Berge usf. kennzeichnet. Auch der Gegenstand einer hartnäckigen Halluzination eines Wahnsinnigen oder Schizophrenen, wie er eindrucksvoll in dem Film *A Beautiful Mind* über den genialen schizophrenen Nobelpreisträger John Nash dargestellt wird, leistet dessen Willen Widerstand und geht nicht weg, ist aber desungeachtet *irreal.*

Gleichfalls sind die abgeleiteten rein intentionalen Gegenstände, etwa literarische Charaktere wie Homers Odysseus, von unserer Willkür unab-

[92] Zu diesem Unterschied vgl. Plotins *Enneade* III, 7 *Über Ewigkeit und Zeit*; vgl. auch J. Seifert, *Essere e persona*, Kap. 10.

hängig, aber deshalb nicht realer als jene Gegenstände willkürlicher Vorstellung, an die Kant und Scheler denken, wenn sie das Unwirkliche als das bezeichnen, was unserer Willkür untersteht und keinen Widerstand leistet, wenn wir es anders haben wollen und das wir im fiat der Imagination nach Vergnügen ändern können, wie dies der Fall ist, wenn wir unseren Kindern ein spontan und frei erfundenes Märchen erzählen, das es vor unserer Erzählung nicht „gab,“ im Gegensatz etwa zum Fall, in dem wir Ihnen erzählen, was in Homers *Odyssee* von Odysseus und Penelope und deren Handlungen berichtet wird und die nicht von unseren intentionalen Akten oder unserer Willkür abhängen, sodaß wir bei einer Literaturprüfung durchfallen werden, wenn wir die Unabhängigkeit der Gestalten und Taten der homerischen Epen von unserer Willkür nicht einsehen und beachten.

Wenn das wirklich Seiende das wahre Seiende ist, dann ist der Begriff „wahr“ fast gleichbedeutend mit „wirklich“. Was wir mit der Frage „Ist es wahr?“ meinen, ist dann: „Ist es in der wirklichen Wirklichkeit so?“ So sehr man die Aussage, das Wirkliche sei wahr, mit Hobbes für eine müßige und leere Aussage erklären mag, so ist es doch keine solche. Vielmehr ist die Wahrheit des Seins des Wirklichen Gegenstand einer Einsicht, die alles eher als eine leere Wiederholung oder gar eine Tautologie ist. Daß das wirklich Seiende (im Gegensatz zu rein intentionalen Gegenständen, zu rein idealem Seiendem, zu möglichen Welten oder zu rein begrifflich-sprachlichem Seiendem) im eigentlichsten und wahrsten Sinn seiend und deshalb das *wahrste Sein* ist, ist eine Grundeinsicht, die Aristoteles im Gegensatz zu Platon gewinnt und die phänomenologisch aufgeklärt werden kann und muß.[93] Alles Wirkliche ist in diesem Sinn wahr.

Man kann aber in dem genannten Wortsinn von „ontologischer Wahrheit“ ein Seiendes nicht ausschließlich auf Grund der bloßen

[93] Vgl. Roman Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt.* Bd. I, *Existentialontologie* (Tübingen: Niemeyer, 1964), Bd. II, 1, *Formalontologie*, 1. Teil (Tübingen, 1965); ders., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*; ders., „Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl.“ Vgl. auch Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., Kap. 2; ders., *Ritornare a Platone. Im Anhang eine unveröffentlichte Schrift Adolf Reinachs,* hrsg., Vorwort und übers. Von Giuseppe Girgenti. Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, vol. 81, (Milano: Vita e Pensiero, 2000).

formalen Tatsache seiner Existenz, oder sogar seiner realen Existenz, die ein Sandkörnchen oder auch seine Gestalt ebensogut wie eine Person besitzt, wahr nennen, so als gäbe es innerhalb des Realseins keine weiteren Abstufungen und sei alles im selben, univoken Sinne real, sondern erst in jenem *Maße*, in dem es *wirklich* ist und real existiert, und sich als solches sowohl von rein intentionalen Gegenständen als auch von möglichen Welten, als auch von idealen Gegenständen unterscheidet, obwohl auch diese einen je verschiedenen Grad der Aktualität besitzen. Und sogar innerhalb des real existierenden Seienden gibt es unendliche Abstufung der Realität zwischen einer Seifenblase und dem absoluten Sein, sodaß sich auch die Wahrheit des Realeins als unendlich differenziert und abgestuft erweist.

Je nach der Sphäre des Seins, von der die Rede ist, unterliegt auch dieser zweite Begriff der „ontologischen Wahrheit" vielen Abwandlungen und je nach dem verwendeten Wirklichkeitsbegriff hat auch dieser Sinn von ontologischer Wahrheit viele Bedeutungen, die den Graden und Stufen des Wirklichseins oder des wahrhaften Seienden,[94] das noch *innerhalb des Grundcharakters des Realen weiter differenziert werden muß,* entsprechen. Das lebendige Sein und vor allem das Personsein sind in einem Sinne „wahres Sein", in dem bloße Dinge „nicht wahrhaft", ja ein Nichts sind, und das ewige Sein ist in einem Sinne wahr, in dem das zeitliche, historische nicht wahr ist, sosehr daß im Verhältnis zum höchsten Realen alles andere Wirkliche eine Art Nichts ist.[95]

---

[94] Also des ὄντως ὂν (*ontoos on*) oder des κύριος ὢν (*kyrioos on)*. Vgl. Platon, *Sophistes* 240 b; ders., *Politeia* 583a., 585d. Aristoteles, *Metaphysik*, in: Aristoteles. *Die Lehrschriften*, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke (Paderborn: Ferdinand Schöningh, ²1961); vgl. dazu Giovanni Reale, *The Concept of "First Philosophy" and the Unity of the Metaphysics of Aristotle* (New York, 1980).

[95] Diese Einsicht fehlt übrigens Platon keineswegs, auch wenn man seine Ideen als rein ideales Sein deutet, was nicht unbedingt korrekt ist. Vgl. zu einer alternativen Interpretation Josef Seifert, "The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections", zit. In *Timaios* 39 e ist von dem „wahrhaft Seienden Lebendigen" die Rede; vgl. auch die oben bereits zitierte Stelle *Sophistes*, 248 c – 249 a. Man kann an dieser Stelle auch viele Stellen in der *Metaphysik* von Aristoteles anführen, in denen dieser das eigentlich seiende als Geist, als νόησις νοήσεως (*noesis noeseos/ Erkenntnis der Erkenntnis*) und ewig-lebende Substanz beschreibt. Vgl.

Das wahrste Sein könnte also von diesem Begriff von ontologischer Wahrheit aus gesehen dasjenige Seiende genannt werden, das den höchsten der *gradus entis* einnimmt und im vollsten Sinn die Urgegebenheit realer Existenz besitzt. Wenn wir Grade des Seins annehmen (wie dies übrigens auch Thomas von Aquin in einer vielleicht noch mehr vom Neuplatonismus als von Aristoteles beeinflußten Richtung seines Philosophierens tut),[96] können wir sagen, daß z.B. die Substanz wahrer ist als die bloßen Akzidenzien oder daß eine Person mehr an Realität besitzt als ein Stein, daß daher die Person ein „wahreres Seiendes“ ist als ein Ding. Oder man könnte sagen, daß das absolute und schlechthin reale Sein „das wahrste Sein“ ist.[97]

Hier würde man den eigentlichen Grund für die ontische Wahrheit des Seins in der Wirklichkeit, und zwar im nicht total abstrahierend-tranzendental-genommenen „Realsein“, sondern im jeweiligen Grade seines Realseins, sowie im Grad der Ungetrenntheit von Sein und Wesen erkennen. In diesem Licht ist auch etwa das notwendig daseiende Sein unvergleichlich wahrhafter seiend als das nicht-notwendige, kontingente; es ist das wahrste, ja in gewissem Sinne das einzig wahrhafte Sein.[98]

So wird in dieser Fassung der „ontologischen Wahrheit“ der jeweilige *Grad* des Realseins eines Dinges als Grundlage für die jeweilige Stufe von dessen *Wahrsein* genommen. Dementsprechend könnte man sagen: „In dem Maß, in dem etwas Aktualität oder Realität des Seins besitzt, in

---

gleichfalls Josef Seifert, *Essere e persona*, a.a.O., Kap. 9, sowie ders., *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997).

96 Damit ist keineswegs geleugnet, daß auch Aristoteles die Idee der Grade des Wirklichseins kennt und diese eine zentrale Rolle in seiner Metaphysik spielen. Siehe Seifert, *Essere e persona*, a.a.O., Kap. 8.

97 Auch diesen Gedanken finden wir bei Hilarius und bei Thomas von Aquin, *In Libros Sententiarum, In I Sententiarum*, d. 8, q. 3, a. 3, ex:

> Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis; sed in deo suum esse est ipse deus subsistens: et ideo dicit, quod est subsistens veritas.

98 Vgl. Anselm von Canterbury (Aosta., *Proslogion* und *Ad Proslogion,* in: Anselm of Canterbury (Aosta., *S. Anselmi Opera omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Hg.), 2 Bde. (Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968), Bd. I, S. 89-139, Kap. 3, S. 103, 6-9.

ebendemselben Maße ist es auch wahr.“[99] Und deshalb ist das absolute Sein die Wahrheit selbst, wie Thomas von Aquin formuliert.[100]

1.4. Ontologische Wahrheit als Ursache und Fundament der Urteilswahrheit (dritte spezifische Grundbedeutung ontologischer Wahrheit): Das Seiende und die Sachverhalte sind wahr, weil sie das ontologische Fundament und Korrelat der Urteilswahrheit sind

Man kann das Seiende in jedem erdenklichen Sinn, und dann keineswegs nur das Wirkliche, sondern jedweden Sachverhalt, der das Richtmaß wahrer Aussagen bildet, also auch wirklich bestehende Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten, jedoch auch aus einem ganz anderen Grund wahr nennen: nämlich weil das Seiende der (Urteils-)Wahrheit ordnungsgemäß vorausgeht als das, worin das Wahre begründet ist. In *De veritate* sagt Thomas von Aquin:

> Wenn die Wahrheit in der Übereinstimmung besteht, so kann sie im Prinzip in drei Weisen gefaßt werden, deren erste sie nach dem benennt, was der Wahrheit ordnungsgemäß vorausgeht und worin das Wahre begründet ist.[101]

Nur weil das Seiende selber ist, was es ist, und damit auch eine bestimmte Unabhängigkeit von menschlicher Subjektivität und von

---

[99] Dieser Satz, zu dem uns eine phänomenologische Untersuchung der Sachverhalte führt, steht fast buchstäblich bei Aristoteles und – unabhängig von ihm – bei Augustinus. Siehe Aristoteles, *Metaphysik* A’ 2.993 b 30 ff: „So wie sich jedes Ding zum Sein verhält, so verhält es sich zur Wahrheit“ (In dem Maße, in dem ein jedes Ding seiend ist, in dem Maße ist es auch wahr.) Siehe Augustinus, *De vera religione*, xxxvi: „Das Wahre ist in dem Maße wahr, in dem es ist.“

[100] Vgl. Thomas von Aquin, *In Libros Sent., In I Sent.,* d. 19, q. 5, a 1, co. Vgl. auch Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, S. 1-186, Q. 1, a. 1, RA 5.

[101] Thomas von Aquin, *De veritate,* Quaestio I, Artikel 1. Das ist für unseren Zusammenhang der Kernsatz von Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, S. 1-186, Q. 1, a. 1, co.

menschlichem Urteilen besitzt, und auch weil es den „ersten Seinsprinzipien“ untersteht, kann es alle anderen Formen der Wahrheit geben, denen die Seinswahrheit logisch vorhergeht. Insofern wird das Seiende wahr genannt, wie Thomas von Aquin hervorhebt, weil es Fundament und Ursache aller anderen Formen von Wahrheit des Erkennens und des Urteils ist.[102] Und diese These Thomas von Aquins ist vollkommen evident in ihrer Wahrheit. Denn es könnte durchaus keine Wahrheit des Urteils geben ohne die zugrundeliegende Wahrheit des Seins, und auch ohne jene Wahrheit, die ihm wegen seiner Geistoffenheit und Intelligibilität zukommt und auf die wir noch ausführlich zurückkommen werden.

Obwohl aber die *ratio entis* der *ratio veri* vorhergeht, reicht im Hinblick auf die Tatsache, daß das reine Sachverhaltssein, welches das Fundament *aller* Urteilswahrheit bildet, auch alle möglichen und fiktiven und nicht seienden Dinge und Sachverhalte mit umfaßt bzw. hinsichtlich ihrer besteht, die *veritas* weiter als das aktuelle Sein, weil sie sich auch auf alle nichtseienden und alle möglichen Dinge beziehen kann. Also ist die Wahrheit in gewisser Hinsicht unermeßlicher als das Sein, weil sie auch über das Nichtseiende besteht: „Etwas kann dem Wahren zugehören, ohne im Bereich des Seienden zu sein“, wie Thomas formuliert.

Hier könnte man wieder das, was in *De ente et essentia* über *privatio* und *negatio* gesagt wird, mit einbeziehen. Formal kann das Seiende so weit gefaßt werden, daß es das Wahre und das Nichtseiende mitumfaßt, sofern auch das objektiv Nichtseiende in dem Sinne wahrhaft ist, daß es vom richtig erkennenden Geist als solches erfaßt wird.[103] Auch in *De veritate* zitiert Thomas Aristoteles in diesem Sinne und beruft sich dabei auch auf

---

[102] Vgl. Thomas von Aquin, *In Libros Sententiarum, In I Sententiarum,* d. 2, q. 1, a. 3, ra. 5.

[103] Dieser weitere ontologische Seinsbegriff als die Totalität dessen, was wegen seiner Autonomie Gegenstand wahrer Aussagen werden kann, entspricht wohl auch dem Versuch des mexikanischen Philosophen Agustin Basave, in der „habencia“, d.h. in allem, was es in irgendeinem Sinne ‚gibt‘, was in irgendeinem Sinne ‚der Fall ist‘, einen weiteren Begriff als den des Seins als Fundament der Metaphysik zu finden. Vgl. Agustin Basave, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia.* (Mexico D.F.: Ed. Limusa, 1982), sowie Josef Seifert, “Agustin Basave, an Important Philosopher of our Times” in *Homenje al Dr. Agustin Fernandez Basave del Valle* (Monterrey: Universidad Regiomontana, 1984).

Avicenna:

> Darum sagt der Philosoph: Die Negation oder Privation des Seienden werde in einem Sinne seiend genannt.... Darum sagt auch Avicenna am Anfang seiner Metaphysik, es könne nur vom Seienden eine Aussage *(enuntiatio)* gemacht werden, weil das, worüber ein Satz *(propositio)* gebildet werde, notwendig unter der Erkenntnis befaßt sein müsse. Daraus wird deutlich, daß alles Wahre in gewissem Sinne ein Seiendes sein muß.[104]

Man darf in diesen Stellen bei Thomas von Aquin, und deren eigenständiger Entwicklung in der ersten Phase der Wahrheitsphilosophie Franz Brentanos (1889) einen Ansatzpunkt für die spätere phänomenologische Philosophie der Sachverhalte finden. Man kann nicht umhin zu sagen, daß auch Thomas an diesen Stellen so etwas wie negative Sachverhalte annimmt, nämlich, daß es „irgend etwas ist, daß etwas nicht ist und nicht besteht". Auch dieser negative Sachverhalt „ist etwas" – allerdings in einem radikal vom Wirklichsein verschiedenen Sinne. Denn was nicht ist, und auch ein negativer Sachverhalt, ein wirklich bestehender Sachverhalt *über Möglichkeiten (über mögliche Sachverhalte oder Seiende),* oder ein *möglicher Sachverhalt*, ist nicht ein reales Seiendes, und darum hat Thomas diesen Sinn von Sein gerade vom (realen) Seienden, wie es in die Kategorien zerfällt, unterschieden.

Dennoch „gibt es etwas", dem die wahren Urteile über das Nichtsein entsprechen. Und insofern eben auch wahre Urteile über Mögliches und Nichtseiendes existieren, muß man als Korrelat und Bedingung dieser wahren Urteile irgend etwas Seiendes, obwohl dieses nicht eine *res* oder ein existierendes Ding ist, annehmen.

Es scheint mir, daß Thomas an diesem Punkte in außerordentlich feinem Sachkontakt – und mithilfe der von Irmingard Habbel und anderen genauer untersuchten Begriffe wie der *'dispositio rei'*[105] – sehr nahe an die

---

[104] Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, S. 1-186, Q. I, a. 1, RA 7. Vgl. Avicenna, *Metaphysik*, I, 6.

[105] Vgl. Irmingard Habbel, *Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin* (Regensburg, 1960). Vgl. auch Kevin Mulligan (Ed.), *Speech Act and Sachverhalt* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1989), sowie Barry

phänomenologische Unterscheidung zwischen dem Sein von Dingen, bzw. existierenden Dingen, und dem Bestehen von Sachverhalten kommt und daß er, wie zuvor schon Aristoteles, den er in diesem Kontext zitiert, gleichfalls unter dem Begriff des „Seins der Negationen“ auch negative Sachverhalte annimmt: Auch die Wahrheit des Satzes, „daß etwas wirklich nicht ist“, ist ontologisch im Sein (im weitesten Sinne des Wortes) begründet. Und insofern liegt auch in der *privatio* „ein Sein in irgendeinem Sinn“ und besteht auch hier ein negativer Sachverhalt.

Deshalb kann übrigens auch hier das Urteil aufgrund einer *adaequatio* wahr genannt werden, wenngleich nicht im Sinne einer *adaequatio* an eine *res*[106] im Sinne einer wirklichen Sache, eines eigentlich Seienden.

Aber es gibt auch hier etwas, dem der Geist entspricht, und zwar, wie ich es deuten würde, negative Sachverhalte: „Daß etwas nicht ist“, ist auch irgend etwas und wahre Urteile können mit diesem Etwas, mit diesen tatsächlich bestehenden negativen Sachverhalten, übereinstimmen. Auch diese Bedeutung von ontologischer Wahrheit als *Autonomie* des Seins und

---

Smith, “Logic and the Sachverhalt”, in: *The Monist* 72 (1972), S. 53-69. Vgl. auch Thomas von Aquin, *De veritate*, Q. 1, a. 1.

Es ist vielleicht weit hergeholt, in diesen und ähnlichen Texten über den Begriff der “dispositio rei” den Sachverhaltsbegriff der Phänomenologen, das „a-Sein-eines-B“, vorgebildet sehen zu wollen. Thomas scheint mit diesem Ausdruck jeden Zustand und jede dauernde Seinsbedingung zu meinen, so etwa in *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, S. 1-186, Q. 2, a. 12, RA4.

Dennoch hat Habbel zweifellos recht, wenn sie in manchen Texten, die denselben Ausdruck (der *dispositio rei*) verwenden, eine Art Vorwegnahme des Sachverhaltsbegriffs erblickt.

Thomas von Aquin, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus,* Q. 2, a.9, RA 1. Vielleicht das stärkste Argument für Habbels These ist der Text (Thomas von Aquin, *In Libros Metaphysicorum*, Buch IX, lectio 11, Nr. 3):

> Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione.

[106] Vgl. die klassische Wahrheitsdefinition bei Thomas von Aquin, *In Libros Sent., In I Sent.,* d. 19, q. 5, a 1, co. Zu einem weiteren Spektrum von Einsichten und Unterscheidungen, welche die volle Entdeckung der Sachverhalte vorbereiten, vgl. Barry Smith, “Logic and the Sachverhalt”, S. 53-69; ders., “On the Cognition of States of Affairs”, in: K. Mulligan (Ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, S. 189-225.

des Seienden im Verhältnis zum urteilenden Bewußtsein, die ein radikaler Relativismus leugnet, aber immer noch voraussetzt, kann noch in einem doppelten Sinne gemeint sein:

In einem ersten Sinne kommt sie ausschließlich den Dingen zu, die mehr als nur rein intentionale Gegenstände des Bewußtseins sind, die also mehr sind als Gegenstände von Träumen, als primäre oder auch als abgeleitete rein intentionale Gegenstände, wie Roman Ingarden sie unterscheidet.[107]

Zweitens kann man aber auch Gegenständen von Träumen oder literarischen Gestalten, insofern sie einmal konkretisiert und aktualisiert sind, ein gewisses Sein an sich im weiteren Sinne und jene Autonomie, die für den Unterschied zwischen *wahren* und *falschen* Aussagen vorausgesetzt ist, zuschreiben. Auch über Traumgebilde und literarische Kunstwerke und die in ihnen dargestellten abgeleiteten rein intentionalen Gegenständlichkeiten wie König Lear von Shakespeare können wir ja wahre und falsche Aussagen machen.

Es geht nicht an, mit Pieper zu behaupten, daß dieser ontologische Wahrheitsbegriff als Autonomie des Seins bei Thomas nur ein ganz abgeleiteter, sekundärer sei. Denn an bedeutsamer Stelle sagt Thomas, das Seiende sei in primärerem Sinne wahr als die Übereinstimmung des Geistes mit ihm. In diesem Kontext ist es interessant zu bemerken, daß, während Thomas gesagt hatte, daß die eigentliche *ratio* des Wahren in der Übereinstimmung des Urteils mit dem Seienden liegt, also primär – und das wiederholt er auch später – in dem Urteil und sekundär in der Definition und erst in dritter Linie in den Dingen bestehe,[108] sagt er andererseits umgekehrt in *De veritate*, daß im primären Sinn das Seiende wahr sei. Er bemerkt nämlich, so wie die Ursache des Seins im höchsten Grad seiend ist, so sei auch das, was die Ursache der Wahrheit von anderem ist, in höchstem Grade wahr. Und deshalb macht Thomas auch die Aussage, daß das im höchsten Grad Seiende das im höchsten Grad Wahre sei.

Also behauptet er, daß, insofern das Seiende die Ursache von Wahrheit ist, es auch im höchsten Sinne wahr ist. Es steht diese Äußerung mit der

---

[107] Vgl. Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk,* 3. Aufl., 1972.

[108] Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, Q. 1, art. 4, co.

vorhergehenden über die *ratio veritatis,* in welcher die Übereinstimmung zwischen Geist und Sein und daher nicht das Seiende als wahr begriffen wird,[109] in einem gewissen Spannungsverhältnis. Es besteht jedoch kein Widerspruch zwischen beiden Aussagen, weil dort die Urteilswahrheit, hier die ontologische Wahrheit oder das Sein selbst, wenn auch vielleicht das Sein in seiner Offenheit auf Geist hin, als die grundlegendere Form der Wahrheit begriffen wird als die Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung.

Die beiden Aussagen Thomas von Aquins erweisen sich auch durch eine andere tief personalistische Einsicht des Aquinaten in ihrer inneren Verbindung: Es folge nicht nur auf der einen Seite der Idee nach das Wahre dem Seienden, sondern das Sein finde auf der anderen Seite erst im Erkanntwerden durch den Geist seine Vollendung, ja es sei dazu „geboren“, erkannt zu werden.[110]

Und daran schließt organisch der Gedanke an, der primäre Sinn von Wahrheit liege in der Seinswahrheit. Wenn wir den Satz Thomas', *ratio veri sequitur rationem entis*, erwägen, dann behauptet Thomas meines Erachtens mit Recht, daß (zumindest in gewisser Hinsicht, die nicht in Widerspruch, aber in gewisser Spannung zu der Aussage steht, daß die *ratio veritatis* primär in der Übereinstimmung eines Geistes mit der Wirklichkeit liege), insofern das Seiende der Urgrund der Wahrheit und ihrer Möglichkeit ist, das Seiende in noch fundamentalerem, höherem Sinne wahr ist, eben weil die *ratio veri* der *ratio entis* folge *(sequitur)*.

Da nämlich das, was Ursache des Seins von anderem ist, im höchsten Grade seiend ist, so ist auch das, was Ursache der Wahrheit von anderem

---

[109] Dem enspricht auch die berühmte Wahrheitsdefinition Anselms, in: Anselm, *De veritate,* xi, *S. Anselmi Opera omnia*, (Hrsg.) Franciscus Salesius Schmitt, 2 Vol. (Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968), Volume 1 S. 190-191.

Anselm betrachtet diese Definition offenbar als korrekte Definition aller möglichen Formen der Wahrheit inklusive der Gerechtigkeit in : Anselm: Volume 1 p. 191-192.

Thomas von Aquin faßt, wie Anselm selber, diese Definition nicht nur als Definition der Urteilswahrheit, sondern auch der ontologischen Wahrheit und überhaupt als universalste Definition der Wahrheit auffaßt, die deren sämtliche Bedeutungen decke: Thomas von Aquin, *In Libros Sent*., *In I Sent*., d. 19, q. 5, a 1, co.

[110] Vgl. Thomas von Aquin, *De natura generis*, cap. 3.

ist, im höchsten Grade wahr; der Philosoph schließt, daß der ordnungsmäßige Platz *(ordo)* einer Sache im Sein und in der Wahrheit derselbe ist; in dem Sinne natürlich, daß dort, wo sich das im höchsten Grade Seiende findet, auch das im höchsten Grade Wahre zu finden ist. Und das ist nicht darum so, weil das Seiende und das Wahre ihrer Idee nach dasselbe sind *(ratione idem)*, sondern, weil etwas entsprechend dem, was es vom Seinsbestand in sich hat *(ex hoc quod aliquid habet de entitate)*, dazu geschaffen ist, mit dem erkennenden Geist übereinzustimmen; und so folgt der Idee nach das Wahre dem Seienden *(ratio veri sequitur rationem entis)*.

Auch sagt Thomas:

> Wo etwas von einem Gegenstand früher als von einem andern ausgesagt wird, da muß nicht notwendig der Gegenstand, dem das gemeinsame Prädikat früher zugesprochen wird, Ursache des andern sein, sondern jenes ist die Ursache, in dem sich zuerst die Idee *(ratio)* jenes Gemeinsamen vollständig vorfindet. So wird das Gesunde zum Beispiel zunächst von dem Lebewesen ausgesagt, in dem sich zuerst die Idee der Gesundheit in Vollkommenheit findet, obwohl die Medizin als die Gesundheit bewirkend gesund genannt wird. Und so muß auch das Wahre, wenn es von mehreren Dingen früher und später ausgesagt wird, von dem früher ausgesagt werden, in dem sich die Idee der Wahrheit in Vollkommenheit findet. Den Abschluß einer jeden Bewegung nun bildet ihr Ziel.[111]

In diesem Text deutet Thomas die Vereinbarkeit seiner verschiedenen Aussagen über Wahrheit wieder ganz im Hinblick auf die Urteilswahrheit. Die Dinge werden wahr genannt in Hinsicht auf das, worin sich die *ratio veri* vollständig oder vollkommen findet, nämlich im Urteil oder im Geist.

Ja, Thomas fügt noch einen dritten Gedanken zur Begründung seiner Aussage, daß das Sein selber im vornehmlichen Sinne wahr sei, hinzu: die urtümliche Anlage des Seins auf Erkenntnis und auf Wahrheit. Denn er sagt, daß zwar das Seiende und das Wahre nicht ihrer *ratio* oder ihrer Idee nach dasselbe sind, aber insofern etwas Seinsbestand in sich habe *(ex hoc quod aliquid habet de entitate)*, sei es dazu geschaffen oder dazu geeignet, ja dazu bestimmt *(natum)*, mit dem erkennenden Geist übereinzustimmen.

Noch eine weitere vierte Einsicht in die ontologische Wahrheit des

[111] *De veritate*, Q. I, a. 2, c.

Seins ist hier verborgen: Geistsein und Erkennen stelle die höchste Form des Seins und dessen eigentlichsten Grund dar, eine vom Deutschen Idealismus verabsolutierte und umgedeutete Wahrheit, die auch ein Element jeder echt personalistischen Metaphysik ist.

Gehen wir zu den Sachen selbst zurück, um die anscheinenden Widersprüche in den verschiedenen thomasischen Aussagen als keine echten Widersprüche zu erkennen. Wir haben schon gesehen: Thomas sagt einmal, daß das Seiende als Ursache der Wahrheit im höheren Sinne wahr ist, dann sagt er aber auch wieder, daß die *ratio veri* primär im Urteil liege. Diese beiden Aussagen können evidenterweise nicht beide in derselben Hinsicht gelten. Man muß daher im Blick auf die Sache Wahrheit selber diese beiden Aussagen in ihrem inneren Spannungsverhältnis und ihrer Ergänzung im Blick behalten, um zu erkennen, daß beide wahr sind und einander nicht widersprechen: Der Charakter des Seins als „truth-maker“[112] erlaubt es uns tatsächlich, es im primären Sinn des Fundaments von Wahrheit wahr zu nennen,[113] während zugleich die vom Realsein verschiedene *ratio* des Wahren in der Urteilswahrheit betont werden kann. Ja das Sein ist von Natur aus dazu bestimmt, Gegenstand von Erkenntnissen und auch von wahren Urteilen zu werden und in dieser Unverborgenheit und Wahrheit der das Seiende umfassenden geistigen Erkenntnis und des darauf folgenden Urteils erst den eigentlichsten Sinn auch seiner ontologischen Wahrheit zu entfalten. In diesem Gedanken sind alle drei erwähnten Aussagen von Thomas in von den Sachen selbst her verständlicher Weise verbunden.

---

[112] Siehe dazu Barry Smith/Kevin Mulligan, “Truth-Makers”. Smith und Mulligan meinen mit dem Begriff des “truth makers” nicht eine irgendwie geartete Produktion der Wahrheit, sondern vielmehr jene Abhängigkeit, kraft deren wahre Urteile und Sätze ein ontologisches Fundament voraussetzen, das sie wahr macht bzw. für ihre Wahrheit verantwortlich ist, so etwas wie Sachverhalte oder einen Weltzustand.

[113] Auch in seinem Aristoteles-Kommentar, *In libros de gener. Et corrupt.,* lib. 1, lectio 8, 7, hebt Thomas mit Aristoteles dies hervor, daß ohne Wahrheit des Seins alle andere Wahrheit ohne Fundament wäre.

1.5. Ontologische Wahrheit als „Eigentlichkeit“ und als „Wesensentsprechung“ und Harmonie zwischen „einem Ding und seinem Logos“ – Ontologische Wahrheit im vierten spezifischen Sinn als Erfüllung der objektiven Wesensintention eines Dinges und vor allem des wahren Selbst

„Ontologische Wahrheit“ kann auch als Entsprechung zwischen „Ding und seinem immanenten Wesen“ verstanden werden. Wahrheit in diesem Sinne ist zunächst einfach Wesensgemäßheit und Eigentlichkeit – noch in einem wertneutralen Sinne. (Wir werden im Lichte des folgenden Abschnittes sehen, daß diese Bedeutung ontologischer Wahrheit sich erst im Reich des Wertvollen in ihrer eigentlichen Bedeutung entfaltet.)

Ontologische Wahrheit könnte man in dieser Betrachtung zunächst als die Entsprechung einer Sache ihrem eigentlichen Wesen oder als „Wesensgemäßheit“ eines Dinges bezeichnen. Dieser Sinn von ontologischer Wahrheit lag wohl auch Napoleons Bemerkung nach seiner Begegnung mit Goethe zugrunde: “Voilà un homme!” Eine Vorstufe dieser Wahrheit als Wesensgemäßheit, die noch wertneutral ist, ist die Eigentlichkeit der Verwirklichung eines Wesens, wie sie ebensowohl im Guten wie im Schlechten vorkommt.[114] Es ist das Phänomen, das Martin Heidegger als „Eigentlichkeit“ bezeichnet und sowohl der Liebe als auch dem Hasse zuspricht. So sprechen wir von einem *eigentlichen Haß,* von einer *wahrhaftigen Gemeinheit* oder einer „wahren Gemeinheit“ und unterscheiden diese von einer nicht voll intendierten, uneigentlichen oder rein konventionellen. Auch Platon spricht in diesem Sinne von ontologischer Wahrheit, etwa vom „wahrhaften Sophisten“.[115] Ontologische Wahrheit heißt hier eine Entsprechung einer Sache ihrem eigentlichen Wesen oder die „Wesensgemäßheit“ eines Dinges.

Wahr bedeutet hier eine bestimmte *Erfüllung* der Idee oder des Wesens einer Sache. In diesem Sinne definiert auch Albertus Magnus die Wahrheit

---

[114] So nennt Heidegger Liebe und Haß zwei gleichursprüngliche Formen der Eigentlichkeit. Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche* (Bd. I und II). Feullingen, Günther Neske 1961.

[115] Ganz zu Ende des *Sophistes* 268 sagt er etwa:

> wer von diesem Geschlecht und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen läßt, der wird, wie es scheint, das richtigste sagen.
>
> THEAITETOS: Auf alle Weise gewiß.

als Relation der Dinge zu ihrer *ratio formalis*.[116] So ließe sich wahre von falscher Liebe und in einem analogen Sinn auch echtes von falschem Gold und sogar bei negativen Phänomenen ein „wahrer“ oder „wahrhafter Haß“ von einem uneigentlichen unterscheiden. Auch Avicennas Definition der Wahrheit als jene „Eigentümlichkeit eines Seins, die für es festgesetzt wurde“, kann in diesem Sinne der Wesensgemäßheit gedeutet werden.[117]

Von Wahrheit in diesem Sinne, ebensowenig wie von ontologischer Wahrheit im Sinne der höheren Stufen der Intelligibilität, denen das Absurde und Sinnwidrige, oder den höheren Stufen des Wertvollseins, denen das Böse entgegensteht, kann keineswegs mit Pieper und Thomas gesagt werden, sie habe keinen Gegensatz der Falschheit und es gelte, „Jedes Seiende ist wahr und kein Ding ist falsch“.[118]

Auch bedeutet hier „ontologische Falschheit“ nicht jenes Phänomen, das Thomas zuläßt, nämlich bloß eine Relation zu unserem „für Falschhalten“, sondern vielmehr einen objektiven Gegensatz zum Logos und Wesen einer Sache, also eine Eigenschaft, die ihr ganz unabhängig von unserem Urteil zukommt.

Diese ontologische Wahrheit als Wesensgemäßheit entfaltet sich in einer ganz neuen Dimension nur in der Sphäre des Wertvollen. Die ontologische Wahrheit als Wesensgemäßheit erfüllt sich nämlich nicht in dem neutralen Sinne der Wesensentsprechung oder Heideggerschen Eigentlichkeit, sondern erst im Axiologischen, wie wir im nächsten Abschnitt noch besser sehen werden. So sprechen wir von einem *wahren* Kunstwerk, einer *wahren* Freundschaft oder wahren Liebe. Man könnte ontologische Wahrheit in diesem Sinne als Verwirklichung dessen fassen,

---

[116] Siehe Albertus Magnus, *Summa de bono* I, 4, 1. Siehe auch Kühle, „Die Lehre Alberts des Großen von den Tranzendentalien“, S. 139. Vgl. auch J. Pieper, *op. cit*., Kap. iv.

[117] Vgl. Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine*, S. 808; *Met*., VIII, 6:

> “Veritas enim cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei”.

[118] “Omnis res est vera et nulla res est falsa”. Siehe auch J. Piepers u.E. falsche Meinung, die er in *Wahrheit der Dinge*, ebd., Kap. ii, 1, mit diesem Gedanken Thomas von Aquins verbindet:

> Unser Urteil kann wahr oder falsch sein; die Dinge hingegen sind immer und ausschließlich wahr, niemals falsch.

was in der werthaften Wesensintention eines Dinges liegt. So könnte man sagen, ein Freund sei in dem Maße ein wahrer Freund, in dem er das, was Freundschaft überhaupt ist, in dem er das Wesen der Freundschaft in seinem Leben verwirklicht. Ein nicht wahrer Freund wäre einer, der zwar ein Freund ist, aber das, was wirklich Freundschaft ist, nur sehr unvollständig und sehr unvollkommen verkörpert. Ein falscher Freund wäre demnach einer, der in ausdrücklichem Widerspruch zu dem steht, was in der inneren Natur von Freundschaft liegt. Hier sehen wir, wie die ontologische Wahrheit als Wesensgemäßheit nicht nur in dem neutralen Sinne der Heideggerschen Eigentlichkeit verstanden werden darf. Erst dann leuchtet der enge Bezug zwischen der ontologischen Wahrheit im Sinne des Guten und im Sinne der Wesensgemäßheit und Entsprechung ein.

Wir werden auch sehen, daß dieser Sinn ontologischer Wahrheit als „Wesensgemäßheit" *nicht ausschließlich* einen intrinsischen Sinn von Seinswahrheit ausmacht, sondern auch eine der Bedeutungen von ontologischer Wahrheit als Entsprechung zwischen einem Seienden und einem ihm selber transzendenten Maß einschließt.

Obwohl auch die axiologische Dimension zu den *intrinsischen ontologischen* Dimensionen der Wahrheit zu rechnen und deren erwähnte fünfte Form ist, halte ich es für gerechtfertigt, sie nicht unter dem gegenwärtigen Punkt f) als Erfüllung der Wesensintention eines Dinges und nicht einmal nur als Punkt g) dieses Abschnittes über *intrinsische ontologische Wahrheit*, sondern als eine *eigene Art* und *Bedeutung* ontologischer Wahrheit zu behandeln.

2. Ein weiterer intrinsischer Sinn von „Ontologischer Wahrheit": Das Gute als das Wahre – Ontologische Wahrheit als innere axiologische Eigenschaft und Rechtfertigung des Seins

In einem neuen Sinn von ontologischer Wahrheit, der der dritten andernorts unterschiedenen Seinsdimension entspricht,[119] wird das Wahrsein im ontologischen Sinn nicht einfach dem Verstehbaren und erst recht nicht dem Realen als solchem zugesprochen, sondern nur dem Eigent-

[119] Siehe J. Seifert, „Die verschiedenen Bedeutungen von Sein", cit.

lichen, Wesensgemäßen und Idealen, und an tiefster Stelle nur dem Guten – dem, was Werte trägt.[120] Wert verstehen wir dabei in erster Linie als die in sich selber ruhende positive Bedeutsamkeit eines Seienden, als die objektive Kostbarkeit von etwas, die dieses nicht nur *für* jemanden, für den es angenehm oder sogar objektiv gut ist, sondern in sich selber positiv bedeutsam macht und aus der Sphäre des Indifferenten und Neutralen heraushebt.

Wenn wir das Gute in seinem allgemeinsten Sinne nehmen, so bedeutet es nicht bloß die Herausgehobenheit von etwas aus dem Neutralen, Indifferenten, was auch die Übel kennzeichnet, sondern (im Gegensatz zum Schlechten) ein Herausgehobensein von etwas aus der Sphäre des Neutralen durch seine *positive* Bedeutsamkeit. Doch innerhalb des Guten, das auch Gegenstand eines Begehrens[121] oder einer Liebe im weitesten Sinne, wie Brentano ihn verwendet,[122] ist, finden wir noch grundsätzlich verschiedene Formen eines solchen Herausgehobenseins durch positive Bedeutsamkeit, grundsätzlich verschiedene Arten positiver Bedeutsamkeit, deren klare und für alle Ethik grundlegende Unterscheidung wir Dietrich von Hildebrand verdanken:[123]

a. Etwas kann nur rein relativ und subjektiv positiv bedeutsam sein, in Abhängigkeit von unserer subjektiven Lust oder Unlust, von unserem Geschmack. Auch dabei kann es sich um ein legitim subjektiv Befriedigendes oder Angenehmes handeln, das aber vom jeweiligen subjektiven Geschmack eines Menschen, von dem, was ihm schmeckt oder nicht schmeckt, abhängt, wie dem einen Parmesan-Käse wunderbar schmeckt, dem andern gar nicht. Es kann aber auch eine noch rein subjektivere

[120] Auch in diesem Sinne spricht Platon oft vom Wahren, z.B. von der „wahren Schönheit“, der „wahren Liebe zur wahren Philosophie“ (*Politeia* 6. 499), etc. Vgl. auch Josef Seifert, “The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections. A New Personalistic Reading of Republic VI and VII”, in: Giovanni Reale and Samuel Scolnikov (Ed.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002), S. 407-424.

[121] Etwa in dem Sinne, in dem das scholatische dictum: “bonum est quod omnes desiderant” gemeint ist.

[122] Vgl. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* eingel. U. hrsg. v. Oskar Kraus, unv. Nachdr. der 4. Aufl. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955).

[123] Dietrich von Hildebrand, *Ethik,* in: Dietrich von Hildebrand*, Gesammelte Werke,* Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), Kap. 1-11; 17-18.

positive Bedeutsamkeit sein, die uns anzieht, wenn diese nämlich im Widerspruch zur objektiven Bedeutsamkeit eines Seienden steht. In diesem Sinne mag etwa sogar das Leid des Andern, das objektiv eine Antwort des Mitleids fordert, dem Schadenfrohen oder Sadisten Quelle der Lust sein.

b) Auch vom legitimen subjektiv Befriedigenden unterscheidet sich das *objektive Gut für eine Person.* Dieses wendet sich zwar auch an eine Person, ist *für diese* ein Gut, ein Geschenk (und schließt alles legitim Lustvolle ein, das zugleich ein objektives Gut ist), aber es besitzt den Charakter eines objektiven Gutes, im wahren Interesse der Person liegenden Etwas. Es fördert die Person, ist ein Gut für sie in einem viel tieferen Sinne. Dennoch bezieht es sich auf jenes einzigartige individuelle Zentrum *dieser Person, für* die es ein Gut ist, wie etwa eine große Liebe zu mir oder mein Geliebtwerden, oder *mein* ewiges Heil, objektive Güter und Geschenke *für mich* sind. Die Bedeutsamkeit, die wir hier im Auge haben, besteht nicht für jedermann. Das Geliebtwerden von einer Frau kann etwa für den einen Mann, den sie liebt, ein großes Geschenk sein, für einen anderen, der sie ebenfalls liebt, aber durch ihre Liebe zum ersten verliert, ein objektives Leid oder Übel: „Watt dim inen sin Uhl, is dem andren sin Nachtigall!", wie das Sprichwort sagt. Und selbst das höchste Gut für eine Person, ihr ewiges Heil, ist für andere, die dieses Gut nicht erlangen, nicht in gleicher Weise ein objektives Gut, auch wenn auf Grund der Transzendenz der Liebe das Gut für eine andere Person, die jemand liebt, direkt oder indirekt auch ein objektives Geschenk für den Liebenden wird.[124]

c) Im Unterschied zu diesen beiden Arten positiver Bedeutsamkeit besteht eine dritte und die allergrundlegendste, die deshalb an erster Stelle genannt werden sollte, in einem in-sich-selber-positiv-bedeutsam-Sein, in einem Gutsein einer Sache, die nicht nur *für jemanden* besteht, sondern ein Seiendes in sich selber positiv bedeutsam macht. Diese in sich ruhende Bedeutsamkeit des Schönen, Wahren, Guten, Gerechten, der Personwürde, ist nicht nur *für jemanden,* sondern in sich selber gut. Diese Bedeutsamkeit ist, in scharfem Gegensatz zum rein subjektiv Befriedigenden, nicht relativ auf ein Subjekt, nicht einmal relational wie das objektive Gut für die

[124] Vgl. die scharfsinnige Analyse dieses Sachverhalts in Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand. *Gesammelte Werke* III (Regensburg: J. Habbel, 1971), Kap. 7.

Person. Dieses in sich Bedeutsame verdient eine Wertantwort, eine Antwort um seiner selbst willen, eine Hingabe des Subjekts. Die Liebe zu ihm oder Freude über es ist „als richtig charakterisiert“, wie Brentano sagt, ohne die Natur dieser „Richtigkeit“ richtig zu begreifen.[125] Wir konsumieren es nicht, benutzen es nicht,[126] sondern ordnen uns dem in sich Guten unter, geben uns an es hin, bejahen es um seiner selbst willen. Das in sich Wertvolle richtet auch eine Forderung nach einer angemessenen Antwort an uns, es lädt uns nicht bloß ein oder verführt uns gar bloß. Es wendet sich an unsere Freiheit und entthront diese nicht, indem es uns einlullt oder fesselt wie etwas rein subjektiv Befriedigendes. Es ist ferner Quelle wahren Glücks, gerade weil seine Bedeutsamkeit sich nicht darin erschöpft, Mittel für unser Glück zu sein.[127]

Für uns geht es aber um einen weiteren Aspekt von all diesem, nämlich um die innere *Gutheit* des Seienden *als Wahrheit*. Auch diese Bedeutung von ontologischer Wahrheit ist von eminenter Bedeutung, ja wir erblicken in der „Wertwahrheit“ sogar die eigentlichste Seinswahrheit. Denn wenn wir z.B. auf den Neid blicken, der einen Menschen zerfrißt, oder die Eifersucht eines Othello betrachten, der Desdemona ermordet, so besitzen sowohl der Neid als auch die Eifersucht wahrhafte Realität.[128] Die Übel des

---

[125] Franz Brentano verdanken wir diese Idee der „als richtig charakterisierten Liebe“ und des „als richtig charakterisierten Hasses“, welche Idee die der angemessenen Wertantwort vorwegnimmt, allerdings ohne jede klare Einsicht, daß das Gute keineswegs darauf reduziert werden kann, Gegenstand einer als richtig charakterisierten Liebe zu sein, sondern im Gegenteil die Erkenntnis des inneren objektiven Wertes der Sache erst die angemessene Antwort begründen und erklären kann, warum die Antwort richtig und angemessen, gebührend ist. Wird dies weggelassen, wie bei Brentano, bricht nur der Gedanke der „als richtig charakterisierten Liebe“, der ja der Wert ihres Gegenstands vorhergehen muß, der erst ihre Richtigkeit begründen kann, sondern erfolgt ein radikaler Rückfall Brentanos in den Psychologismus, Wertagnostizismus und Wertrelativismus, die er gerade überwinden wollte. Vgl. Juan-Miguel Palacios, “Estudio preliminar de: Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*,” Traducción de Manuel García Morente (Madrid: Tecnos, 2002) S. XI-XXX.

[126] Karol Wojtyła hat in *Amour et Responsabilité* (Paris, 1978) gezeigt, wie das “se jouir de” sowohl das rein subjektiv Lustvolle als auch ein Benutzen bedeutet.

[127] Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, Kap. 1-7; 17-18.

[128] In *De veritate*, Quaestio I, sagt Thomas übrigens in zumindest scheinbarem Widerspruch zu seiner Deutung des malum, der gemäss das Übel gar keine

Neides oder der Eifersucht sind sowohl real als sie auch ein hohes Maß an Verstehbarkeit besitzen, wenn auch gewiß nicht das höchste, da in ihnen – im Vergleich etwa zur Verstehbarkeit der Liebe – eigenartige Widersprüche des Denkens und der Leidenschaften und merkwürdige dunkle Seiten bestehen. Dennoch kann man nicht zu recht bestreiten, daß das Phänomen des Neides Gegenstand einer philosophischen Analyse werden kann, ja daß man hunderte Seiten mit einer Analyse der Wurzeln und Gründe, sowie der Eigenart des Neides, seiner Motivation, Wurzeln und Ziele sowie der aus Neid geborenen Wünsche füllen könnte, sodaß man dem Neid (sogar innerhalb der dritten unterschiedenen Kategorie wesensnotwendiger Sachverhalte) einen hohen Grad von Intelligibilität nicht wird absprechen dürfen. Man mag zwar sagen, daß diese Intelligibilität des Neides keine ursprüngliche ist, sondern gleichsam von der Intelligibilität des Guten zehrt, daß sie daher nicht gleichrangig neben der ontologischen Wahrheit des Wertvollen stehe. Dennoch kann man Phänomenen wie Neid und Eifersucht ontologische Wahrheit weder im ersten noch im zweiten Sinn ganz absprechen.

Was man ihnen jedoch entschieden absprechen muß, ist die ontologische Wahrheit in einem weiteren Sinn, der wohl der tiefste ist. In diesem Sinne von „ontologischer Wahrheit“ ist letztlich nur das Werthafte und Gute *wahr*.

Mit welcher Berechtigung, so könnte man jedoch einwerfen, wird hier dem Übel ontologische Wahrheit abgesprochen, haben wir doch den Übeln ontologische Wahrheit im Sinne der Realität zuerkannt? Man muß auf diesen Einwand erwidern, daß wahr in unserem dritten grundsätzlich verschiedenen Zusammenhang nicht nur Erkennbarsein, erst recht nicht nur Wirklichsein, sondern daß „wahr“ hier vielmehr die *raison d'être* und die *positive Erfüllung* einer Sache bezeichnet. Das allein wäre wahr in diesem Sinn, was die Rechtfertigung des eigenen Seins durch seinen Wert in sich trägt und seine Berufung und seinen Wert erfüllt, das Seinsollende. In einem solchen Verständnis könnte man in der Tat sagen „ens et verum et bonum convertuntur“, nicht in einem reduktionistischen Sinne, sondern

---

Existenz hat, daß der Ehebruch etwas Böses, ein Übel ist, aber real existiere und daher in dem ersten Sinn von ontologischer Wahrheit von Augustinus: verum est id quod est, etwas Wahres, d.h. etwas Wirkliches ist.

in jener Weise, daß erst das Gute, weil es in sich selber kostbar ist oder *objektiv für eine Person gut* ist, und weil es dem Seienden seine innere Rechtfertigung verleiht, *wahres Sein* ist.

In diesem Sinn ist das Wahre das Gute: das Wahre ist das, was durch sein Sein, sowohl durch sein Dasein als auch durch sein Wesen, wertvoll und folglich in seinem Sein bestätigt ist. Wahr in diesem vierten Sinne ist jenes Sein, das, bildlich gesprochen, „inthronisiert“ ist[129] und auf dem Thron „des Rechts“ oder der Berechtigung „sitzt“. Das Wahre in diesem Sinn ist das, von dem es gut ist, daß es ist und das dadurch sein Wesen, seine Aufgabe, seine ideale Berufung erfüllt.

Das Wahre in diesem Sinn ist also nicht bloß ein Faktum, es fällt nicht mit dem Wirklichen, sondern nur mit dem Vernünftigen zusammen, wie wir das bekannte Hegelwort „Alles Wirkliche ist vernünftig“ kritisch abwandeln können. Wahr in diesem Sinne ist also beileibe nicht alles, was wirklich ist, sondern nur das, was nicht bloß ist, sondern was „zugleich ist und sein soll“. Vom „wahren“ Sein in diesem Sinne gilt, daß es zugleich *gut ist, daß es ist*.

Dieses im axiologischen Wortsinn *wahre,* also das *gute* Sein, umfaßt neben seinem grundlegendsten Reich, dem in sich selber Wertvollen, auch alle *objektiven Güter für Personen* und auch alles legitim Angenehme und Lustvolle, das zu diesen gehört und über deren Wesen und Beziehung wir Dietrich von Hildebrand eine detaillierteste und feinste Analyse verdanken, auf die ich hier nur verweisen, die ich aber hier nicht weiter ausführen kann.[130]

Auch dieser Begriff von Seinswahrheit läßt unzählige Stufen zu. Etwas ist in dieser Wortbedeutung von „ontologischer Wahrheit“ um so wahrer,

---

[129] Dieser Begriff spielt in einer anderen, mehr der „subjektiven Seite“ der Bejahung der objektiven Kostbarkeit und ihres Ausdehnens auf noch nicht festgestellte Bereiche in D. von Hildebrands Philosophie der Liebe eine Rolle. Siehe D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Kap. 3. Siehe auch J. Seifert, „Die verschiedenen Bedeutungen von ‚Sein‘“, cit.

[130] Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, Kap. 1-7; Kap. 1-14; 17-18; 29. Ders., *Das Wesen der Liebe*; 2e Aufl., italienisch-deutsch (Milano: Pompiani, 2003), Kap. 1, 5, 7. Vgl. auch Fritz Wenisch, *Die Objektivität der Werte* (Regensburg: Josef Habbel Verlag, 1973), sowie Josef Seifert, „Wert und Wertantwort. Hildebrands Beitrag zur Ethik“, in: *Prima Philosophia*, Sonderheft 1, 1990.

in je höherem Maße es wertvoll und Träger des Guten ist. In diesem dritten Sinn ist etwa ein wahrer Mensch jemand, der ein "Ecce homo" im philosophischen Sinne deshalb berechtigt erscheinen läßt, weil er das Wertvollste im Menschsein verwirklicht. In ähnlicher Weise ist eine *wahre* Freundschaft in diesem Sinne eine, die die der Freundschaft eigenen Werte realisiert.[131]

Dieser fundamentale Sinn der Wahrheit als das Gute ist besonders eng mit einem weiteren verknüpft. Ontologische Wahrheit, so verstanden, ist nicht mehr eine rein innere Eigenschaft, sondern eine Entsprechung, aber eine Entsprechung besonderer Art zwischen Idee und Wesen. Um dies besser zu verstehen, müssen wir weiter ausholen und die verschiedenen weiteren Formen ontologischer Wahrheit, die in Entsprechungen bestehen, erforschen.

[131] Auf eine andere zentrale Bedeutung der ontologischen Wahrheit als innerer Wahrheit der Dinge werden wir noch zurückkommen.

II. Ontologische Wahrheit in Relationen des Seienden zu Etwas Anderem

1. Ontologische Wahrheit als Sinn und Verstehbarkeit: innere, doch zugleich –als „Geistoffenheit“ – relationale Eigenschaft des Seins

Verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum;
verum habet ordinem ad cognitionem.
Das Wahre bringt eine gewisse Hinordnung des Seienden auf den Intellekt mit sich;
das Wahre besitzt eine Zuordnung auf Erkenntnis.
Thomas von Aquin, *De Natura Generis*, ii;
Summa Theol. Q.16 a.3

Ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc,
quod correspondeat vel adaequetur intellectui
Das Seiende kann nicht ohne das Wahre verstanden werden, weil das Seiende nicht ohne dieses
verstanden werden kann, daß es dem Geist entspreche oder sich ihm angemessen erweise.
Thomas von Aquin, *De Ver*. I, I ad 3.

In ipsa operatione intellectus ... completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis
In der Tätigkeit des Verstandes ...wird die Relation der Adäquation erfüllt,
in der das Wesen (*ratio*) der Wahrheit besteht
Thomas von Aquin, *In Sent*., I, d. 19, 5, 1.

Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis
Das Wahre fügt dem Seienden die Beziehung des Erkennbarseins hinzu
Thomas von Aquin, *De natura generis* 2.

Man könnte bei der näheren Bestimmung des „durch sein Sein Wahren“ auch eine ganz andere Richtung einschlagen und sagen, daß es nicht einfach das *Real*sein, das Wirklichsein als solches oder ein anderer der erwähnten Aspekte der *intrinsischen* Eigenschaften des Seienden ist, was seine ontologische Wahrheit ausmacht, wie wenn wir etwa wahre Begebenheiten von erfundenen unterscheiden (dann ist es in der Tat dieses Realsein selber, das mit dem Wahrsein gemeint ist), sondern daß die Wahrheit eines Dinges durch eine Relation zwischen ihm und etwas Anderem konstituiert wird, also eine relationale Eigenschaft des Seienden – nicht *in se,* sondern *ad aliud* (nicht in sich, sondern auf etwas Anderes hin) – ist, wie auch Thomas von Aquin die transzendentale Proprietät aller Seienden, ihren Charakter als *verum,* bestimmt. Die erste Relation, die sich

hier empfiehlt, und die *alles Seiende* wenigstens potentiell auszeichnet, ist diejenige auf einen erkennenden Geist, die wir in gewisser Weise schon in der Bestimmung der Seinswahrheit als Fundament wahrer Aussagen berührt haben.

Im Sinne dieser anderen Richtung das zu verstehen, was Seinswahrheit bedeutet, könnte man ontologische Wahrheit vornehmlich dahingehend bestimmen, daß etwas in dem *Maße* wahr ist, in dem es intelligibel ist. Ein Seiendes ist demnach wahr in dem Maße, in dem es nicht einfach wirklich, sondern erkennbar ist. Wahr in diesem Sinne wäre ein Seiendes in dem Maße, in dem es sich – wenigstens potentiell – dem Geiste durch seine Intelligibilität und Erkennbarkeit in seinem Sinn erschließt.

1.1. Ontologische Wahrheit im allgemeinen als Intelligibilität des Seins: Zu einer personalistischen und platonischen Dimension der Seinswahrheit

Diese ontologische Wahrheit als Intelligibilität kann dann zunächst im weitesten Sinn verstanden werden. Wahr drückt dann eine Eigenschaft alles Seienden aus, die sich ohne dessen Bezug auf den Geist nicht fassen läßt und sich im Erkanntwerden vollendet, die aber, wie Pieper mit Recht bemerkt,[132] nicht im tatsächlichen Erkannt*sein* besteht. Wohl aber gehört zur ontologischen Wahrheit in diesem Sinn wesensmäßig, daß die Formen sowie das Dasein der Dinge auch von einem andern, nämlich dem Geist, geistig gehabt werden oder wenigstens gehabt werden können.[133]

Dann wäre also nicht das Wirklichsein als solches, sondern eine ganz andere Dimension des Seins,[134] nämlich dessen Intelligibilität, die Ursache des „Wahrseins“ eines Dinges. Dies ist eine wesentlich andere Bedeutung von „ontologischer Wahrheit“ als der Grad seiner Wirklichkeit. Es kann nämlich etwas viel intelligibler sein, das viel weniger real ist. So sind z.B. ein Konzentrationslager oder ein Haufen von Menschen, die sich in einer Großstadt durch eine Untergrundbahn drängen, real; sie sind viel realer als die Gestalten von Shakespeares *King Lear*, denn keine dieser Gestalten lebt wirklich, keine hat Fleisch und Blut, keine denkt real. Die in einem

---

[132] *Wahrheit*, a.a.O., Kap. II, 3, S. 38 ff.

[133] Zum besonderen Modus dieses Habens siehe J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*[2].

[134] Siehe Josef Seifert, „Die verschiedenen Bedeutungen von ‚Sein‘“, S. 301-331.

literarischen Kunstwerk dargestellten Gegenständlichkeiten sind nicht wirklich; sie gehören der Welt der Fiktion an. Vom Standpunkt der „Ungetrenntheit“ des Seins vom Wesen aus wären also die Menschen in einer Untergrundbahn weitaus ‚wahrer‘.

Und doch sind die Gestalten des Shakespeare-Stücks viel intelligibler, es gibt eine viel größere sinnvolle Einheit, in der diese Figuren zueinander stehen als diejenige, in der ein zufällig zusammengewürfelter Haufen von Menschen in einer U-Bahn zu einander stehen.

Dies zu erwägen dient nicht nur dem Verständnis, daß – allgemein gesprochen – Intelligibilität des Seins eine ganz andere Dimension ontologischer Wahrheit ist als die bisher erörterten intrinsischen Dimensionen ontologischer Wahrheit und speziell als das Realsein. Vielmehr lenkt diese Überlegung unseren Blick auf die Tatsache, daß das transzendentale *verum* ein analoger Begriff bzw. eine analoge Gegebenheit ist, die keineswegs allen Seienden im selben Maße zukommt, sondern unendlich vielen Abstufungen unterliegt und außerdem grundsätzlich verschiedene Formen besitzt.

Man könnte also das Wahrsein nicht auf das Realsein beziehen, sondern vielmehr auf das Intelligibelsein, auf das Einleuchtendsein und in diesem Sinne wäre das wahrste Sein dasjenige Sein, das am meisten dem Erkennen Nahrung gibt und das objektiv einen Sinn besitzt, der ein reiches, vielfältiges, komplexes Erkennen erlaubt. Dann könnte die wahrste Welt eine rein mögliche, aber ideale und höchst intelligible sein.

In jenem anderen thomasischen Sinn von ontologischer Wahrheit hingegen, der durch das reale *esse* bestimmt ist, wären die realen Menschen in der U-Bahn viel „wahrer“ als die Shakespeare-Gestalten wie Lear oder Cordelia, sogar im Gegensatz zu den höchsten reinen Ideen.

Die jeweils verschiedene Gewichtung dieser zwei grundsätzlichen Bedeutungen von ontologischer Wahrheit, so könnte man sagen, unterscheiden Platon von Aristoteles. Aristoteles sieht das Sein im primären Sinne (*tò òn kurioos*) in erster Linie im realen Sein. Deshalb sagt er, Sein im eigentlichen Sinn heiße die Substanz, das, was in sich selber steht: und zwar nicht die allgemeine Substanz, nicht das allgemeine Wesen von Substanz oder das allgemeine Wesen einer Spezies (die „zweite Substanz“/*deutera ousia.*, sondern *dieser Ochs* oder *dieser Mensch* (die

prote ousia…) Auch sagt Aristoteles aus dem nämlichen Grund, das Sein[135] der Akzidenzien oder das „Wahrheit-sein" gehöre nicht zum Gegenstand der Wissenschaft vom (eigentlich) Seienden, der Metaphysik. Also ist das Reale für ihn das wahre Sein.

Für Platon hingegen, woran allerdings auch Aristoteles' Abhandlungen über Kontemplation und die dianoetischen Tugenden noch lebhaft erinnern,[136] ist das wahre Sein primär und vor allem das intelligible Sein, das Sein der Ideen, das Sein der *eide*, das, was auf Grund seiner hohen Intelligibilität dem Geist Nahrung gibt. Platon entwirft im *Phaidros* das große Bild, daß die Seelen auf ihren Wagen und auf ihren Flügeln, die ihnen durch den Anblick der Schönheit wachsen, aufsteigen zum Himmel der Ideen und daß dort – auf den ewigen Gefilden der intelligiblen *eide* – sich die Nahrung der Seele befinde. Und eben deshalb strebten die Seelen mit so großer Macht dahin, weil sie dort ihre Nahrung fänden.[137] Unter

---

[135] Die „erste Substanz" (protee ousia. deuten wir hier nicht im Sinne der „absoluten Substanz", sondern im Sinne des konkreten Einzeldings. Siehe zu den verschiedenen Bedeutungen von „erster Substanz" G. Reale, *The Concept of "First Philosophy" and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*; und J. Seifert, *Essere e persona*, cit., Kap. 8.

[136] Siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X, vii, 1177 a ff.

[137] Vgl. Platon, *Phaedrus,* 246 e:

> Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hiervon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch //I83// das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht.

Und ebd.*,* 247-248:

> Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jeder Seele, welche soll, was ihr gebührt, aufnehmen: so freuen sie sich, das wahrhaft Seiende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen sich wohlsein, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. //I84// In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist, für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhafte Wissenschaft, und so auch von dem andern das wahrhaft Seiende erblickt die Seele, und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen: so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. |
>
> Dieses nun ist der ||S248|| Götter Lebensweise. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte folgten und ihr nachahmten, das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußeren Ort, und so den Umschwung mit vollenden.

dieser „Nahrung“ versteht Platon wohl vor allem das Einleuchtende, das Intelligible, das Erkennbare, das in diesen ewigen Urbildern enthalten ist. Man kann Platon so deuten, daß er weniger die Realität, sondern viel mehr die *Intelligibilität* als *die Wahrheit des Seins* ansehe.

Dann wäre das *verum* oder die ontologische Wahrheit nicht sosehr die Realität oder der Grad der Wirklichkeit, sondern viel mehr die Verstehbarkeit und der Grad der Einleuchtendheit.[138] Etwas wäre um so wahrer, je mehr es durch seinen inneren Sinn und durch die Differenziertheit und Fülle seines Sinnes erkennbar, verstehbar, einleuchtend ist.[139] Auch wenn man Platon in seiner Hierarchisierung des Seins nicht folgen möchte, so liegt unzweifelhaft im Intelligibelsein eine wesentliche Dimension ontologischer Wahrheit.

1.2. Die Seinswahrheit als „transzendentale Intelligibilität“ allen Seins: Zur thomasischen Interpretation der „ontologischen Wahrheit“ als einer implizite „personalistischen Metaphysik“

Innerhalb dieses Sinnes von „wahr“, d.h. innerhalb der Verstehbarkeit des Seins, gibt es, wie erwähnt, zahlreiche Abstufungen. Diese reichen von der untersten Stufe der Erkennbarkeit, die alles Seiende überhaupt besitzt, bis zur höchsten Stufe der einsichtigen Verstehbarkeit. Man könnte zunächst die Seinswahrheit in dem transzendentalen Sinne des verum deuten, d.h. man könnte sagen, schlechthin alles, was ist, ist auch erkennbar und deshalb wahr. Es ist schlechthin einsichtig, daß es nichts geben kann, das wäre und Sein besäße, aber das zugleich prinzipiell für keinen Intellekt verstehbar wäre. Es kann gewiß vieles geben und gibt es, das kein Mensch verstehen kann, aber nichts das nicht ein entsprechend erkenntnisreicher Geist erkennen könnte.

So könnte man auch Thomas von Aquins Verständnis der ontologischen Wahrheit deuten, wenn er sagt:

---

[138] Vgl. Duns Scotus, Commentaria Oxoniensa ad IV *libros Magistri Sententiarum*, I, d, 3,1 und 2, 7, n. 364; ibidem, VI, q. III, n. 5; Commentaria Oxoniensia, I, d. 3, Ie 2, 7, n. 364; ibidem, I, d. 3, 3, 5, n. 395). Siehe auch Pieper, *op. cit*., Kap. iv, S. 73 ff., 131 ff.

[139] So schreibt auch Thomas in *Summa contra Gentiles*, 4, 11,1. Siehe auch *Disp. Met*. 8,7, n.7.

> Das Ding aber wird nur wahr genannt, sofern es mit dem erkennenden Geist in Übereinstimmung ist. Darum findet sich das Wahre sekundär *(posterius)* in den Dingen, primär aber *(per prius)* im erkennenden Geist...Das erste Verhältnis *(comparatio)* des Seienden zum erkennenden Geist besteht also darin, daß das Seiende dem erkennenden Geist entspricht. Dies Entsprechen aber wird als Übereinstimmung der Sache und der Erkenntnis *(adaequatio rei et intellectus)* bezeichnet; und darin bestimmt sich formaliter die Idee des Wahren *(in hoc formaliter ratio veri perficitur)*. Das also ist es, was das Wahre noch zum Seienden hinzufügt, nämlich die Gleichförmigkeit *(conformitas)* oder Übereinstimmung der Sache und des erkennenden Geistes; auf diese Gleichförmigkeit folgt, wie gesagt, das Erkennen der Sache. So geht also der Seinsbestand der Sache dem Bereich der Wahrheit voraus *(entitas rei praecedit rationem veritatis)*, das Erkennen *(cognitio)* aber ist eine Auswirkung der Wahrheit *(quidam veritatis effectus)*.[140]

Wenn es nämlich ein Seiendes gibt, zeigt Thomas, das auf alles Seiende bezogen ist, zu dem alles Seiende, und zwar sowohl alles andere Seiende als auch es selbst, eine Relation hat, dann kann man nicht nur die jedem Seienden an sich *(in se)* zukommenden Prädikate, sondern auch eine solche Relation als ein Merkmal alles Seienden schlechthin bezeichnen.

Thomas sagt ferner, wobei er einer aristotelischen Erkenntnis folgt,[141] das, was einen Bezug zu allem Seienden überhaupt habe, „aber (ist) die Seele, die gewissermaßen alles ist".[142] Und er fügt hinzu: „Jedes Seiende ist nämlich dem göttlichen Intellekt angeglichen; und es kann sich dem menschlichen Verstand angleichen und umgekehrt."[143]

---

[140] Thomas von Aquin, *De veritate* I, 1, c. Die Übersetzung, die wegen der phänomenologischen Frische und Anschaulichkeit, mit der sie den thomasischen Text interpretiert, hier zugrundegelegt wurde, stammt von Edith Stein, Edith Steins Werke (Louvain/Freiburg: Herder, 1952), Bd III, S. 11.

[141] Aristoteles, *De Anima* III, 4.

[142] Ebd. Siehe auch Aristoteles, *De Anima*, III, 5.

[143] Thomas, *De veritate* I, a 2, va 1 :

> "Omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens adaequare sibi intellectum humanum et a converso."

Das scheint mir allerdings in anderer Hinsicht ein bedenklicher Satz zu sein, weil er zu implizieren scheint, daß überhaupt kein Sein prinzipiell jenseits der Reichweite des menschlichen Intellekts liegen könne, was mit der Endlichkeit des

Ich würde die Wahrheit dieses Satzes dahingehend verstehen, daß der Geist zwar keineswegs – wie der Text in seinem buchstäblichen Sinne genommen aussagt – „alles *ist*“, aber daß alles Seiende prinzipiell dem Intellekt gegenüber „offen steht“ und prinzipiell verstehbar sein muß. Wir können einsehen, daß es ein schlechthin unverstehbares, ein schlechthin nicht intelligibles Sein, nicht geben kann.[144] Ja noch mehr, wie Pieper sagt, „spricht sich das Sein in seinem innersten Kern Geist gegenüber aus“ und „sind Sein und Geist für einander“.[145] In diesem Sinne ist eine Metaphysik des transzendentalen *verum* eine personalistische Metaphysik, in der bei aller in sich ruhenden Realität und Sinnhaftigkeit der Dinge diese doch ein „für jemand Dasein“ einschließen, wie Söhngen sagt.[146]

Prägnant wird diese Geistzugeordnetheit des Seins auch von Hilarius so formuliert: „Das Wahre ist sich manifestierendes und erklärendes Sein“.[147]

Das transzendentale *verum* als Erkennbarkeit allen Seins ist eine allgemeinste Proprietät alles Seienden und Seins, als Intelligibilität aller Dinge und jeden Seins überhaupt, verstanden.

Wie aber können wir eine solche Erkenntnis der Erkennbarkeit *allen* Seins erlangen? Setzen wir, oder setzt die mittelalterliche Philosophie bei einer derartigen Behauptung nicht notwendig sowohl eine universale Seinserkenntnis der Dinge an sich als auch die Existenz Gottes voraus, da der menschliche Intellekt doch keineswegs *alles Sein* zu erkennen vermag? Können wir aber ohne Annahme Gottes a priori wissen, daß auch all jenes Seiende, das sich unserem erkennenden Blick entzieht, erkennbar sein muß

---

menschlichen Intellekts kaum zu vereinbaren ist. Wir werden auf diese schwierige Frage der Philosophie und zugleich der Thomas-Interpretation noch zurückkommen.

Auf alle Fälle geht Thomas hier auf Aristoteles zurück, der sagt, die Seele oder der Geist sei das, was zu allem Seienden überhaupt in Bezug stehen kann, was, wie Aristoteles sagt, „potentiell alles ist“.

144 Siehe dazu E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, S. 263 ff., 273 ff.

145 Siehe J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, op. cit., Kap. iii, 4, S. 67 ff.

146 Siehe G. Söhngen, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom ‘ens et verum convertuntur’ als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, S. 115.

147 “Verum est manifestativum et declarativum esse”. Siehe Thomas von Aquin, *De veritate* I, 1.

und nicht widersprüchlich, absurd, durch und durch unerkennbar sein kann?

In Antwort auf diese Frage drängt sich die Erkenntnis auf, daß die intrinsische Erkennbarkeit allen Seins und damit auch seine Zuordnung auf Erkanntsein erfassen läßt, *ohne* daß dabei schon die Erkenntnis Gottes vorausgesetzt zu werden bräuchte. Eher könnte umgekehrt die Einsicht in die wesensnotwendige Erkennbarkeit allen Seins Ausgangspunkt eines Arguments für die Existenz Gottes bilden. Denn daß alles Sein und Wesen, alle Form, ja auch alle Möglichkeiten prinzipiell auf Grund ihres Seinscharakters selbst erkennbar sind, was man auch als Prinzip der Verstehbarkeit (der Intelligibilität) bezeichnen könnte *(omne ens est intelligibile),* leuchtet unmittelbar aus den allgemeinsten Wesenseigenschaften des Seins ein. Freilich setzt diese Erkenntnis voraus, daß wir das allgemeinste Wesen des Seins überhaupt zu erfassen vermögen und in ihm seine notwendige Geistoffenheit vorfinden. Dabei setzen wir diese Intelligibilität des Seienden nicht blind voraus, sondern finden sie im allgemeinsten Wesen des Seins einleuchtend begründet. Wir erfassen: alles Sein, Seiendes jeder Art und Natur, ja auch die Aktualität seines Daseins, seines *Esse,* ist erkennbar, intelligibel.

Zum Charakter der Intelligibilität allen Seins und seiner oben erörterten Rolle als Fundament aller Wahrheit des Erkennens und Urteils gehört in besonderer Weise, daß das Seiende nicht in sich selber unbestimmt sein kann, sondern daß alles Seiende *etwas* ist, sowohl *in sich selber* und sich dadurch vom unintelligiblen Nichts unterscheidet *(aliquid)* als auch ein von anderem *Unterschiedenes,* ein *aliquid* im Sinne eines *aliud quid,* ist. Deshalb ist auch alles Seiende notwendig durch das Identitätsprinzip (jedes Seiende ist – zumindest zur selben Zeit – mit sich identisch, ist es selber, A=A) bestimmt. Denn dem Sein könnte weder selber Wahrheit zugeschrieben werden noch könnte es erkennbar und in wahren Aussagen erreichbar sein, wenn nicht jedes Seiende mit sich selber identisch wäre (ontologisches Identitätsprinzip). Sonst, wenn es zugleich nicht es selber wäre oder auch nur sein könnte, würde ihm alle Intelligibilität fehlen.

Das Seiende ist aber auch erkennbar, weil es durch das Widerspruchsprinzip bestimmt wird und weil nichts zugleich und im selben Sinne, sowie