

# Objektive Wahrheit in der Erkenntnis

von Josef SEIFERT

Cognitio est quidam veritatis effectus  
(Die Erkenntnis ist eine Wirkung  
der Wahrheit)  
Thomas von Aquin,  
De veritate q. I a. 1c

Von der Wahrheit gilt zweifellos das, was ARISTOTELES über das Sein gesagt hat: *pollachôs légetai*, d. h. man kann von ihr in vielen Bedeutungen reden:

## 1. Die Wahrheit des Seins

### 1.1. Die Seinswahrheit als Geistoffenheit oder „Unverborgenheit“ des Seins

Der hl. ANSELM VON CANTERBURY sagt, daß die meisten Menschen nur über die Wahrheit des Urteils, nicht über jene des Seins selber nachdenken. Allen Seienden aber wohnt eine ontologische Wahrheit inne, und diese verdient in besonderer Weise den Titel der „objektiven Wahrheit“.

Diese Seinswahrheit kann zunächst in der erkenntnismässigen Zuordnung alles Seienden auf den Geist verstanden werden: alles Seiende ist ein *verum* in dem Sinne, dass es, wie Edith STEIN formuliert, geistoffen ist. Es kann nichts geben, das ist und doch prinzipiell unerkennbar wäre. Dabei geht es nicht notwendig um eine Erkennbarkeit durch den menschlichen Intellekt, der zweifellos viele Dinge nicht weiss und nicht erkennt, sondern um eine prinzipielle Offenheit aller seienden und möglichen Dinge gegenüber der Erkenntnis überhaupt. Wir könnten hier von einem der ersten Seinsprinzipien als von dem evidenten Sachverhalt sprechen, dass alles Seiende in sich erkennbar ist. Man könnte dies den Satz der Intelligibilität des Seins nennen, der letzten Endes alles menschliche Wissen, Erkennen und alles wissenschaftliche Forschen

leitet. Das Urwissen, dass es ein in sich unerkennbares Sein nicht geben kann, leitet alle Sehnsucht nach Erkenntnis. Nur widerspruchsvolle oder absurde Gedanken, deren Gegenstände aus dem Reich des Seins ausgeschlossen sind, wie viereckige Kreise, können schlechthin unintelligibel (was auch für das Nichts und das totale Chaos als solches gilt) oder sogar anti-intelligibel sein<sup>1</sup>. Alles Wirkliche und Mögliche hingegen ist wenigstens prinzipiell verstehbar oder erkennbar – zumindest für einen vollkommenen Erkennenden.

### **1.2. Die verschiedenen Ideen der *adaequatio* in der ontologischen Wahrheit der Erkennbarkeit, der Wesensgemässheit, der Ideengemässheit und der Gottähnlichkeit**

Die ontologische Wahrheit als eine *adaequatio rei ad intellectum* lässt sich jedoch noch in verschiedensten anderen Weisen deuten, etwa als Angleichung der Dinge an ihre authentischen Wesen.

Die ontologische Wahrheit als Wesensgemässheit ist zunächst ein Entsprechen der Dinge hinsichtlich ihrer natürlichen Formen und spezifischen Naturen, ihrer Formprinzipien. So ist die typische und noch mehr die schöne Form des Pferdekörpers auch dessen wahre Form. So liegt in jeder Erfüllung eines „Werde, der du bist“ durch Erziehung und sogar durch biologische Entwicklung eine Steigerung der ontologischen Wahrheit als Wesensgemässheit, ein Ausgezeugtwerden eines vorher vielleicht nur in versteckten Anfängen und Potentialitäten vorhandenen Wesens. Die Reinheit, mit der die in einem Ding schlummernde Form ausgeprägt ist, bestimmt seine ontologische Wahrheit in diesem Sinne.

---

<sup>1</sup> Genau genommen müsste auch diese These differenziert werden. Denn die „Teile“ einer widersprüchlichen Idee wie eines viereckigen Kreises können erkannt werden; auch kann erkannt werden, worin die Idee der Synthese ihrer einander widersprechenden Momente besteht. Auch können wir verstehen, dass und warum diese Momente miteinander unverträglich sind. Nicht hingegen können wir das in sich unmögliche Ding selbst verstehen, da dieses wegen seiner Unmöglichkeit auch kontra-evident ist. Auch das Nichts als radikale oder partielle Negation des Seins besitzt eine indirekte Intelligibilität und kann deshalb Gegenstand philosophischer Forschung werden. Doch ist dies eine rein negative Intelligibilität, die von der positiven des Seins abhängt.

Dabei ist ontologische Wahrheit noch mehr als Wesensgemäßheit in dem Sinne, in dem echtes Gold wahres Gold ist, weil es wirklich die Natur des Goldes besitzt. Die ontologische Wahrheit eines Dinges im Sinne der Annäherung an sein Wesen muss vielmehr in einem tieferen, exemplaristischen Sinn verstanden werden: sie ist ein Entsprechen der Dinge gegenüber einem ihnen selbst transzendenten Mass: ihrem Urbild, ihrem Ideal, ihrem reinen Wesen. Dies steht im Zentrum der platonisch-augustinischen Philosophie. Die höchste Form der ontologischen Wahrheit als Einem-Urbild-Entsprechen ist die Gottähnlichkeit der Dinge. Der göttliche Geist selbst, sagt uns THOMAS VON AQUIN, und die sinnerfüllten *eide*, *lógoi* und Ideen im göttlichen Intellekt sind das Richtmass der Dinge.

Die ursprüngliche Wahrheit der Dinge selbst als Entsprechung<sup>2</sup> liegt also nicht in deren Angepasstheit an die Erkenntnisfähigkeit des Geistes, sondern an ein geistiges Richtmass, das mehr als Erkenntnis sein muss, was schon daraus erhellt, dass ja auch die heuchlerischsten, verlogenen und unwahrsten Abirrungen der Dinge, d. h. hier menschlichen Verhaltens, von ihren Idealen erkannt werden können, aber offenbar nicht schon deshalb wahr im zweiten grundsätzlichen ontologischen Sinne sind.

Bei dieser ontologischen Fassung der Wahrheit als *adaequatio rei ad intellectum* wird *intellectus* nicht als menschlicher Intellekt verstanden, sondern entweder als platonisch gedachte Ideen und Urbilder oder als göttlicher Geist selbst, der diese Ideen in sich birgt. Übrigens könnten die Ideen selber, insofern sie nicht rein in sich stehen, sondern die „Nachahmbarkeiten“ Gottes durch die Kreaturen oder die ewigen, nachahmbaren „Abbilder Gottes“ sind, auch selbst wieder in analogem ontologischen Sinn wahr genannt werden, weil in ihnen (z. B. in den ewigen mathematischen Objekten, Zahlen, *rationes aeternae* endlicher Dinge) die göttliche Wesenheit selbst widergespiegelt oder nachgeahmt wird, wie die Ideen sowohl bei THOMAS als auch – ausdrücklicher – bei BONAVENTURA gefasst werden. In diesem vielfachen Sinn können wir die objektive Wahrheit der Dinge selbst verstehen.

---

<sup>2</sup> Es geht hier um die zweite Grundbedeutung der ontologischen Wahrheit.

## 2. Die Wahrheit des Urteils

Wir wenden uns einer ganz neuen Bedeutung von Wahrheit zu, der Wahrheit des Urteils. Jedes Urteil behauptet, dass etwas ist oder dass es nicht existiert, dass es so oder nicht so ist. Mit der Behauptung eines Sachverhalts ist zunächst der Anspruch verknüpft, dass die Dinge objektiv so sind oder so geschehen sind, wie ich im Urteil behaupte, oder objektiv nicht so sind, ebenfalls genauso wie ich im Urteil behaupte. So wird in jedem Urteil das Bestehen eines positiven oder negativen Sachverhalts – unabhängig vom Urteil selbst – behauptet.

Da ich aber im Urteil einen Sachverhalt behaupte, liegt in demselben notwendig auch der Anspruch darauf, in Übereinstimmung mit dem zu stehen, was wirklich der Fall ist, und damit wahr zu sein. Mein Urteil „Der Mensch ist fähig zu lachen“ erhebt unweigerlich den Anspruch darauf, wahr zu sein. Und das Urteil ist nur wahr, wie ARISTOTELES einsah, wenn es behauptet, dass das ist, was wirklich der Fall ist, oder dass das nicht ist, was wirklich nicht der Fall ist.

Die Wahrheit selbst aber unterscheidet sich selbstverständlich von dem Wahrheitsanspruch. Die Wahrheit des Urteils besteht nur dann wirklich, wenn sein Wahrheitsanspruch, den auch das falsche Urteil macht, erfüllt ist, wenn also das Urteil nicht bloss den Anspruch auf Wahrheit erhebt, sondern wenn es tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Das Urteil „Gott existiert“ ist wahr, wenn Gott existiert.

Deshalb ist Wahrheit immer objektive Wahrheit. Denn eine Wahrheit des von mir gefällten Urteils „für mich“, aber „nicht für dich“ ist sinnlos. Das Urteil: „Es gibt einen lebendigen Gott“, kann nur entweder wahr oder falsch sein; wenn es wahr ist, ist es in sich und für jedermann wahr; ist es falsch, ist es in sich falsch und für niemanden wahr. Es kann nur fälschlicherweise für wahr oder falsch gehalten werden. Denn wahr ist meine Aussage über das Dasein Gottes nur dann, wenn Gott wirklich ist, und dann ist sie objektiv und auch dann wahr, wenn die ganze Welt leugnet, dass Gott sei.

Nach der verbreiteten Konsensstheorie der Wahrheit wäre die Wahrheit der Aussage „Gott existiert“ nichts anderes, als dass viele oder alle oder wenigstens zwei Menschen darüber übereinstimmten, dass Gott existiert. Dasselbe gälte für Recht oder Unrecht, ja für alle Dinge. Aber sehen wir nicht sofort ein, dass diese These falsch ist? Wurde etwa dadurch, dass viele Nazis glaubten, die Juden seien Untermenschen, ihr

Urteil wahr? Die Konsenstheorie der Wahrheit widerspricht sich ausserdem selbst, da sie ja behauptet, dass es wirklich so ist, dass Wahrheit nur im Konsens besteht! Also erhebt sie für sich unweigerlich den Anspruch auf objektive Wahrheit im Sinne ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen von Wahrheit.

Mit diesen Erkenntnissen ist nicht nur die Frage nach dem, was Wahrheit ist, sondern auch die Frage nach der Erkennbarkeit objektiver Wahrheit bzw. nach dem Wissen um Wahrheit beantwortet. Denn indem wir Wahres über die Wahrheit selbst erkannten, haben wir schon erwiesen, dass Wahrheit – zumindest etwas von ihr – erkannt werden kann. Wir haben mit Gewissheit und Evidenz eingesehen, dass Wahrheit eines Urteils in nichts anderem besteht als in seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, und nicht in Konsens (und vieles andere mehr).

### 3. Die Wahrheit der Erkenntnis

#### 3.1. Die Wahrheit der Erkenntnis als *Adäquation sui generis*

Den diversen Bedeutungen von ontologischer Wahrheit als *adaequatio rei ad intellectum* und der Urteilstwahrheit oder logischen Wahrheit als *adaequatio iudicii ad dispositionem rei* oder, wie sich dies besser im Deutschen ausdrücken lässt, als Adäquation des Urteils an den Sachverhalt, stellen wir nunmehr eine ganz andere epistemologische Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* an die Seite, die sich auf die Wahrheit des Geistes bezieht, auf die Wahrheit der Erkenntnis. Diese Wahrheit der Erkenntnis könnte – umgekehrt zur *adaequatio rei ad intellectum* – definiert werden als *adaequatio intellectus ad rem*.

Eine solche Angleichung des Intellekts ist dabei wie das Erkennen selbst ein sehr eigenartiges Phänomen. Das Phänomen der Wahrheit des Erkennens oder der Wahrheit im Erkennen lässt sich nicht eigentlich definieren, sondern nur in seinem letzten und durch nichts anderes definierbaren Wesen aufklären, wie eine phänomenologische Philosophie sagen würde. Sogenannte „Definitionen“ solcher einfacher letzter Phänomene können nur die aus ihrem jeweiligen Kontext hervorgehende Funktion haben, auf den besonderen Sinn hinzuweisen, den allgemeinere und vagere Begriffe wie „Angleichung“ erhalten, wenn sie auf den

jeweiligen, besonderen und irreduziblen Fall angewendet werden. „Angleichung“ des Intellekts an die Dinge zielt in unserem Zusammenhang auf Wahrheit im Verstand, auf Wahrheit des Geistes oder im Geist ab, die sich von allen anderen analogen Formen der Angleichung unterscheidet.

Machen wir uns dies mit AUGUSTINUS an einem eindeutigen Fall evidenten Erkenntnis klar: Selbst wenn ich an allem zweifeln wollte, ist es evident, dass ich existieren muss, wenn ich zweifle. Ich sehe also ein, dass ich auch dann bin, wenn ich mich irre, und dass ich mich deshalb in dieser Tatsache unmöglich irren kann, dass ich bin. Auch sehe ich den allgemeinen Sachverhalt mit unbezweifelbarer Evidenz ein: Jedes Subjekt, das zweifelt oder sich irrt, muss notwendig existieren.

Wenn diese Sachverhalte tatsächlich von mir erkannt werden, so sind nicht nur sie selbst wahr, weil sie *erkennbar* sind, sondern dann darf man der Erkenntnis des Seienden Wahrheit in einem ganz neuen Sinn zusprechen. Das Entdecken oder Schauen des Seienden, wie es ist, ist wahr. Die genannten Einsichten besitzen ihre eigene Wahrheit. Die Erkenntniswahrheit, die ein sich dem Verstand Erschliessen des Seins voraussetzt, kommt dem Erkennen selbst zu. Dieses ist, wenn es überhaupt Erkenntnis ist, immer wahr, wie PLATON sagt – während es wahre und falsche Meinungen geben kann. Wahrheit ist hierbei eine Eigenschaft des Erkennens, die dieses nur dann erreicht, wenn es tatsächlich seinen Gegenstand erfasst. Wahrheit des Erkennens ist also, noch präziser, ein tatsächliches, angemessenes Verhältnis des Erkennens zum erkannten Gegenstand.

Dabei ist die Wahrheit des Erkennens nicht eigentlich selbst ein Verhältnis, sondern ein Merkmal des Erkennens, aber ebensowenig wie die ontologische Wahrheit eine rein immanente Eigenschaft des Seins. Erkenntniswahrheit ist vielmehr eine Eigenschaft des Erkennens *ad aliud*, in Relation auf etwas anderes. Wie die ontologische Wahrheit der Erkennbarkeit eine Eigenschaft des Seins im Verhältnis zum Erkennen ist, so ist umgekehrt die Wahrheit des Erkennens eine Eigenschaft der Erkenntnis in deren Verhältnis zum erkannten Sein.

Erkenntniswahrheit besteht in einem „etwas so Begreifen, wie es ist“. Sie ist jene Eigenschaft der Erkenntnis, die man als erkennende Adäquation oder als ein Zusammentreffen des Erkenntnisaktes mit dem, was wirklich ist oder nicht ist, ja als eine dem Entdecken dessen,

was ist oder nicht ist, unmittelbar zukommende Adäquation bezeichnen kann<sup>3</sup>.

### **3.2. Was ist der Träger der Erkenntniswahrheit – Sinneswahrnehmung, Wesenserfassung (*simplex comprehensio*), Sachverhaltserkenntnis, Begriffsbildung, Überzeugung oder Urteilsakt?**

Man könnte innerhalb der Erkenntnisosphäre die Sinneswahrnehmung oder auch die Akte der Wesenserfassung (*simplex comprehensio*), der Sachverhaltserkenntnis, der Begriffsbildung, der Überzeugung oder auch den Urteilsakt als Träger der Wahrheit bezeichnen.

Wir können hier den ebenso faszinierenden und sachnahen wie weiterer phänomenologischer Aufklärung bedürftigen Bemerkungen THOMAS VON AQUINS über die Sinneserkenntnis und ihr Verhältnis zur Wahrheit nicht weiter nachgehen<sup>4</sup>, wohl aber einen längeren Passus in Erinnerung rufen:

„ . . . unsere Erkenntnis, die von den Dingen ihren Anfang nimmt, geht in der Ordnung vor, dass sie zunächst in den Sinnen beginnt und sodann sich im Verstand vollendet; so dass die Sinne gewissermassen in der Mitte zwischen den Dingen und dem Verstande stehen: sie sind nämlich, mit den Dingen verglichen, gleichsam etwas Geistiges (*quasi intellectus*); und, mit der geistigen Erkenntnis verglichen, gleichsam Dinge: und so wird in doppeltem Sinne gesagt, dass Wahrheit und Falschheit in den Sinnen sei. Einmal entsprechend dem Verhältnis der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis; und auf diese Weise heissen die Sinne wahr oder falsch wie ein Ding, sofern sie nämlich eine richtige oder falsche Beurteilung im Verstand hervorrufen. Ferner entsprechend dem Verhältnis der Sinne zu den Dingen: und in diesem Sinne heisst es, dass Wahrheit und Falschheit in den Sinnen auf dieselbe Weise wie im Verstand sei: sofern nämlich geurteilt wird, dass das ist, was ist, oder dass nicht ist, was nicht ist.

---

<sup>3</sup> Mit dieser Bestimmung der Erkenntniswahrheit befreien wir den heideggerischen Ausdruck des „Entdeckendseins des Daseins“ (des Menschen) von seinen subjektivistischen Implikationen, die sich daraus ergeben, dass HEIDEGGER das Entdeckendsein von jeder Adäquation lösen möchte und damit auf eine Art immanenten Zustand bzw. auf eine Seinsweise des Subjekts ohne transzendenten Bezug auf das vom Erkennen unabhängige Seiende reduziert.

<sup>4</sup> Das versuchen wir in einem Buch über „Wahrheit und Wahrheitstheorien“ (in Vorbereitung).

Wenn wir also von den Dingen auf die erste Weise sprechen, dann ist in gewissem Sinne Falschheit in den Sinnen und in gewissem Sinne nicht; denn die Sinnlichkeit ist zugleich selbst ein Ding und Hinweis (*indicativus*) auf ein anderes Ding. Wenn sie also dem Verstand gegenübergestellt wird, sofern sie ein Ding ist, so gibt es auf keine Weise Falschheit in den Sinnen im Vergleich zum Verstand: denn je nachdem die Sinnlichkeit angeregt wird (*disponitur*), danach gibt sie ihre Verfassung (*dispositio*) dem Verstand kund; darum sagt Augustin (Über die wahre Religion, Kap. 36 und 38), sie könne gar nichts anderes aussagen als ihr Betroffensein (*affectionem*). Wenn sie aber dem Verstand gegenübergestellt wird, sofern sie etwas anderes darstellt (*repraesentativum est*), heisst die Sinnlichkeit, da sie bisweilen ein Ding anders darstellt, als es ist, demgemäss falsch, soweit sie dazu angetan ist, eine falsche Beurteilung im Verstand hervorzurufen, obwohl sie das nicht notwendig tut, wie es auch von den Dingen gesagt wurde: denn wie der Verstand über die Dinge urteilt, so urteilt er auch über das, was von den Sinnen dargeboten wird. So ruft also die Sinnlichkeit, wenn sie dem Verstand gegenübergestellt wird, immer eine richtige Beurteilung bezüglich ihrer eigenen Verfassung im Verstand hervor, aber nicht bezüglich der Verfassung der Dinge. Betrachtet man also die Sinnlichkeit, sofern sie den Dingen gegenübergestellt wird, dann ist in der Sinnlichkeit Falschheit und Wahrheit, auf dieselbe Weise wie im Verstand.

. . . und so urteilt das sinnliche Vermögen (*vis sensitiva*) über allgemeine Sinnesdaten und über akzidentelle Sinnesdaten (*de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens*). Die natürliche Betätigung (*actus*) eines jeden Dinges aber vollzieht sich immer auf ein- und dieselbe Weise, wenn sie nicht durch etwas Akzidentelles gehindert wird, wegen eines inneren Mangels oder eines äusseren Hindernisses. So ist das Urteil eines Sinnes über die ihm zugehörigen Sinnesdaten immer wahr, wenn nicht ein Hindernis im Organ oder im Medium vorliegt; bei den allgemeinen Sinnesdaten jedoch und den akzidentellen täuscht sich bisweilen das Urteil der Sinne. Und so ist es klar, auf welche Weise im Urteil der Sinne Falschheit möglich ist.

Bezüglich der Auffassung der Sinne aber muss man wissen, dass es ein Auffassungsvermögen gibt, welches die sinnenfällige Spezies auffasst, während das sinnenfällige Ding gegenwärtig ist, wie ein eigens dafür geschaffener Sinn (*sicut sensus proprius*); ein anderes aber erfasst sie in Abwesenheit des Dinges, wie die Einbildungskraft; und so erfasst die Sinnlichkeit das Ding immer, wie es ist, wenn kein Hindernis im Organ oder im Medium vorliegt; die Einbildungskraft aber fasst das Ding gewöhnlich auf, wie es nicht ist, weil sie das Ding als gegenwärtig auffasst, während es abwesend ist; und so sagt der Philosoph im IV. Buch der Metaphysik (Komm. 34), dass nicht die Sinne für die Falschheit verantwortlich sind (*non sensus dominus falsitatis*), sondern die Phantasie<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Thomas von Aquin, De veritate q. 1 a. 1 (eigene Übersetzung).

### 3.2.1. Ist Erkenntniswahrheit Wahrheit des Urteilsaktes oder des Urteilsinhalts?

Wenden wir uns innerhalb der Untersuchung der verschiedenen möglichen Kandidaten für den Platz eines Trägers der Wahrheit im erkennenden Intellekt zunächst dem von der Tradition her nächstliegenden Akt zu, dem Urteilen, sowie der Identifizierung der Erkenntniswahrheit mit der Wahrheit des Urteils. Diese wurde traditionell – etwa im Thomismus – als Adäquation des Urteilsaktes an die Wirklichkeit gedeutet. Der bewusste Akt des Trennens und Verbindens, des Behauptens, dass etwas sei oder so sei, oder dass es nicht sei oder nicht so sei, wäre dann Träger der Wahrheit des Erkennens. Und zweifellos kann man nicht leugnen, dass der bewusste Akt des Urteilens in einer angemessenen oder unangemessenen Beziehung zu den geurteilten Sachverhalten stehen kann. Diese Beziehung der Angemessenheit oder Unangemessenheit des Behauptens im Verhältnis zu den Sachen wäre dann Träger der Wahrheit oder Falschheit des Urteilens. Aber ist es primär der Akt des Urteilens, der wahr oder falsch ist?

Alexander PFÄNDER und Edmund HUSSERL haben implizite Kritik an dieser Deutung der Wahrheit geübt. Sie haben betont, und mit starken Gründen, dass es nicht der Akt des Urteilens ist, der wahr oder falsch ist. Dieser existiert oder existiert nicht, ist wirklich oder nicht, usw. Nicht aber ist dieser Akt der eigentliche Träger der Urteilswahrheit. Die Phänomenologen des Datums „Urteilswahrheit“ haben also nicht dem Erkenntnisakt und dem Urteilensakt, dem THOMAS VON AQUIN an vielen Stellen primär und formaliter Wahrheit zuspricht, sie haben nicht dem Akt der Vereinigung und Trennung, als den THOMAS mit ARISTOTELES das Urteil auffasst, sondern einem objektiven Gebilde logischer Art, dem Urteil, das nicht individuell wie Urteilsakte ist, Wahrheit zugesprochen<sup>6</sup>.

Alexander PFÄNDER und Edmund HUSSERL sowie viele andere Logiker und Phänomenologen haben also das Urteil (THOMAS' *intellectus*) als eine eigentümliche komplexe und Sachverhalte behauptende Be-

---

<sup>6</sup> Allerdings gibt es viele andere Thomas-Texte, in denen auch er das Urteil nicht als Akt, sondern als *propositio*, *enuntiatio*, Wort und als ein vom Akt verschiedenes *ens rationis* (Gedankending) fasst.

deutungseinheit aufgefasst<sup>7</sup>. Diese ist Träger von Wahrheit und Falschheit.

Obwohl wir uns dieser Auffassung anschliessen, ja sie noch schärfer vertreten, wenn es um das Phänomen der Urteilswahrheit geht, so darf man unseres Erachtens nicht leugnen, dass es einen guten Sinn gibt, nicht eine rein logische Entität, die *propositio*, als alleinigen Träger der Wahrheit aufzufassen, sondern auch eine Angemessenheit und Unangemessenheit des Behauptungsaktes in einem gewissen Sinne wahr und falsch zu nennen. Auch das Verfehlen der Wirklichkeit in dem Akte, der Falsches behauptet, besitzt eine Falschheit, wie umgekehrt das richtige Urteilen, der Akt, in dem ein wahres Urteil gefällt wird, kraft seiner angemessenen Beziehung zu den Dingen Ort und Träger einer bestimmten Dimension der gnoseologischen Wahrheit genannt werden kann.

### **3.2.2. Begriffsbildung, Definition, Erkenntnis und Urteilsakt als mögliche Träger der Wahrheit**

THOMAS VON AQUIN führt in diesem Kontext eine Fülle faszinierender und höchst phänomenologisch durchgeführter Unterscheidungen und Einsichten ein, auf die wir hier nur kurz hinweisen wollen. So unterscheidet er die Akte der Begriffsbildung und „Formung“ der Wesenserkenntnis, die in der Definition kulminieren, von den eigentlichen Urteilsakten. Weder den Akt der Wesenserkenntnis und Definition noch deren Ergebnis, den Begriff und die Definition selbst, betrachtet THOMAS als eigentlichen Träger der Wahrheit:

„Wie das Wahre sich früher im Verstand findet als in den Dingen, so findet es sich auch früher in der zusammenfassenden und zergliedernden Ver-

---

<sup>7</sup> PFÄNDER würde vielmehr von „einer objektiven gedanklichen und aus Gedanken(produkten) bestehenden Einheit“ reden. Allerdings hat HUSSERL die Eigentümlichkeit dieser „objektiven Gedanken“ nicht klar gefasst, wenn er sie als „Akspezies“ von Akten des Meinens interpretiert. Dieser Aspekt der „Logischen Untersuchungen“ kann immer noch als ein gewisser Psychologismus aufgefasst werden. Man kann im Gegensatz dazu bei THOMAS an manchen Stellen eine viel bessere Phänomenologie der Proposition finden. PFÄNDER verwirft diese husserlsche Lehre, indem er mit Recht bemerkt, dass jede Fassung der Spezies eines Behauptungsaktes immer nur beim Akt verbleiben und nicht zu Bedeutungen gelangen kann.

standestätigkeit als in der Verstandestätigkeit, welche die Washeit der Dinge formt<sup>8</sup>.

Während wir in der Definition auch ein Urteil eigener Art über ein Wesen erblicken und diesem Wahrheit oder Falschheit im vollen Sinne zuschreiben möchten, so sind gewiss der Begriff als solcher – und in gewisser Hinsicht auch die Definition, solange diese nämlich nicht ein Urteil über das Wesen einer Sache zum Ausdruck bringt, sondern entweder nur eine nominelle statt einer realen Definition oder nur ein zu prüfender Satz ist, ebenso wie der Akt des Definierens – noch nicht Träger von Wahrheit und Falschheit im vollen Sinne.

THOMAS führt einen interessanten Grund hierfür an, dass nämlich erst im Urteilsakt das Eigene des Intellekts und dessen eigentümliche Tätigkeit, die dann mit dem Sein übereinstimmen könne, liege:

„Denn die Idee des Wahren besteht in der Übereinstimmung des Dinges und der Erkenntnis; es stimmt aber nicht ein- und dasselbe mit sich überein, sondern es ist eine Gleichheit von Verschiedenem; darum findet sich dort zuerst die Idee der Wahrheit im Verstande verwirklicht (*invenitur ratio veritatis in intellectu*), wo der Verstand zuerst beginnt etwas Eigenes zu haben, was das Ding ausserhalb der Seele nicht hat, sondern etwas, was ihm entspricht, so dass zwischen beiden Übereinstimmung angetroffen werden (*attendit*) kann. Der Verstand aber, der die Washeiten formt, hat nur ein Bild (*similitudo*) des Dinges, das ausserhalb der Seele existiert, sowie die Sinnlichkeit, sofern sie die Spezies des sinnfälligen Dinges (*res sensibilis*) aufnimmt; doch wenn der Verstand anfängt, über das wahrgenommene Ding zu urteilen, dann ist eben dieses sein Urteil etwas ihm Eigenes, was sich nicht draussen im Dinge findet. Wenn aber das, was draussen im Dinge ist, mit ihm übereinstimmt, dann heisst das Urteil wahr. Der Verstand urteilt aber dann über ein wahrgenommenes Ding, wenn er sagt, dass etwas ist oder nicht ist, und das ist Sache des zergliedernden und zusammenfassenden Verstandes; darum sagt auch der Philosoph (Metaphysik VI, T. 8), das Zusammenfassen und Zergliedern sei im Verstand und nicht in den Dingen. Und daher kommt es, dass die Wahrheit sich zuerst in der zusammenfassenden und zergliedernden Verstandestätigkeit findet; sekundär aber und nachfolgend (*secundario et per posterius*) wird vom Wahren auch bei der Definitionen bildenden Verstandestätigkeit gesprochen . . .“<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> THOMAS VON AQUIN, De veritate q. 1 a. 3c (Übersetzung: Edith STEIN, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, 1. Teil: Quaestio 1–13 [= Edith Steins Werke, hrsg. von L. GELBER / Romaeus LEUVEN 3] [Löwen / Freiburg i. Br. 1952] 16).

<sup>9</sup> Ebd. q. 1 a. 3 (Übersetzung: Edith STEIN [Anm. 8] 16f).

#### 4. Der Erkenntnisakt selbst als Wahrheitsträger

##### 4.1. Der rezeptive, seinsentdeckende Erkenntnisakt als eigentlichster Träger von Wahrheit

Dennoch scheint mir innerhalb des Erkenntnisgeschehens nicht der spontane Urteilsakt, in welchem der Intellekt am meisten etwas eigenes hat, sondern vielmehr das rezeptiv-empfangende Entdecken des Seins in erster Linie Wahrheit im Erkennen zu besitzen. In diesem Sinne scheint auch THOMAS der Sachverhalts- und der Gegenstandserkenntnis (Wesenserkenntnis) Wahrheit zuzuschreiben, z. B. im folgenden Text:

Der Name des Verstandes (*intellectus*) ist davon hergenommen, daß er das Innerste des Dinges versteht; denn *intelligere* heisst gleichsam *intus legere* (innen lesen); die Sinne nämlich und die Einbildungskraft erfassen nur die äusseren Akzidentien; der Verstand allein dringt zum Wesen der Sache vor . . . Der Name des erkennenden Geistes kann also auf doppelte Weise verstanden werden. Einmal nämlich nur im Verhältnis zu dem, wovon ihm zuerst der Name beigelegt wurde; und so sprechen wir in eigentlichem Sinne von Erkennen, wenn wir die Washeit der Dinge erfassen, oder wenn wir das erkennen, was dem Verstand sofort bekannt ist, wenn ihm die Washeiten der Dinge bekannt sind, wie die ersten Prinzipien, die wir erfassen, sobald wir die Termini erfassen; darum bezeichnet man den Verstand als den Habitus der Prinzipien (*habitus principiorum*). Die Washeit des Dinges aber ist das eigentliche Objekt des Verstandes; wie daher die sinnliche Auffassung der spezifischen Sinnesdaten immer wahr ist, so auch die geistige Erkenntnis in der Erfassung dessen, was etwas ist<sup>10</sup>.

So verstanden, ist es der spezifische Erkenntnisakt, der wahr ist, also nicht der Akt des Urteilens, sondern der Akt des rezeptiv-entdeckenden Teilhabens am Sein, dasjenige Erkennen, das der *compositio* und *divisio* des Urteilens selbst erst das rationale Fundament verleiht und deshalb in einem primären Sinn wahr genannt zu werden verdient.

Ein Erkenntnisakt, und in erster Linie nicht der Akt des Urteilens, sondern des rezeptiven Erkennens selbst, ist durch seine Offenheit und

---

<sup>10</sup> Ebd. q. 1 a. 12 (Übersetzung: Edith STEIN [Anm. 8] 35f). Siehe dazu auch Josef SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis (Salzburg 1972 bzw. <sup>2</sup>1976) Teil I, Kapitel I–III.

Entsprechung gegenüber dem Sein wahr<sup>11</sup>. Wenn es keine Erkenntnis, sondern nur Irrtum und Schein gäbe<sup>12</sup>, gäbe es auch diese Erkenntniswahrheit nicht.

Man darf also von einer Wahrheit des Erkennens sprechen. Mit der dem Erkennen zukommenden Wahrheit ist gemeint, dass das Erkennen vom Sein geformt ist, dass es mit dem Sein in Einklang steht.

Da es keine falsche Erkenntnis im engeren Sinn geben kann<sup>13</sup>, wird dieser Wahrheit des Erkennens nicht „falsches Erkennen“, sondern die Falschheit des Irrrens oder des falschen Meinens gegenübergestellt als eine Abweichung des meinenden Denkens von dem, was wirklich so ist, als Entstellung des Seins durch Denken, als Annahme von dem, was nicht ist.

In diesem Sinn ist der Erkenntnisakt selbst in demselben Masse, in dem er das Seiende, *id quod est*, als solches und die Stufen des Realseins, des Intelligibelseins, des Notwendigseins erfasst, und in dem er von der inneren ontologischen Wahrheit der Dinge erleuchtet und geprägt ist, auch wahr. So darf und muss dem Erkennen in seiner Entsprechung zur Wirklichkeit und zu allen bestehenden Sachverhalten Wahrheit in einem ganz eigenständigen und bedeutsamen Sinn zugesprochen werden. Diese kennt unendliche Abstufungen, je nach dem Grad der Tiefe, Vollständigkeit, Klarheit usw. eines Erkennens.

---

<sup>11</sup> Dass der Akt des Irrrens (Überzeugung und Urteil, das sich von Erkenntnis löst) ganz anderer Natur ist, habe ich andernorts ausgeführt. Vgl. SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10) Teil I, Kapitel III.

<sup>12</sup> Dies ist jedoch unmöglich, da es auch Irrtum ganz ohne Erkenntnis nicht gibt und jeder Irrtum und Zweifel Erkenntnis voraussetzt, wie AUGUSTINUS und DESCARTES in ihrer Analyse des *Cogito* gezeigt haben. Siehe auch SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10); DERS., *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism. A Thematic Study into the Epistemological-metaphysical Foundation of Phenomenological Realism, a Reformulation of the Method of Phenomenology as Noumenology, and a Critique of Subjectivist Transcendental Philosophy and Phenomenology (= Studies in Phenomenological and Classical Realism)* (New York u. a. 1987).

<sup>13</sup> Siehe SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10) Teil I, Kapitel III. Dort wird gezeigt, dass das Erkennen im engeren Sinn von seinem Wesen her, das Erkennen im weiteren Sinn hingegen *per definitionem* nicht falsch sein kann, worauf mit PLATON und ARISTOTELES viele Philosophen hinwiesen, darunter auch THOMAS, wie wir eben sehen.

#### **4.2. Erkenntnis ist immer wahr: Erkenntniswahrheit und ihre Gegensätze – Irrtum und Unerkennbarkeit (wie KANT sie vom Ding an sich behauptete)**

Die Bedeutsamkeit der Erkenntniswahrheit im engeren Sinn geht besonders deutlich hervor, wenn wir einerseits den Kontrast des Erkennens zum Irren nehmen, und andererseits die kantische und ähnliche philosophische Positionen betrachten, denen zufolge die Erkenntnis eine Art immanenter Operation und Produktion sowie Anwendung von Begriffen darstellt, aber das Sein der Sachen selbst, die Wirklichkeit der Dinge an sich, niemals zu erreichen imstande ist. Im Gegensatz zum Irrtum, sagt uns PLATON, ist das Erkennen immer wahr. Wir können hinzufügen, dass das Erkennen erst dann seine volle Wahrheit erreicht, wenn es nicht nur die Erscheinungen so auffasst, wie sie sind: nämlich Erscheinungen, sondern wenn es das intelligible Ding an sich, das *noumenon*, dessen Erkennbarkeit KANT bestritt, erreicht.

#### **4.3. Epistemologische Voraussetzungen der Erkenntniswahrheit: Rezeptive Transzendenz des Erkennens und Zugang zu den Dingen an sich**

Vielleicht läßt sich das grosse Gewicht der Wahrheit als Entsprechung der Erkenntnisakte selbst mit dem Sein, und im tiefsten mit dem Sein der Dinge an sich, am besten erkennen, wenn wir die Deutung des Erkennens durch den Deutschen Idealismus oder andere Spielarten des Idealismus oder andere kreative Deutungen des Erkennens betrachten. Nach ihnen besteht Wahrheit des Erkennens als Übereinstimmung des Erkennens mit der Wirklichkeit letztlich überhaupt nicht<sup>14</sup>.

In Wirklichkeit ist für die Wahrheit des Erkennens die Rezeptivität Voraussetzung, kraft deren die Richtung des Erkennens von dessen Gegenstand zum Erkenntnisakt verläuft und im erkannten Sein sein Richtmass hat. Erkennen ist wesentlich wahr kraft dieser transzendie-

---

<sup>14</sup> Siehe dazu SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10); DERS., Back to Things in Themselves (oben Anm. 12).

renden Teilhabe am Sein, das sich dem erkennenden Geist erschliesst. Wäre das Erkennen selbst nicht ein Sehen dessen, was ist, weil und insofern es ist, wäre es nicht wahr.

Auf der anderen Seite verlangt die Wahrheit des Erkennens auch den Zugang zu dem Sein an sich der Dinge. Wäre es von diesem abgeschnitten, wie KANT meint, oder würde es sie, wie der späte HUSSERL annimmt, konstituieren, so wäre das Erkennen in einem tieferen Sinne nicht wahr.

Wenn der Zugang zu einem „An sich“ geleugnet wird, wird zumindest die Wahrheit des Erkennens völlig anders gedeutet, d. h. sie kann nur noch als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit als Erscheinungen oder als Konstituta, die ihrerseits wieder vom Geist abhängen, gedeutet werden<sup>15</sup>.

Man könnte auch sagen, dass letzten Endes die Erkenntniswahrheit unter der Voraussetzung des Deutschen Idealismus bloss eine Übereinstimmung des Geistes mit sich selbst oder mit seinen eigenen Vorstellungen, mit den von ihm selbst hervorgebrachten Erscheinungen sein kann, aber nicht mit einem Sein oder einer Wirklichkeit, die vom Geist selbst unabhängig bestehen. Doch wenn es Erkenntniswahrheit auch im Verhältnis zu heteronomen Gegenständen, die auch ihr Eigensein haben, wie die Gestalten der Dramen SHAKESPEARES, gibt, so erfüllt sich doch die *ratio* der Erkenntniswahrheit erst in ihrem Verhältnis zu solchen Gegenständen, die sich dem erkennenden Geist in ihrer an sich bestehenden Seinsautonomie erschliessen, in der Erkenntnis der Dinge an sich, wie sie auch für alle Erscheinungen und Fiktionen vorausgesetzt sind.

In diesem Sinne wird die Transzendenz und damit die Wahrheit des Erkennens beim späteren HUSSERL, und zwar schon wenige Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage der „Logischen Untersuchungen“<sup>16</sup>, in Frage gestellt, ja geleugnet<sup>17</sup>. Darin drückt sich HUSSERLS radikale

---

<sup>15</sup> Siehe Juan-Miguel PALACIOS, *El idealismo transcendental. Teoría de la verdad* (= Bibliotheca hispánica de filosofía) (Madrid 1979).

<sup>16</sup> 1907 in seinen Göttinger Vorträgen über Phänomenologie, die unter dem Titel „Die Idee der Phänomenologie“, hrsg. von Walter BIEMEL (Den Haag 1950) als Band 2 der „Husserliana“ erschienen sind. Vgl. bes. ebd. 37–39.

<sup>17</sup> Siehe SEIFERT, *Back to Things in Themselves* (oben Anm. 12); siehe auch DERS., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (= PCRM.M 6) (Mailand 1989).

Skepsis gegenüber jeder möglichen Transzendenz des Erkennens zu einer Wirklichkeit, die in sich besteht, aus. Ja HUSSERL behauptet sogar, es sei überhaupt ein Unsinn und ein Unding anzunehmen, wir könnten ein transzendentes An-sich der Dinge erkennen. Denn wir können immer nur durch unsere eigenen Akte und unser eigenes Erkennen Sein denken. Auch das „Ding an sich“ können wir nur mit unseren eigenen Denkakten denken. Daher sei ein jenseits der *noemata* oder der Objekte menschlichen Denkens, ein jenseits der intentionalen Gegenstände menschlichen Denkens bestehendes Sein ein Unfug.

Wie ich zu zeigen suchte<sup>18</sup>, ist diese Position jedoch nicht nur in sich widersprüchlich, sondern beruht auf einer Reihe von Verwechslungen grundverschiedener Bedeutungen von „Ding an sich“ und ihrer Erkenntnis. HUSSERLS Verwerfung der Idee eines Erkennens der Dinge an sich ist, wie ich dort zu zeigen suchte, auch keineswegs kritisch durchdacht. Denn die Tatsache, dass wir tatsächlich nur durch unsere eigenen Erkenntnisakte Zugang zum Sein haben können, darf in keiner Weise gleich von Anfang an mit der Unmöglichkeit identifiziert werden, in diesen Erkenntnisakten transzendierend, d. h. den Akt selbst zum Sein hin übersteigend, zu erkennen. Ja es ist letzten Endes absurd, aufgrund der blossen Subjektgebundenheit des Erkennens zu leugnen, dass der Mensch im Erkennen das Ansichsein der Dinge erreichen kann. Man müsste dann nämlich behaupten, dass auch ein allwissendes Wesen das Ansichsein der Dinge nicht erkennen könnte. Denn die Tatsache, dass überhaupt nur ein Geist, und zwar durch seine eigenen Akte, erkennen kann, gilt nicht nur für den Menschen. Es gilt vielmehr für jede, auch für eine göttliche Erkenntnis, dass sie nur Akt eines Subjekts sein kann. Es gehört also zur Idee jeder Erkenntnis, selbst des Allwissens und der unfehlbaren Erkenntnis, Akt eines Subjekts zu sein. Daraus ergibt sich die Absurdität der Behauptung, dass Erkennen, weil es ein Akt des Subjekts sei, nicht etwas erreichen könne, was nicht bloss Gegenstand der Akte des Subjekts ist.

Jeder transzendente Idealismus und jede „kritische Philosophie“ im Sinne Kants, aber auch jeder soziale oder historische Subjektivismus

---

<sup>18</sup> In den Büchern SEIFERT, *Back to Things in Themselves* (oben Anm. 12) und *DERS., Essere e persona* (oben Anm. 17).

und Relativismus leugnet Erkenntniswahrheit im tieferen Sinne der erkennenden Berührung des Geistes mit dem in sich selber Seienden im Sinne dessen, was nicht bloss Erscheinung, sondern seinsautonom ist. Erkenntniswahrheit im tieferen Sinne ginge unter dieser Voraussetzung verloren. HEGEL und der späte HUSSERL, nach denen jedes erdenkliche Sein vom Subjekt konstituiert ist, auch die Idee des „Ansichseins“, würden Erkenntniswahrheit als Erreichen eines Ansichseins, ja würden alle unterschiedenen Bedeutungen von Erkenntniswahrheit in gewissem Sinn anerkennen können, aber letzten Endes wäre jedes An-sich inklusive Gottes selbst, und damit auch Wesenheiten, Ideen, das Wirkliche überhaupt, die Grade der Intelligibilität, die ontologische Wahrheit als Entsprechung zwischen Freundschaft und Idee der Freundschaft, bloss *noemata*, die vom eigenen Bewusstsein abhängen und damit nicht in ihrem wahren, in sich bestehenden Sein erkannt würden.

Alle vom Deutschen Idealismus oder dem späten HUSSERL noch anerkannten Bedeutungen von Sein und ontologischer Wahrheit wären letzten Endes auf kein Richtmass des Wirklichen oder des Geistes oder der geistigen Ideen mehr bezogen. Von dem Mass aller Erkenntniswahrheit könnte man jedenfalls nicht sagen, dass es etwas in sich selbst Wirkliches wäre.

Also muss der Deutsche Idealismus ebenso wie jede ökonomische, soziologische oder linguistische Theorie der Konstitution des Seins durch Bewußtsein, die nicht radikal die Möglichkeit leugnet, dass der Mensch das Sein erkennen könne, doch sowohl das Sein und die ontologische Wahrheit als auch die Erkenntniswahrheit, die auf deren Erfassen beruht, radikal umdeuten.

Um die Erkenntniswahrheit als die Erfassung des Seins und der Wahrheit des Seins selbst verstehen zu können, die sie ist, muss die Autonomie des Seins und die Existenz von Dingen an sich erwiesen werden, die nicht bloss *noemata* oder Vorstellungen eines Subjektes sind. Dies ist an anderer Stelle geschehen<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu Dietrich VON HILDEBRAND, Was ist Philosophie? (= DERS., Gesammelte Werke 1) (Stuttgart u. a. 1976); SEIFERT, Essere e persona (oben Anm. 17) Kapitel 1–4; DERS., Back to Things in Themselves (oben Anm. 12).

#### **4.4. Erkenntniswahrheit als Erfüllung der ontologischen Wahrheit und als A-letheia. Verborgtheit des Seins als dritter Gegensatz zur Erkenntniswahrheit**

Erkenntniswahrheit ist in gewisser Weise auch die Erfüllung der ontologischen Wahrheit im Sinne der Offenheit des Seins gegenüber dem Geist. In dem Masse nämlich, in dem der Geist tatsächlich in das Sein eindringt und dieses sich ihm enthüllt, verwirklicht sich in der Erkenntniswahrheit auch die Seinswahrheit. Die Erkenntniswahrheit ist, so betrachtet, die Erfüllung der ontologischen Wahrheit im Sinne der potentiellen Offenheit des Seins für Geist. Denn erst in der Erkenntniswahrheit tritt die *tatsächliche* Offenheit des Seins gegenüber dem Intellekt hervor, erst in ihr finden wir die verwirklichte Offenheit des Intellekts für das Sein.

Wie im Falle der ontologischen Wahrheit viele Stufen und Grade der Abstufung möglich sind, so verhält es sich auch mit der Erkenntniswahrheit. Mit jedem neuen Schritt der Erkenntnis, mit jeder weiteren Differenzierung, mit jedem tieferen Eindringen in das Sein wird die Erkenntnis in umfassenderem und höherem Sinn wahr sein. Sie wird sich dem Sein vollkommener angleichen und diesem mehr in jenem einzigartigen Sinn entsprechen, der die Wahrheit des Erkennens ausmacht. Es ist jene „Entsprechung“, die keineswegs die eines blossen ähnlichen „Abbildes“ der Dinge im Geist ist, sondern die eines seinsentdeckenden, das Subjekt transzendierenden Aktes des Erkennens, der Sein so vernimmt und begreift, wie es ist. Je nachdem wie vollkommen und erschöpfend oder unvollständig das Seiende erkannt wird, unterscheiden wir eine unendliche Abstufung von „Graden“ und „Stufen“ der Erkenntniswahrheit, die in gewisser Weise als Stufen der „Unverborgenheit des Seins“ bezeichnet werden können.

So ist das Ideal der Erkenntniswahrheit nur in jener Erkenntnis ganz erfüllt, die allem Sein schlechthin und in vollkommener Weise entspricht und „gleichkommt“. In diesem Sinn kann nur ein unendliches Erkennen die Wahrheit des Erkennens voll besitzen. Menschlichem Intellekt steht das Sein ja nur begrenzt offen, und für jeden endlichen Geist gilt, dass die Fülle des Seins ihm in gewisser Hinsicht verborgen ist. Von hier ergibt sich – bei aller von FRIEDLÄNDER aufgedeckten, etymologischen und noch mehr philosophischen Problematik von HEIDEGGERS Wahrheitsphilosophie – ein legitimes Anliegen HEIDEGGERS in der

Übersetzung von Wahrheit als Unverborgenheit des Seins, womit wir nur den Sinn der Erkenntniswahrheit richtig bezeichnet finden, allerdings auch nur dann, wenn wir den Subjektivismus der heideggerischen existentialistischen Definition der Wahrheit als „Entdeckendsein des Daseins“ überwinden und in der Unverborgenheit des autonomen Seins gegenüber der Erkenntnis nicht die Seinswahrheit, sondern die Erkenntniswahrheit bezeichnet finden. Damit gelangen wir zu einem weiteren Gegensatz zur Erkenntniswahrheit.

In der Tat ist das Sein dem menschlichen Geist in vieler Hinsicht verborgen, sodass menschliches Erkennen in diesem Sinn der Fülle der Erkenntniswahrheit entbehrt. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, dass die unvollständige Erkenntnis und die ihr entsprechende Verhülltheit und Verborgenheit des Seins mit Irrtum zu identifizieren sei, mit einem Verstelltsein oder einer Verfälschung des Seins. Gewiss birgt die Unvollständigkeit des Erkennens die Gefahr in sich, zu Irrtum zu führen, doch ist sie als solche in keiner Weise Irrtum. Im Gegenteil, „falsche Erkenntnis“ ist im Falle der Erkenntnis im engeren Sinn wesenunmöglich und widerspricht auch bei Erkenntnis im weiteren Sinn dem Begriff der Erkenntnis selbst. So können wir mit PLATONS „Theaitetos“ und „Gorgias“ sagen, es gebe falsche Überzeugungen, aber keine falsche Erkenntnis. Alles Wahre der ihrem Wesen nach *wahren* Erkenntnis im engeren Sinn, in der dem Menschen das, was ist, wie es ist, zugänglich wird, ist in der allumfassenden Erkenntniswahrheit enthalten. Wenn sich uns etwas zeigt, was wirklich der Fall ist, kann Erkenntnis zwar unendlich vertieft und modifiziert, niemals aber durch die Fülle der Erkenntniswahrheit aufgehoben werden, während sie jedem Irrtum widerspricht.

In diesem Sinn ist jede Erkenntniswahrheit *absolut wahr* und unaufhebbar wahr. Gegenüber der allumfassenden Erkenntnis und der höchsten Aktualisierung der gnoseologischen Wahrheit in ihr allerdings ist die menschliche Erkenntnis – nicht durch antithetischen Gegensatz wie Irrtum und Lüge, sondern im Sinne ihrer Begrenztheit – nicht (im vollen Sinn) wahr, weil sie nicht „die Wahrheit“ realisiert. Begrenztes Wissen ist dem an sich Seienden im Sinne der Fülle und Totalität des Seins, die nur *die Erkenntnis* und *die Wahrheit* umfasst, nicht in schrankenloser Weise angemessen, sondern nur in analogem, begrenztem Sinn. Ihre Wahrheit hat menschliche Erkenntnis also weder darin, dass sie die (*Erkenntnis-*)*Wahrheit* ist, noch darin, dass sie in Irrtum verbleibt, son-

Josef SEIFERT

dem darin, dass sie in menschlicher und begrenzter, doch innerhalb ihrer Grenzen angemessener Weise dem Sein, dem, was ist, entspricht.