

I.

Grundfragen der Erkenntnistheorie

Wahrheit und Methode, oder: Theorie der Erkenntnis und Metaphysik¹

Harald Seubert

1. Hermeneutik und Erkenntnis

Als Hans-Georg Gadamer 1960 seine für mehrere Generationen von Geistes- und Kulturwissenschaftlern Maßstab setzende, wirkungsvolle Hermeneutik unter den Titel *Wahrheit und Methode* rückte,² wollte er, in der Folge Heideggers, darauf verweisen, dass Wahrheit über die Methodisierbarkeit eines epistemisch szientifischen Weltverhältnisses hinausreicht. Wahrheit ist, worauf Gadamer nachdrücklich hinweist, vielmehr ein Geschehen, ein Spiel und ein Gespräch, modelliert nach dem Ideal der platonischen Dialoge. Nicht ein kohärenz- oder korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff ist dann leitend: Sondern Wahrheit ist expliziert als Übereinstimmung des Einen mit dem Anderen in einer gemeinsamen Sache. Die Fundierung dieses hermeneutischen Wahrheitsverständnisses leistete Heidegger – und nicht Gadamer, wenn er Wahrheit phänomenologisch als ‚Verifieri‘, als Entdeckendsein verstand,³ und diesen Wahrheitsbegriff den anderen Wahrheitsdefinitionen zugrunde legte.

Kaum eine Redeweise ist indes für Gadamers Hermeneutik charakteristischer als jene des „immer schon“. „Immer schon“ ist der Mensch in das Wahrheitsgeschehen einbezogen, was die Voraussetzung dafür ist, überhaupt erkennen zu können. Hermeneutische Philosophie versteht sich darin implizit als nicht-metaphysisch.⁴ Sie bricht auf diese Weise allerdings auch mit dem Anspruch der Phänomenologie Husserlscher Prägung Erste Philosophie zu sein, dass sie auf Anfangs- und Begründungsfragen verzichtet und sie als „unvordenklich“ begreift.⁵ Verabschiedet wird durch das „immer schon“ nicht nur der Anspruch von Philosophie als strenger, erster Wissenschaft, sondern von Metaphysik selbst, die seit Aristoteles in ihren verschiedenen Ausprägungen auf ein Erstes und Letztes, einen Anfangs- und Abschlussgedanken zielt. Sie ist bei

¹ Diese Überlegungen führe ich weiter in meinem entstehenden Buch *Philosophische Systematik*, voraussichtlich 2019.

² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, 9–15.

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984, 214–239. Es sei hier nur *en passant* angemerkt, dass Heidegger diese Spur seines Wahrheitsdenkens bereits in den frühen Vorlesungen seiner Freiburger Privatdozentenzeit vorbereitete. Dazu näheres in meiner ebenfalls 2019 erscheinenden Monographie: *Heidegger. Nach dem Nullpunkt der Interpretation*, Freiburg i. Br., München.

⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 409–442. Der nach- bzw. antimetaphysische Grundzug ist allerdings nicht von Gadamer selbst, sondern von verschiedenen Exponenten einer hermeneutischen, vulgo: ‚schwachen Philosophie‘ propagiert worden. Gianni Vattimo, *Jenseits vom Subjekt: Nietzsche–Heidegger und die Hermeneutik*, Wien 2007.

⁵ Hans-Georg Gadamer, Zwischen Phänomenologie und Dialektik–Versuch einer Selbstkritik, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen 1986, 3–27.

Aristoteles noch mehr: nämlich die „gesuchte Wissenschaft“,⁶ die auf das Allgemeine (koinon) und das Einzelne (to de ti) bezogen ist, gerichtet auf die Gesamtheit von Welt und ihre Begründungsstruktur; eine Orientierung, die für unsere Überlegungen von nachhaltiger Bedeutung sein dürfte.

Erkenntnis kann sich dann wohl erst im Bezugsrahmen der Metaphysik legitimieren, und deshalb kann ein unreduziertes Profil von Erkenntnis nicht allein Sache einer hermeneutischen Vernunft sein, die die Fragen von Anfang und Ende ja gerade nicht thematisiert. Einer Hermeneutik der Gadammerschen Prägung geht es immer nur um Verstehen als Schon-verstanden-haben und um ein jeweiliges Anders-Verstehen.⁷ Sie kann damit dem dynamischen Prozessualitätscharakter von Wahrheit Rechnung tragen, den Heidegger in den Blick brachte; sie verzichtet aber, vermutlich allzu früh, auf die Axiomatik der Wahrheit und deren propositionalen Gehalt, der auf Kohärenz innerhalb einer geschlossenen Systematik, bzw. auf Kohärenz von Denken und Sache orientiert ist. Nicht zu reden davon, dass auch die Lethe, die Verborgenheit, aus der sich, nach Heideggers Diktum, Wahrheit als ‚a-letheia‘, Unverborgenheit, fallweise lichtet und im Denken geborgen werden kann, in der hermeneutischen Logik nicht zur Sprache kommt. ‚Schwache Philosophien‘,⁸ linguistische und kulturalistische Ansätze unterschiedlicher Provenienz nahmen nicht ohne innere Logik den hermeneutischen Rahmen auf. Für sie ist es geradezu programmatisch, anfängliche und abschließende Fragen auszublenden. Doch in den Kern des Erkenntnis- und damit Wahrheitsverständnisses führen solche Ansätze deshalb gerade nicht; sie intendieren dies auch nicht einmal.

Charakteristisch für das, was hermeneutisch untersucht wird und das, was ausgeblendet bleibt, ist die vielzitierte Gadammersche Aussage: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“⁹ Einerseits kann sie als – vielleicht begrüßenswerte – Verabschiedung des Totalitätsanspruchs von Metaphysik verstanden werden. Man kann jedoch andererseits auch von einer Reduktion sprechen, in dem Sinn, in dem sich eine Reihe von Ansätzen neuerer Philosophie darin berühren, reduktiv zu sein: Angezeigt werden soll das, was in der Metaphysik nicht eigens thematisiert werde, etwa Leiblichkeit, Sprache, Kommunikation, wobei umgekehrt die Sache des metaphysischen Denkens leichthin auf diese Vorgegebenheiten reduziert wird.

Die reduktionistische Lesart der Hermeneutik aber ist nicht zwingend. Eine andere, philosophisch zumindest ebenso aufschlussreiche Verständigung ist immerhin möglich. Doch auch sie kann, dies muss man sich eingestehen, dem Erkenntnisproblem in seinem umfassenden Sinn nicht gerecht werden: Dass sich auch dekonstruktivistische Ansätze, wie namentlich der späte Derrida, mit Gadammers Hermeneutik eng berühren, verweist auf diese zweite Spur: Es kann eine Einweisung in die Endlichkeit sein, dass der Anfang ausgeblendet wird, das ALEPH entzogen bleibt, wie Derrida in Erinnerung an den ersten, Grund gebenden Buchstaben des hebräischen Alphabets bemerkt.¹⁰ Die

⁶ Aristoteles, *Metaphysik*, 997 a17–20.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Sprache und Verstehen* (1970), in: ders., *Hermeneutik II*, 184–199.

⁸ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, 22ff.

⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, 478.

¹⁰ Dazu mit souveräner Durchsicht durch Derridas Denken Johannes-Georg Schüle, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg 2016.

hermeneutische Philosophie ist deshalb auch als zweite Philosophie rekonstruiert worden, die sich gleichermaßen den Abschluss zum System und die Erstbegründung versage.¹¹ Das nicht-metaphysische Denken beansprucht von hier her, zu vollziehen und zur Kenntlichkeit zu bringen, was ‚Metaphysik‘, über die in der Regel wie von einem erratischen Block gesprochen wird, nicht vermöchte, ja was sie unterdrücke: Differenz, das Nicht-Identische, das begrifflich nicht fassbar Individuelle.¹² Die damit verbundenen dekonstruierenden Deutungen sind nicht von der Hand zu weisen.

An ihnen erübrigt sich aber weder noch führt sich ad absurdum, was Denkinhalt der Metaphysik auch gewesen ist: Erkenntnis der Prinzipien, die geeignet sind, das individuelle Einzelding (to de ti bei Aristoteles) und das Allgemeine (koinon) zu erfassen.¹³ Irrtümlich ist nämlich schon von der aristotelischen Lehre von erster und zweiter Substanz her die Meinung, ‚die Metaphysik‘ kenne nur das Allgemeine und nicht die Besonderheit. Und auch die Platonische Ideendialektik verlangt den Rückgang in die Höhle. Mithin gibt es kaum rationale, nachvollziehbare Gründe, es sei denn die in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts gängige, zum Topos gewordene Befreiung gegenüber der Metaphysik, wobei metaphysischem Denken standardisiert vorgehalten wird, das Wahre mit dem Ganzen gleichzusetzen und damit eine Totalität zu suggerieren, die der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis Gewalt antut.

Für die Zurückweisung der Metaphysik mag es Ursachen geben, von Gründen dürfte kaum gesprochen werden können. In der späten Moderne des 20. Jahrhunderts kam seit Nietzsche in jedem Fall ein verstärktes Misstrauen gegenüber den stärkeren Gründen der Metaphysik auf; bis hin zu Nietzsches Diktum, dass Systeme einen Mangel an Rechtschaffenheit offenlegten. Dass die Dinge so gesehen werden, gründet selbst in ideengeschichtlichen Begleitumständen: Einer von ihnen ist in der Verlagerung des geistigen Hauptinteresses von metaphysischer Spekulation zu Pragmatik und Technologie seit dem Ausgang des 20. Jahrhunderts angelegt. Hinzu kommt der Kurzschluss von den großen Ideologien des 20. Jahrhunderts, die im 21. weiterspukten, auf die philosophischen Systeme, aus denen sie hervorgegangen seien, allerdings, was gemeinhin übersehen wird: diese gespenstischen Genealogien sind alles andere als zwingend. Sie sind Verzerrungen und „Verhunzungen“ der Metaphysik geschuldet. Die antimetaphysische Ausrichtung verkennt dabei oftmals ihre eigenen „black boxes“; dass sie nämlich einen ideologischen oder materialistischen Reduktionismus verfolgt, der selbst schlechte Metaphysik ist und gegen den nur und primär ein metaphysisches Potential zur Geltung gebracht werden kann. Besonders markant zeigt sich dies in der Frühphase der analytischen Philosophie in der vermeintlich neuen, szientistischen philosophisch argumentativen Präzision, die es gerade nicht mehr mit Gott und der Welt zu tun haben, sondern aufs genaueste Einzelprobleme untersuchen und sich ähnlichen Laborbedingungen unterwerfen will wie die experimentellen Naturwissenschaften. Philosophie sollte auf Protokollsätze von empirischen Einzelbeobachtungen

¹¹ Dazu Manfred Riedel, *Für eine zweite Philosophie*. Frankfurt a. M. 1988, 7–13.

¹² Exemplarisch dafür und vielfach repliziert: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 69–82.

¹³ Dazu die Analyse bei Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 1996, 168–175, mit Einzelnachweisen.

zurückgeführt werden. Es erwies sich zwar rasch, wie unhaltbar dies war und auch die analytische Philosophie ging weiter.¹⁴ Gleichwohl ist das Grundmuster immer noch zu erkennen.

Auf diese Nachbarschaft hermeneutischer Metaphysik-Vergessenheit, einen regelrechten antimetaphysischen Affekt, ist hinzuweisen, um auch die Konsequenzen für den Erkenntnisbegriff in den Blick zu nehmen. Allenfalls ist es der ‚Typus‘, oder, mit Schleiermacher, das „individuelle Allgemeine“, nicht der Wesensbegriff der Sache selbst, der hermeneutisch ausgelotet wird.

Berechtigung und Verdienste der hermeneutischen Philosophie Gadamerischer Prägung sollen dabei keineswegs verkannt werden. Allerdings ist auch daran zu erinnern, dass bis zu Schleiermacher Verstehen primär eine *Kunstlehre* war. Sie gehört in den Bereich praktischer Urteilskraft.¹⁵ Die Gadamerische Konstruktion lag insofern im hermeneutischen Grundansatz: Die Methode ist von vorneherein sekundär, weil die divinatorische, intentionale und intuitive Seite des Verstehensaktes über sie hinausgreifen muss.

Erkenntnis aber ist ein umfassenderes, komplexeres Phänomen. Sie umgreift ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ gleichermaßen. Beide, ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ eignen sich aber ihrerseits keineswegs zu einer statischen Fixierung, der Gadamer noch einmal das Wort redete.¹⁶ Kultur- respektive (Geistes-) wissenschaften einerseits und Naturwissenschaften andererseits sind nicht als statische Größen jeweils der Seite des ‚Erklärens‘ oder des ‚Verstehens‘ zuzuordnen, wie es lange üblich war und wozu auch Gadamer in seinem Hauptwerk neigt. Der ideographische¹⁷ Zugang verlangt offensichtlich auch Erklärungen, wie historiographische bzw. juristische Einzelfallanalysen zeigen. Und umgekehrt verlangt die Anwendung von Naturgesetzen auf lebenswissenschaftliche Einzelfälle ein subtiles Verstehen. So kommt dem Spannungsverhältnis zwischen dem Allgemeinen und der individuellen Erscheinungsweise gerade in medizinischer Diagnostik und in Lebenswissenschaften Bedeutung zu.

Verstehen ist ein situatives, aktualisiertes Vermögen, aus dem schon Aristoteles die praktische Klugheit und die Urteilskraft hervorgehen sah.¹⁸ Erklärungen dagegen geben operationalisierbare Begriffsbestimmungen, die nicht zum Wesens-Was führen müssen, aber immerhin zu einem plausiblen Funktionsbegriff. In der Regel spielt sich das Erklären in einem bestimmten fixierten Theorierahmen ab. Doch weder ‚Erklären‘ noch ‚Verstehen‘ erschöpfen die grundlegende Dimension der Erkenntnis. Gibt es philosophisch plausible Gründe, den übergreifenden Erkenntnisanspruch aufzugeben?

¹⁴ Dazu Harald Seubert, *Philosophie. Was sie ist und sein kann*, Basel 2015, 71–77.

¹⁵ Dazu jetzt erschöpfend Ingolf Dalferth, *Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte*, Tübingen 2018.

¹⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 281–290; klärend Karl-Otto Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M. 1979.

¹⁷ Die Unterscheidung ‚ideographisch‘ vs. ‚nomothetisch‘ war grundlegend in der Sicht auf Erklären und Verstehen im Neukantianismus. Dazu Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 1999, ND Berlin 2013.

¹⁸ Die aristotelische Phronesis ist neben der Kantischen ‚Kritik der Urteilskraft‘ für Gadamers Kategorienbildung maßgeblich geblieben, vgl. *Wahrheit und Methode*, 24–48.

Harald Schöndorf entfaltet die Mehrdimensionalität von Erkenntnis in seiner *Erkenntnistheorie* in einer mustergültigen Weise, die eine metaphysische Dimension immer mit im Blick hat: Dies wird im Vergleich mit anderen, eben nicht-metaphysischen Konzepten von Erkenntnistheorie überdeutlich. Schöndorf geht von Selbstgewissheit, der Erkenntnis anderer Personen und der unvordenklichen Welterkenntnis aus.¹⁹ Damit wird die Abgrenzung gegenüber skeptizistischen, naturalistischen und evolutionären „Infragestellung[en] der Erkenntnistheorie“²⁰ fundiert. Der auf Ganzheit orientierte vieldimensionale Zugriff wird auch darin offensichtlich, dass Schöndorf Erkenntnis in ihrer sinnlichen und geistigen Formation analysiert, so dass sich Abstufungen ergeben, die vom Begriff bis zur Vorstellung reichen, mit Heidegger und der Phänomenologie aber „Bedeutung“ als das Primäre der Erkenntnis auffassen lassen.²¹ Der metaphysische Blickpunkt zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Schöndorf metaphysischen Prinzipien, wie dem Satz vom Grund und dem Satz vom Widerspruch, dem Vier Ursachen-Schema von Aristoteles und der Teleologie einen präzisen Ort in der Architektonik der Erkenntnis zuweist.²²

Vor einer solchen Folie wird deutlich: die „Kupierung“ des Erkenntnisaktes ist also keineswegs unproblematisch und das hermeneutische „immer schon“ dürfte in einer Zeit, in der Geisteswissenschaften selbst zutiefst innerhalb von technologischen und naturwissenschaftlichen Rahmenbedingungen sich abspielen und kaum von ihnen zu trennen sind, nicht selbstverständlich sein. Daher erweist sich ein umfassender Erkenntnisbegriff mehr denn je als unumgänglich. Er impliziert aber, wie im Folgenden näher darzulegen sein wird, einen Ausgriff in die Metaphysik.

2. Phänomenologie und Hermeneutik

Martin Heidegger hielt vor allem in seinem Frühwerk bis zur Entfaltung in *Sein und Zeit* (1927) den Zusammenhang von *Phänomenologie* und *Hermeneutik* fest. Dabei begriff er Phänomenologie als Vergegenwärtigung der Welthaftigkeit des menschlichen Dasein. Dasein ist immer schon in der Welt-sein. Heidegger folgte Husserl insofern, als das sich zeigende Phänomen, auch Heidegger zufolge, so erscheint, wie es in Wahrheit und Wirklichkeit ist. Eine Trennung zwischen Wesen und Erscheinung wird phänomenologisch gerade ad absurdum geführt. Heidegger folgte aber nicht mehr der Husserlschen Linie einer ersten Wissenschaft, die Cartesianisch auf die Apodiktizität des ‚Ego cogito‘ begründet ist.²³ Die Phänomenalität ist in der Weise bewahrheitet, wie sich dem Dasein die Phänomene zeigen. Sie sind Teil seines In-der-Welt-seins, seiner Umgangsdimension. Ob mit der Preisgabe eines transzendentalen Ich, das in der Lage

¹⁹ Harald Schöndorf, *Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2014, 96–107 und 107–118.

²⁰ Schöndorf, *Erkenntnistheorie*, 10–96.

²¹ Schöndorf, *Erkenntnistheorie*, 182; zum Primat der Bedeutung vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 148–154.

²² Schöndorf, *Erkenntnistheorie*, 230; dazu auch Robert Spaemann und Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.

²³ Dazu Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1987, 8–25.

ist, sich Rechenschaft abzugeben, nicht auch ein gravierender Verlust einhergeht, wird man vor dem Hintergrund des Erkenntnisproblems eigens fragen müssen.

Zu bemerken ist zunächst, dass eben dieser Zusammenhang von Phänomenologie und Hermeneutik später zerbrach: Der Dekonstruktivismus wird zu einer ausschließlich negativ-hermeneutischen Forschungsweise. Zu dem Erfüllung gebenden Absolutpunkt des Verstehens kommt es nicht mehr.

Mit der Preisgabe der Verflechtung von Phänomenologie und Hermeneutik geht nämlich auch systematisch Wichtiges verloren. Denn in ihr, wenn auch nicht notwendigerweise in der Gestalt, die Heidegger ihr gegeben hat, ist eine markante Möglichkeit gegeben, einen umfassenderen Erkenntnisbegriff zu gewinnen, als dies in einer nur hermeneutischen Form möglich wäre. Anders gesagt, können so Wahrheit und Methode zusammengeführt und eben nicht auseinandergerissen werden. Dies berechtigt, einen ersten, elementaren Begriff von Wahrheit zu exponieren.

Wahrheit wird in einem einigermaßen vollständigen, philosophisch begründeten Erkenntnisbegriff zumindest in dreifacher Funktion erscheinen: (1) als Vorgriff auf das Ganze des Erkennens, in dem ‚Verstehen‘ als Kunstlehre und ‚Erklären‘ als Epistemologie und Axiomatik einerseits voneinander unterschieden und andererseits miteinander korreliert sind. (2) Wahrheit manifestiert sich zum anderen auf dem Weg der Korrespondenztheorie, bzw. in der Weise eines phänomenologischen Verständnisses von Wahrheit als Entdeckung²⁴ als schrittweise, kriteriologische Einlösung des theoretischen und praktischen Weltzugangs. Indirekte, nachmetaphysische Wahrheitskonzeptionen, die auf der Suche nach einem verlässlichen Informanten²⁵ oder ‚Wahrmacher‘ sind – oder ein Verständnis von Wahrheit, die sich diskursiv einstellt,²⁶ können Momente auf dieser zweiten Ebene sein. Sie erschöpfen aber niemals ein Wahrheitskonzept, das Ebene 1 und Ebene 3 mit umfassen muss. So hat Robert Spaemann zu Recht darauf hingewiesen, dass die Diskurstheorie, um wahrheitsfähig zu sein, metaphysische Voraussetzungen treffen muss, deren Berechtigung sie gerade bestreitet.²⁷ Für sie gilt, was Hegel für verschiedene Abstraktionsangebote in der *Phänomenologie des Geistes* sinnfällig machte: dass sie eine Selbstevidenz beanspruchen, die sie aber gerade nicht erfüllen können. (3) Weiterhin nämlich hat Wahrheit einen trans-epistemischen Evidenzcharakter. Sie bietet in dem immer endlichen, menschlichen Erkennen eine Rund- und Aussicht auf ein Ganzes, in dem die Individualität auf ein Absolutum ausgreift. Diese Evidenz manifestiert sich in Gedanken, aber auch in Handlungsakten und in Affekten. Mit ‚Akten‘ ist die aktive-handlungsbezogene Seite gemeint, mit ‚Affekten‘ die Seite des Widerfahrnisses: Der Pathemata, die die antike Philosophie gleich ur-

²⁴ Dazu grundlegend in einer argumentationsanalytischer Mittel sich bedienenden Rekonstruktion Rainer Enskat, *Wahrheit als Entdeckung. Logische und erkenntnistheoretische Untersuchungen über Aussagen und Aussagenkontexte*, Frankfurt a. M. 1986, 56ff.

²⁵ Dazu Edward Craig, *Was wir wissen können: Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth (1993)*, Frankfurt a. M. 1993.

²⁶ Zur Diskurstheorie von Wahrheit grundsätzlich Jürgen Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1984, 127–183.

²⁷ Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, 172–186.

sprünglich zur Praxis hinzudachte.²⁸ De facto wird sich individuelle Evidenz in Mischungsverhältnissen des einen und des anderen einstellen,²⁹ in denen nicht Ausschließlichkeit, sondern ein „Mehr“ bzw. „Weniger“ zu konstatieren sind.

Damit kann ein grundlegendes Resultat für das Verhältnis von Wahrheit und Methode resümiert werden: Als Kriteriologie prägt eine spezifische Methode den korrespondenz-kohärenz- und entdeckungstheoretischen Wahrheitsbegriff (2). Umgekehrt wird ein philosophischer Methodenbegriff auf Prinzipien und Abschlussgedanken und nicht nur Einzelschritte bezogen sein müssen. Ihn prägt dann gerade der Totalitäts- und Ausgriffscharakter von Wahrheit (1) und dessen unmittelbares Evident-werden andererseits (3). Diese unmittelbare Evidenz kann sich offensichtlich auch als praktisches Grundverhältnis einstellen, in der Zustimmung zu einem ethischen Apell, die nicht theoretisch gegeben werden muss, sondern in Einwilligung, in einem evidenten Verstehen im Gespräch. Methode, in diesem weiten Sinn verstanden, wäre die philosophische Schrittfolge, aus der eine plausible Denk- und Sacharchitektur von Erkenntnis erst hervorgeht. Sie wird weit über die Schrittfolge hinausreichen, die innerhalb von Einzelwissenschaften etabliert ist. Wenn sie diese Eigenständigkeit nicht entwickelt, bleibt sie erkenntnistheoretisch stumpf, und verliert die Möglichkeit, Leistungsfähigkeit und Grenze der einzelwissenschaftlichen Fragestellungen transparent zu machen. Diese Transparenz ist Einzelwissenschaften versagt, und bleibt ein Desiderat der Philosophie, auch wenn sie in komplexen Wissenskulturen zunehmend auf einzelwissenschaftliche Ergebnisse angewiesen ist.³⁰

Gewiss, auch die philosophische Methodik kennt erprobte Schrittfolgen, Kategorien, Überprüfungen. Dies verbindet sie mit den Einzelwissenschaften. Doch die philosophische Erkenntnis bildet sich jeweils, *in actu*, auf ihrem Weg konkret erst aus, denn ihrem traditionellen, von Platon geprägten Verständnis gemäß konstituiert sie sich in einem Bereich, in dem die Einzelwissenschaften enden, beim Versuch, in den Bereich des „anhypotheton“ zu kommen, des Wissens, das selbstevident ist. Erste Wissenschaft ist Philosophie, weil sie, mit Aristoteles, „gesuchte Wissenschaft“ bleibt: Die Prinzipien und Axiome, auf die sie zugreift, sind nicht ein für alle Mal gegeben, sie müssen jeweils neu angebahnt werden. Dies ist auch der Grund für die Verschiedenheit von Zugängen und Strömungen, die auf unterschiedlichen Niveaus in der Philosophiegeschichte immer wiederkehren. Collingwood³¹ oder Leo Strauss³² haben deshalb zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass philosophische Richtungen auf die – mitunter ungesagten – Fragen untersucht werden sollten, auf die sie in den dokumentierten Texten Antworten geben.

²⁸ Diese Linie zeigt sich ausgehend von Aristoteles, *Ethica Nicomacheia* 2. Buch.

²⁹ Platon, *Philebos* 60d 4ff.

³⁰ Dies begründe ich weiter in Seubert, *Philosophie*, 22–53.

³¹ Robin G. Collingwood, *Denken. Eine Autobiographie*, Stuttgart 1955.

³² Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, hg. von Hilail Gildin Detroit 1989, 321–349.

3. Ziel der Erkenntnis: Evidenzmodi von Wahrheit

(1) Drei phänomenale Felder dieser absoluten Wahrheitsevidenz sind damit noch einmal weiter zu differenzieren: Wahrheitsevidenz kann sich im Selbstgefühl einer Subjektivität einstellen, die sich ihrer selbst und ihrer eigenen Unhintergebarkeit bewusst wird. Diese ‚Grundlegung aus dem Ich‘³³ ist in gewisser Weise der Königsweg der neuzeitlichen Metaphysik seit Descartes geworden, was aber keineswegs bedeutet, dass er überall begangen werden muss oder auch nur begangen wurde. Absolutheit kann auch umgekehrt so in den Denkblick genommen werden, dass das Ich sich in seinen Grund transzendiert und seine Eigenmacht aufgibt. Dies wäre der Weg der Spinozanischen *Ethica* mit dem Aufgehen des Einzelnen in der einen Substanz.

Dieter Henrich hat, in der Analyse klassischer Texte und in hoch differenzierten systematischen Überlegungen, herausgearbeitet, dass die Wahrheitsevidenz der Subjektivität vorreflexiv ist, sich daher nicht in Zirkel verstrickt und dass sie instantan eintritt.³⁴ Die Wahrheit, dass ich ‚ich bin‘, ist daher apriori gegeben, auch wenn ich mich über Zuschreibungen im Einzelnen täuschen kann. Sie manifestiert sich gleichsam als Einheit und Ganzes, das apriori da ist, aposteriori nur rekonstruiert werden kann.³⁵ In den subtilen, analytisch-philosophischen Klärungen zu einer Subjektivität, die gerade nicht aus der 3. Person-Perspektive adäquat gewonnen werden kann, ergibt sich deshalb die überzeugende These der *Infallibilität* des Selbstbewusstseins.³⁶

An diesem grundsätzlichen Zustand ändert sich auch nichts, wenn man, wie es sich von Nietzsche her nahelegen scheint, nicht vom punktuellen ‚ich‘, sondern von dem vielfachen, divergierende Vermögen in sich vereinenden ‚Selbst‘ ausgeht, das sich am Leitfaden des Leibes entschlüsselt.

(2) In einem zweiten Phänomenzusammenhang kann sich die absolute Wahrheitsevidenz auch an einem objektiven Sachverhalt oder an einsichtigen Naturzusammenhängen einstellen: Sie kann dabei mit der unüberbietbaren, ein Optimum bezeichnenden Erfahrung von Schönheit und Passung verbunden sein. Große Naturforscher kamen und kommen an diesen Punkt, wenn sich jäh eine lange gesuchte Wirklichkeit in ihrer Passgenauigkeit zur Theoriebildung zeigt. Die strukturelle Grundvoraussetzung ist dabei, dass theoretischer Vorgriff und empirische Evidenz konvergieren: was keineswegs bedeuten muss, dass man findet, was man gesucht hat. Gerade der überraschende Fund oder die jäh eintretende Erkenntnisgewissheit sind hier einschlägig, die die griechische Sprache bereits mit dem Epitheton des „Plötzlichen“: *exaiphnès* charakterisierte.

³³ Der Titel nach Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Frankfurt a. M. 2004.

³⁴ Dazu u. a. Dieter Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M. 2004, 7–32 u.ö.

³⁵ Dies ist auch die Struktur bei Platon, *Politeia* Buch VI und VII. Die Idee des Guten, das höchste Lehrstück, wird jäh und intuitiv geschaut, dann aber wird aposteriori der Weg rekonstruiert, der zu ihrer Erfassung gegangen werden soll.

³⁶ Dazu Hans Peter Falk, *Wahrheit und Subjektivität*, Freiburg i. Br., München 2010.

Allerdings ist die mundane Wahrheitsevidenz notwendigerweise auf ein Subjekt angewiesen, das mit sich vertraut ist und das sie erfassen kann. Umgekehrt ist das gerade nicht der Fall. Wie der Cartesianismus zeigt, kann das Subjekt weitgehend weltlos gedacht werden.

(3) Ein drittes und letztes Feld wäre der Absolutpunkt in Gespräch bzw. Kommunikation. Karl Jaspers³⁷ und Martin Buber³⁸ haben dieses Aufleuchten eindrücklich phänomenal beschrieben: Gebunden ist es offensichtlich an eine Interaktion von Alter und Ego, die nicht auf die Appräsentation des Anderen in der monadischen Eigenheitssphäre eingeschränkt werden darf, auf jenen phänomenologischen Intersubjektivitätsbegriff, wie ihn Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* formulierte,³⁹ sondern in der sich tatsächlich Alter und Ego begegnen.

4. Die Verbindung zwischen Erkenntnis und Metaphysik: Philosophiehistorische Paradigmen

(1) Damit ist implizit deutlich geworden, dass der philosophische Methodenbegriff und der über ihn noch hinausreichende Wahrheitsbegriff tatsächlich Erkenntnislehre und Metaphysik miteinander verbindet. Da dies in der Problemgeschichte der Metaphysik immer wieder eindringlich, nach verschiedenen Facetten, gezeigt worden ist, ist zunächst auf drei Paradigmen zu verweisen: Platon akzentuiert in seinen späteren Dialogen seit der *Politeia*, dass die Schau der Ideen erst *nach* einem differenzierten und diffizilen Durchgang durch ein methodisch prüfendes Denken gewonnen werden kann.⁴⁰ Die Crux dieser dialektischen Methode ist die Ausmittlung des ‚Einen‘ und ‚Vielen‘, des ‚Einen und Anderen‘, der Zwischenschritte zwischen den großen Kategorien, die zeigt, dass, warum und wie die Pole sich verbinden oder auch nicht verbinden lassen.⁴¹ Zwar ist die Ideenschau trans-kategorial, doch sie verlangt ein methodisches Durcharbeiten durch die Kategorien. In diesem Sinn fordert die prüfend-dialektische Methode, die von den Sokratischen Frühdialogen und ihrem aporetischen Ausgang geprägt wurde, dass nicht unmittelbar auf Wahrheit zugesteuert wird. Wahrheit lässt sich „für uns“⁴² erst aus der Abgrenzung zu Täuschung und Irrtum erfassen. Im Ganzen und an sich ist die Methode erst von dem metaphysischen höchsten Punkt der Betrachtung aus zu erfassen. Dieser ist aber in den einzelnen Methodenschritten nie direkt, wohl aber indirekt leitend.⁴³ Damit ergibt sich die Tektonik eines metaphysi-

³⁷ Karl Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Berlin 1938.

³⁸ Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984.

³⁹ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 91–110.

⁴⁰ Dazu im einzelnen Harald Seubert, *Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie*, Freiburg i. Br., München 2017, 388–507.

⁴¹ Platon, *Sophistes 254b–259a*.

⁴² Platon, *Theaitetos* 189 e.

⁴³ Schon methodisch bleibt eine abstrakte, vermeintlich „esoterische“ Prinzipienlehre weit hinter dem platonischen Niveau zurück. Eine detailliertere Auseinandersetzung mit der esoterischen Platon-Interpretation der Tübinger Schule habe ich in Seubert, *Platon*, 27–33 und meiner Habilitationsschrift *Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre*, Berlin 2005, 16–30 vorgelegt.