

Die Suche nach der Wahrheit und die Verschiedenheit der Kulturen

VON GERD HAEFFNER S. J.*

Wir *haben* die Wahrheit nicht einfach. Über alles partielle Haben hinaus müssen wir sie immer neu *suchen*. Menschen, die sich aufmachen, um die Wahrheit zu suchen, nennt man Philosophen, – ob sie nun im technischen Sinne „Philosophie treiben“ oder ihre wissenschaftliche Forschung in neue Bereiche hineintreiben oder auch schlicht über zentrale Fragen des Lebens nachdenken.

I. Die Unselbstverständlichkeit der Suche nach Wahrheit

Die Suche nach Wahrheit aber ist nur möglich unter gewissen Voraussetzungen. Damit Wahrheitssuche überhaupt stattfinden könne, muß Dreierlei gegeben sein: ein Bewußtsein des Nichtwissens, verbunden mit Leiden; der Wille zu suchen; der Glaube, daß „wer sucht, der findet“. Keine dieser Voraussetzungen ist wie von selbst gegeben.

1. *Subjektive Bedingungen des Erkenntnisstrebens*

Die Welt, in der wir jeweils leben, ist uns in ihren Grundzügen vertraut; wir leben weithin aus den Überzeugungen, die uns unsere Kultur als plausibel vermittelt hat, und für weiteste Bereiche des Lebens reichen diese Überzeugungen auch aus. Daß es Vieles gibt, das wir nicht wissen, bewegt uns nicht weiter, solange dieses Unbekannte uns nicht näher angeht. Erst wenn wir vor Entscheidungen stehen, die unausweichlich sind, für die uns aber die notwendigen Erkenntnisse fehlen, kommen wir ins Fragen. Man kann freilich auch versuchen, all jenen Entscheidungen auszuweichen. Das Bewußtsein des Nichtwissens bringt dann kein Leiden mit sich, oder, besser gesagt: dieses Leiden wird am Aufkommen gehindert, indem man das betreffende Wissen oder Nichtwissen für irrelevant erklärt. Das Nichtwissen kann als belastend empfunden werden aber nicht nur in einem Kontext der Orientierung, also der Praxis im weitesten Sinne. Es kann auch zum Bewußtsein kommen, wenn die Inkongruenz zwischen der Weise des Meinens und der Weise der Begründung auftaucht. Dies ist die Erfahrung des Nichtwissens, die der Bewegung den Impuls gegeben hat, den wir „Wissenschaft“ nennen, wobei in deren Zen-

* Zusammen mit der auf S. 176–195 abgedruckten Abhandlungen von G. Hughes diente der vorliegende Text zur Einleitung von Diskussionen, die auf einem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft der europäischen Philosophen des Jesuitenordens ausgetragen wurden. Der Kongreß, der unter dem Thema „Die Suche nach der Wahrheit angesichts der Verschiedenheit der Kulturen“ stand, fand vom 10. bis 14. September 1986 in Gallarate/Italien statt. Die Rottendorf-Stiftung hat durch eine großzügige Beihilfe zu seinem Zustandekommen beigetragen.

trum Philosophie und Einzelwissenschaft noch ununterschieden sind. Dieses Bewußtsein des Nichtwissens, unmittelbar verknüpft mit der Absicht, doch solides Wissen zu erwerben, steht zu seiner Ausgangssituation, der Überzeugungskonformität mit dem Überlieferten und sozial Geteilten, in einer abschiedlichen Distanz, die sich im Prädikat „Schein“ ausdrückt. Solcher Aufbruch ist für gewöhnlich einsam, Sache einzelner, die sich von der sie umgebenden „Masse“ oder dem in ihnen mächtigen „Man“ ausdrücklich absetzen, und zwar um der Wahrheit willen, nicht aus einem anderswoher motivierten Hochmut (man denke an Heraklit, an Parmenides, Sokrates, Descartes, Husserl usw.). Dies bleibt auch dann ein struktureller Zug der Wahrheitssuche, wenn sich das allgemein Angenommene – seinem Gehalt, nicht seiner Form nach – im nachhinein zu wesentlichen Teilen als berechtigt herausstellen sollte.

Der Wille, die Wahrheit zu suchen und nichts als die Wahrheit, ist keine Selbstverständlichkeit. Denn mit einem solchen Willen dürfen nicht andersgelagerte Interessen an Wissen verwechselt werden: die Suche nach jener Erkenntnis, die mir wohltut und mir schmeichelt; das Bemühen um die Erfassung jener Tatsachen, die ich kennen muß, um meine Absichten wirksam durchzusetzen, weil sie die vorgegebenen Bedingungen meines Erfolges sind; oder auch der Wille, sich eine Weltanschauung zurechtzuzimmern, damit man weiß, woran man sich festhalten kann, weil doch jeder Mensch etwas glauben muß und will (und hat er etwas Befriedigendes gefunden, es nicht gern der kritischen Untersuchung freigibt). Die Suche nach der Wahrheit allein und um ihrer selbst willen ist so wenig etwas Normales, daß man sie für etwas Übermenschliches halten kann. So fehlen auf der einen Seite nicht die Stimmen, die davor als einer Überhebung warnen¹, und auf der anderen Seite steht die bohrende Frage eines Nietzsche an den einzelnen, der sich der Philosophie verschreibt: Wieviel Wahrheit verträgst du? Damit die Suche nach der Wahrheit nicht unterwegs verderbe und so den Suchenden verderbe, muß darauf geachtet werden, daß am Anfang genügend Vermögen da sei und im Lauf des Suchens mitwachse: nicht nur intellektuelle Stärke, sondern auch Kraft, sich von sich zu distanzieren in großer Selbstlosigkeit, und zugleich Kraft, die dieser Distanzierung innewohnende Negativität von Haß freizuhalten.

Die vielleicht entscheidende Voraussetzung ist jedoch die Zuversicht, daß sich Wahrheit finden lasse, mag es auch „nur“ in einer jeweils endlichen Gestalt sein. Und darin wiederum liegt, noch tiefer, die zunächst selbstverständlich anmutende, aber doch problematisierbare Überzeugung, daß es eine Wahrheit überhaupt gebe².

¹ Im Echo z. B. erkennbar bei *Aristoteles*, *Met.* I, 2 982 b 28 – 983 a 3.

² Diese Überzeugung wird im Kap. II auf ihren Gehalt untersucht werden.

2. Interkulturelle Begegnung als Anfrage an den Wahrheitswillen

Wahrheit steht, als gesuchte wie als (wahrhaft oder vermeintlich) gefundene im sozialen Kontext: Wahrheit ist intersubjektiv. Als wie selbstverständlich geteilte heißt Wahrheit freilich eher „Wirklichkeit“. Das auf Aussagen bezogene Prädikat „wahr“ tritt ja erst dann auf, wenn es gilt, deren Zuverlässigkeit angesichts einer Bestreitung oder Bezweifelung zu unterstreichen. In diesem Sinn gehören das kritische und dialogische Element zum Wahrheitsbegriff selbst. Die kritische Scheidung von wahren und falschen Meinungen bzw. des Anscheins von Wirklichkeit von wahrer Wirklichkeit hat ihren Anlaß meistens darin, daß verschiedene, (mindestens auf den ersten Blick) miteinander nicht verträgliche Auffassungen miteinander konfrontiert werden und aufhören, in verschiedenen Sektoren desselben Kopfes oder derselben Gesprächsgemeinschaft so eingekapselt zu sein, daß sie friedlich miteinander koexistieren.

In diesem Sinne erreicht die Suche nach der Wahrheit ein Maximum an Schärfe und Schwierigkeit, wenn grundverschiedene Gesamtinterpretationen der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens aufeinandertreffen. Wenn es schon innerhalb eines relativ geschlossenen Interpretationsrahmens große Probleme bereitet, einen Boden zu finden, auf dem verschiedene „Philosophien“ sich hinreichend explizieren, sich gegenseitig verständlich machen und so im Hinblick auf die Wahrheit miteinander konkurrieren können, so gestaltet sich die Suche nach der Wahrheit im Kontext der Begegnung von Menschen ganz verschiedener Kulturen, mit ihren Religionen und Ethiken, zu einem fast übergroßen Problem. Da gibt es nicht nur das psychologische Problem, daß tiefgehende Unterschiede zunächst nur oberflächlich erfaßt oder ganz übersehen werden, – wenn sie aber zum Bewußtsein kommen, unmittelbar Abwehr hervorrufen. Da gibt es das Problem der gemeinsamen Sprache, die erst gefunden werden muß, damit beide (oder gar mehrere) Partner gleichermaßen ihre Überzeugung und Überlegung formulieren können³.

Aus der Erfahrung solcher Schwierigkeiten können sich Stimmungen einstellen, die den Impuls der Wahrheitssuche zu ersticken oder doch zu schwächen drohen. Am radikalsten ist die Verzweiflung an der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt. Wenn so vielerlei einander Widersprechendes, ja auch Absurdes und Abstoßendes längere Zeit von ganzen Völkern geglaubt werden konnte, – wenn es sich als so schwer erweist, einen Maßstab zu finden, unter dem ganz verschiedene Lebensdeutungen adäquat verglichen und beurteilt werden können, – dann ist der Titel „Wahrheit“ vielleicht nur der Index subjektiver Überzeugung, nicht aber

³ Bei einem interkulturellen Gespräch, das ganz auf gegenseitiges Verstehen abgestellt war, bemerkte am Schluß ein Japaner, daß die Westeuropäer in ihrer Sprache über ihre Kultur hätten sprechen können, er und viele andere dagegen dazu eine ihnen fremde Sprache hätten benutzen müssen. Ein zu wenig bedachtes Problem so mancher interkulturellen Begegnung!

eine objektive Idee, durch deren Leuchten eine Prüfung des faktisch Ge-glaubten und eine Annäherung an das rechtmäßig zu Glaubende möglich ist. Entweder ist also die Idee der Wahrheit überhaupt leer, oder, was auf dasselbe herauskommt, sie hat wenigstens für uns Menschen keine positive Bedeutung. Selten freilich kommt solche Verzweiflung zu einem prinzipiellen, ihrer Tiefe entsprechenden Ausdruck. Meistens bleibt sie untergründig und nimmt uns zwar nicht den Glauben an die Wahrheit überhaupt, wohl aber den Mut, uns schwierigeren ethischen und meta-physischen Problemen zu stellen.

Diese Bedrohungen bewußt zu machen und sich ihnen zu stellen, gehört zur Selbstbehauptung dessen, der sich dem Ideal der Erkenntnis verschrieben hat. Solche Selbstbehauptung wäre nicht begriffen, wenn sie nur aus dem individuellen Lebenswillen und aus einem kontingenten Selbstentwurf heraus gedeutet und entsprechend relativiert würde. Derjenige, der den Glanz der Wahrheit gesehen hat, ist vielmehr zur Treue ihr gegenüber verpflichtet. Diese Verpflichtung beinhaltet heute, daß die enorme Aufgabe, die in der Begegnung der Kulturen liegt, nicht nur als politisches, sondern vor allem als philosophisches Problem aufgegriffen wird. Die Einheit der Menschheit besteht heute ja nicht mehr nur in der Einheit der Spezies, sondern in einem konkreten Zusammenhang universaler Verknüpfung und Durchdringung. Die Grundüberzeugungen, aus denen die Menschen verschiedener Kulturen leben, können davon nicht unberührt bleiben; und das heißt zunächst einmal, daß sie in eine tiefe Krise geraten. Aus dem Gefühl einer Identitätskrise können nun zwei sehr verschiedene, aber gleich gefährliche Reaktionen erwachsen. Auf der einen Seite steht eine reaktive Selbstbehauptung in der Weise einer Abschottung und ideologischen Überhöhung des eigenen Selbstverständnisses einer Kultur (mitsamt der Tendenz zur Entfesselung gewaltsamer Konflikte). Auf der anderen Seite wächst die Gefahr, daß sich verschiedene Kulturen nur auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners treffen und so indirekt selbst auf dieses Niveau herabkommen; dies wäre der Fall, wenn es zwar eine einheitliche Ebene der Verständigung für Ökonomie und Machtpolitik gäbe, alles dafür aber nicht direkt Relevante in den Bereich des Folkloristischen abgeschoben würde.

Der lebendige interkulturelle Austausch, der immer zugleich einen intrakulturellen Wandel mit sich bringt, ist nun zwar eine gewaltige Tatsache und Aufgabe, die keineswegs nur in der Weise des philosophischen Gesprächs aufgegriffen werden kann und darf. Doch, weil die Wahrheitsfrage dabei nicht ausgeklammert werden darf und letztlich auch nicht ausgeklammert werden kann, ist es notwendig, sich den Bedrohungen zu stellen, die sich aus den Schwierigkeiten eines solchen Austauschs für die Suche nach Wahrheit selbst ergeben. Im folgenden sollen, im Kontext der Verschiedenheit der Kulturen, zwei Fragen skizzenhaft behandelt werden: In welchem Sinne kann man von einer einzigen Wahr-

heit für uns alle sprechen? Auf welchem Wege läßt sich eine über- oder interkulturelle Wahrheit finden?

II. Der Sinn der Wahrheits-Voraussetzung

Es scheint, daß wir alle naiverweise voraussetzen: die Wahrheit kann nur Eine für alle sein. Läßt sich die Vielfalt der sich als wahr präsentierenden Meinungen nicht auf eine Einstimmigkeit reduzieren, so kann es nur drei Beziehungen der Meinungen zur Wahrheit geben: entweder kommt sie einer der Meinungen zu, allen anderen aber nicht, – oder sie ist in keiner der Meinungen zu finden, – oder sie ist in vielen Meinungen zu je verschiedenen „Teilen“ zu finden. Vorausgesetzt ist dabei immer Zweierlei: daß Meinungen wahr sein können (daß die Wahrheit also nicht in einem prinzipiell negativen Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen steht) und daß es eine Wahrheit, an der sich Erkennen mißt, also ein wahres *Sein*, überhaupt gibt. Wie steht es mit diesen Voraussetzungen?

1. Schwierigkeiten mit der Enthaltbarkeit

Daß niemand Wahrheit, mindestens zu einem Minimum, erfassen könne, läßt sich bekanntlich nicht ohne Selbstwiderspruch behaupten. Nicht ohne weiteres aber läßt sich die Position ausschließen, daß die einzig adäquate Form des Wahrheitsbewußtseins die Skepsis bezüglich aller konkreter Weltinterpretation sei. Verwandelt sich diese Skepsis allerdings zu einer Theorie über die Abhängigkeit der jeweiligen Überzeugungssysteme von bestimmten realen Bedingungen (der psychischen, biologischen, ökonomischen usw. Ordnung), dann weiß sie schon recht viel und ist auf dem Wege, sich von jenen Abhängigkeiten zu befreien, die also immer nur die der anderen oder die abgelegten eigenen sein dürfen.

Schwerer zu behandeln, weil nicht notwendigerweise thesenhaft formuliert, ist die defätistische Einstellung jener Nachdenklichen, die nicht mehr daran glauben, mit der Vielfalt einander ausschließender Interpretationssysteme, mit denen doch jeweils viele Menschen leben können, so zu Rande zu kommen, daß deutlich würde, worin deren Wahrheit oder Falschheit liegt. Dieses Gefühl der eigenen Schwäche verbindet sich mit der Überzeugung, daß nur jene Unentschiedenheit tolerant und bescheiden mache und insofern die einzig humane Einstellung sei; sind nicht diejenigen, die von sich meinen, sie hätten die Wahrheit, oft gegen Andersdenkende unduldsam gewesen, bis hin zur erzwungenen Bekehrung oder zur Vernichtung? So kann man sagen, daß diese Haltung heute die offene oder stillschweigende Position vieler Gebildeter geworden ist. Die Feststellung „anything goes“ sieht man für weite Bereiche als gültig an: nicht nur in den als privat eingestuften Bereichen der Religion und der individuellen Ethik, sondern auch in vielen Wissenschaften, ja nach

einigen sogar in der Physik. In ihr drückt sich, wie es scheint, die zugleich vornehmste wie vorsichtigste Antwort auf das Problem aus, das durch die Idee einer objektiven und universalgültigen Wahrheit aufgeworfen wird.

Allerdings hat auch diese Position nicht geringe Schwierigkeiten. Diese liegen im Verhältnis von Theorie und Praxis. Das Handeln zerstört die Doppelbödigkeit, die darin liegt, daß man sich (praktisch) *an* eine Meinung hält und diese zugleich (theoretisch) *für* eine (bloße) Meinung hält. Da der Handelnde in seinen Wahrheitsvoraussetzungen nicht anders als naiv sein kann, kann seine Deklaration, neben seiner Weltdeutung stünden andere, damit nicht kompatible, aber vielleicht ebenso wahre, nur zwei Bedeutungen haben, die beide problematisch sind. Entweder hat diese Erklärung überhaupt keinen Einfluß auf die wirklichen, handlungsleitenden Überzeugungen; dann ist sie eine Form des falschen Bewußtseins⁴. Oder, ernstgenommen, raubt sie seinem Handeln in jenem Bereich, der von einander ausschließenden Überzeugungs-Alternativen eingenommen wird, die Orientierung und blockiert es damit; die Konsequenz ist die Konzentration des Handlungsbewußtseins auf jene Felder möglicher Überzeugungen, die in sich nicht strittig zu sein scheinen, – eine Tendenz, die auch in der europäischen Geschichte der Neuzeit beobachtbar ist: vom konfessionellen Streit zum Allgemein-Christlichen, von diesem zum Allgemein-Menschlichen (Ethischen), von diesem zum Machbaren.

Das Wahrheitsmoment an der skeptisch-relativistischen Einstellung liegt wohl darin, daß eine *gewisse* Relativierung der eigenen Überzeugung die Voraussetzung für die *Suche* nach der Wahrheit ist. Meint man, die Wahrheit schon ganz zu haben, braucht man sie ja nicht mehr zu suchen. Meint man, sie gar nicht zu haben und so vom Anderen einfach übernehmen zu müssen, erübrigt sich eine Suche ebenfalls. In beiden Fällen wird eine Meinung als solche und en bloc festgehalten, nicht aber auf die je größere Wahrheit hin durchsichtig, auf die hin sie doch wesentlich relativ ist. Auch das ethische Moment, aus dem die relativistische Einstellung lebt, hat sein Recht. Es scheint jedoch nicht dann am besten geachtet, wenn einer alle konkreten Stellungnahmen sich gegenseitig neutralisieren läßt und selbst dabei unangreifbar über allem stehen möchte. Vielmehr scheint die sachgemäßere Konsequenz die zu sein, in ein *Gespräch* einzutreten, in dem der Andere (wie auch ich selbst als naiv Überzeugter) nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt sein darf. Wer in ein Gespräch eintritt, gibt zu, daß der Andere ihm etwas zu sagen hat, was er von sich her nicht wußte oder wissen konnte. Darin liegt ein doppelter Sachverhalt: mein faktisches Wissen ist erweiterungs- und korrek-

⁴ Ein Beispiel für diesen Sachverhalt stellt die Tatsache dar, daß führende Kulturanthropologen, die in ihrem theoretischen Credo den Relativismus und darin die humane Gleichrangigkeit aller Kulturen bekannten, zugleich praktisch den Kolonialismus unterstützen.

turbedürftig; aber auch: ich bin fähig, die Wahrheit des mir Zugetragenen zu meiner eigenen Überzeugung zu machen, und beides muß ich natürlich auch von meinem Gesprächspartner annehmen. Fehlt eine dieser Voraussetzungen, ist das Gespräch nur ein Hin- und Herschieben von Meinungen, keine persönliche Suche nach der Wahrheit. Sind diese Voraussetzungen gegeben, wird der Sachverhalt geehrt, daß die Wahrheit etwas von sich her Gemeinschaft Stiftendes sei, nicht nur etwas in vielen vereinzelt Subjekten identisch Vorhandenes.

2. Wahrheit diesseits der Satzwahrheit

Doch muß Wahrheit *auch* eine Qualität festumrissener Sätze sein, die von vielen einzelnen gleichzeitig behauptet werden; sonst würde Wahrheit aufhören, ein echt soziales Gut zu sein. Es gibt freilich zwei Vorschläge, „Wahrheit“ so zu verstehen, daß die Chance zu entstehen scheint, jener Aufgabe einer Einigung über die Wahrheitsansprüche von Sätzen auszuweichen, so daß man hoffen kann, sich einer Pflicht zu entziehen, die übergroß zu sein scheint. Der erste Vorschlag verlegt die Wahrheit aus dem Gesprochenen, den behaupteten Sätzen, in die Qualität des Miteinander-Sprechens; es ist jene Position, die man pauschal als „dialogistisch“ charakterisieren kann. Der zweite Vorschlag verlegt die Wahrheit aus der Zeitlosigkeit des Geltens in die Geschichtlichkeit eines je-weiligen Sinn-Anspruchs; es ist das Wahrheitsverständnis Heideggers. Beide Vorschläge sind Versuche, das Maßstabhafte im Wahrheitsbegriff zu retten, ohne die Skepsis bezüglich eines als schlechthin objektiv vorauszusetzenden Maßstabs für allgemein-gültige Sätze (d. h. des wahren Seins) aufgeben zu müssen.

a) Dialogisches Wahrheitsverständnis

Der dialogische Ansatz setzt Wahrheit primär in die rechte dialogische Haltung und erst sekundär in die Qualität des Behaupteten. Entsprechend ist nicht die Ontologie, sondern eine Art von Ethik die Erste Philosophie. Daß mit diesem Ansatz *auch* das Ziel erreicht werden soll, die beirrenden Schwierigkeiten der theoretischen Metaphysik – insbesondere die Frage, ob Gott existiere – zu umgehen, ist bei Martin Buber deutlich ausgesprochen⁵; auch bei Emmanuel Levinas hat man diesen Eindruck, insofern unter der „Kategorie“ des Anderen der ontologische Unterschied zwischen Gott und dem Mitmenschen vergleichgültigt wird.

Nun haben die Vertreter des dialogischen Wahrheitsgedankens sicher auf einen fundamentalen und zu oft übersehenen Sachverhalt hingewiesen. Doch scheint dieser Hinweis hinsichtlich der Aufgabe der gemein-

⁵ In seinen Vorträgen „Religion als Gegenwart“ im Jahre 1922: siehe R. Horwitz, Buber's Way to „I and Thou“ ..., Heidelberg 1978, 128–130.

sam zu findenden Wahrheit nur eine notwendige, nicht die hinreichende Bedingung zu formulieren. Denn: so gewiß im Respekt voreinander und in der ungeschützten Ehrlichkeit des Redens miteinander eine ganz entscheidende und keinesfalls als selbstverständlich gegeben zu unterstellende Bedingung dafür liegt, daß die gemeinsame Wahrheit gefunden werden könne, so wenig ist sie damit schon gefunden. Vielleicht kann man sagen, daß sie mit der Haltung der Wahrheitsliebe schon zu einem Teil gefunden worden ist. Freilich ist selbst dieses „Finden“ der Wahrheit auf der existentiellen Ebene (bzw. das Sichfindenlassen von ihr) nicht unabhängig von theoretischen Überzeugungen, die sich zu diesem existentiellen dialogischen Vollzug z. T. wie Voraussetzungen, z. T. wie (den Vollzug selbst nach rückwärts sichernde) Folge-Formulierungen verhalten. So behauptet z. B. Buber, daß das Du im letzten der Seele eingeboren sei, und Levinas, daß der Anspruch, der vom menschlichen Antlitz ausgehe, etwas unmittelbar Einleuchtendes sei und deswegen keiner weiteren Legitimation bedürfe (vielmehr für die Möglichkeit und Notwendigkeit aller Begründung allererst den Boden hergebe). Solche Evidenz freilich muß, selbst wenn sie an sich gegeben ist, meistens erst vermittelt werden, wozu es manchmal nicht weniger argumentativer Schritte bedarf (wofür die Schriften der „Dialogiker“ selbst zeugen). Außerdem gehört ihr Gehalt in manchen Traditionen und Kulturen schon zu den formulierten „Lehren“, die, jedenfalls „theoretisch“, einen offiziellen Status haben, – in anderen ist das nicht so. Folglich wird auch die Bereitschaft zu einem Dialog der gekennzeichneten Art in manchen Kulturen eine Stütze in den dort schon vorhandenen, der Form nach partikulären Wertüberzeugungen finden, – in anderen weniger, – und eben darin kann ein Hindernis des offenen Dialogs liegen. Könnte sich doch einer fragen: Ist das Dialogangebot eines Menschen, zu dessen Religion eben jenes Dialogische gehört, nicht ein Trick, um mich unversehens „herumzukriegen“?⁶ Schließlich: selbst wenn die Übereinstimmung hinsichtlich der dem offenen Dialog *immanenten* Wertsachverhalte erreicht ist, bleibt noch immer genügend Raum für theoretische und dabei keineswegs bloß akademisch-„theoretische“ Fragen. Das – von den erwähnten Denkern wohl auch kaum bestrittene – Fazit muß also, in aller Vorläufigkeit, lauten: Wahrheit liegt sowohl im Akt wie im Gegenstand des Sprechens miteinander; das eine taugt nicht dazu, sich vor den Problemen des anderen zu schützen.

⁶ So wird das Dialogangebot von Christen gegenüber Vertretern anderer Religionen von diesen heute nicht selten als Trick gewertet, durch den „Mission“ (im Sinne von Abwerbung) mit anderen, und zwar verdeckt-unehrlichen Mitteln weitergetrieben werden soll.

b) Heideggers Wahrheitsverständnis

Heidegger versteht Wahrheit, als Offenbarsein des Seienden und zu- vor des Seins selbst, als etwas Geschickliches (je anders sich selbst Zu- schickendes), dessen werthafte Auffangweisen (Philosophien) sich im Rückblick als etwas geschichtlich sich Wandelndes zeigen. Damit ver- sucht er (unter anderem), den Aporien des historistischen Relativismus, den er vor allem in der Gestalt der Diltheyschen Philosophie vor Augen hat, zu entkommen.

Voraussetzung des *Historismus* ist der Gegensatz, der zwischen der Annahme einer einzigen, zeitlos gültigen Wahrheit und der Unfähigkeit (oder Weigerung) besteht, zwischen den in der Geschichte auftretenden, gleich plausiblen „Wahrheitskandidaten“ zu wählen bzw. diese in eine höhere Synthese zu integrieren. Jene Ablehnung ihrerseits beruht (min- destens) auf folgenden Gründen: Erstens könnte eine kritische Beurteil- ung vorliegender „Weltanschauungen“ zum Zwecke der Auswahl oder auch der Synthese nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn man, etwa in der Art des Hegelschen Logizismus, voraussetzen dürfte, daß Weltan- schauungen (wozu auch Philosophien zählen) rationaler Natur seien; de facto aber wurzeln die verschiedenen Weltdeutungen nach Diltheys An- sicht primär in irrationalen Schichten der Seele. Zweitens ist für ihn – wie übrigens auch für Hegel – jede Welt-Interpretation eng mit der jeweili- gen (religiösen, sozialen, geographischen usw.) Situation der Deutenden verknüpft, so daß es nicht sinnvoll ist, vergangene Weltdeutungen wie ge- genwärtige Deutungsvorschläge zu behandeln (– und Analoges würde dann wohl auch von Interpretationen gelten, die in ganz anderen Kultu- ren zu Hause sind). Dilthey zieht die Konsequenz, daß Wahrheit nur in einer formalen Meta-Theorie gefunden werden kann: in einer Anthropolo- gie, die den Menschen als Produzenten verschiedener Deutungssysteme sieht, die nicht mehr kritisch beurteilt, sondern nur noch typisiert werden können, d. h. die symptomatische Hinweise auf den Typ von Psyche und Kultur geben, der sich in ihnen ausdrückt. Letztlich führt die historisti- sche fin-de-siècle-Skepsis in theoretischer Hinsicht zu einer naturalisti- schen Position und in praktischer Hinsicht zu einer Gewichtsverschie- bung im Dialog: auf der einen Seite steht die Partikularität der inhaltli- chen Überzeugung, aus der der Dialogpartner lebte oder lebt, – während vom absoluten Standpunkt des universal gebildeten Historisten keine Weisung für das Leben und keine Einweisung in ein Miteinander mehr ausgehen und in ihn auch nicht mehr eingehen kann⁷.

Heidegger versucht, die Bindung des Wahrheitsbegriffs an die Idee des wahren, d. h. zeitlosen Seins aufzulösen, die eine der Ursachen der

⁷ W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VIII (Leipzig 1931) 231–233; vgl. Bd. VII (Leipzig 1927) 290f.

Aporien des Historismus ist und der dieser noch in seiner Weltanschauungstypologie verpflichtet bleibt. Kann die platonische Voraussetzung eines zeitlosen Seins nicht gerechtfertigt werden, so fällt auch die Tradition der Wahrheitssuche, die in der Wissenschaft (*more geometrico*) die der Wahrheit adäquate Daseinsform ihrer selbst sah, dahin. So wird der Weg frei für die Einordnung der theoretischen Wahrheit in die (im weitesten Sinne) praktische, für die Rücknahme der nur essentiellen und vorgestellten Wahrheit in die existentielle und vollzogene. Daß Wahrheit irgendwie den Charakter der Anmessung (*adaequatio*) hat, geht dabei nicht ganz verloren; nur handelt es sich jetzt nicht mehr um die Anmessung von Sätzen an das sich so und so an ihm selbst zeigende Seiende, sondern um die geschicklich-gehorsame Anmessung des Vorentwurfs je einer menschlichen Lebenswelt an den Zuspruch des Seins selbst, das sich je anders als solche „Welt“, als solcher Zeit-Spiel-Raum, er-eignet. Als Maßstab der hermeneutischen Anmessungsversuche fungiert dabei einerseits ein Begriff des konkret Möglichen, der aus einer Besinnung auf die Geschichte resultiert, und andererseits das Wissen um die Differenz von sinngefüllter und sinnarmer Seinserfahrung. Ob und wann freilich sich das Offene einer Welt ereignet, in der ein Jegliches es selbst sein kann, entscheidet sich nicht allein und auch nicht primär durch den Einsatz menschlicher Kräfte (des Verstandes, der Sensibilität, der Liebe usw.), sondern durch das Er-eignis des Seins selbst: ob es sich (mehr) in der Weise der Verweigerung oder (mehr) in der Weise der Zueignung seines Eigenen gibt. Der Unterschied von „falsch“ und „wahr“ (richtig) im Bereich des „Seienden“⁸ bleibt, samt der entsprechenden Verantwortung des Menschen, erhalten. Im Hinblick auf das Ganze aber stehen der Bemühung um eine Theorie, also um eine wahre Welt-Anschauung, zwei grundsätzliche Hindernisse entgegen: erstens die prinzipielle, alles Entbergen positiv ermöglichende Verborgenheit, also der Geheimnischarakter des Seins – während in der „Metaphysik“ auf dem Grunde aller Verborgenheit das helle Leuchten des Seins qua Idee steht; und zweitens die Tatsache, daß die Weisen, in denen sich das Sein „gibt“, immer endlich sind und so auch je anders sein können, – einmal abgesehen davon, daß es sich selbst so verstecken kann, daß die Suche nach der Wahrheit ein Herumirren wird. Es ist die Tiefe und der Dimensionenreichtum je einer Lebenswelt, in der der Mensch „wohnen“ und heil sein kann, die bei Heidegger an die Stelle der Wahrheit einer das Ganze in die geistige Anschauung bringenden Theorie (Metaphysik) zu treten scheint. Ein solcher Wahrheitsbegriff ist in sich ähnlich plural, wandelbar und undialogisch, wie die Hervorbringungen der Kunst es sind, die, je zu „ihrer“ Zeit

⁸ D. h. jener Aussagen des Alltags und der Wissenschaft, die in einem Rahmen gemacht werden, durch den der Sinn von Sein bzw. Objektivität und also von Wahrheit schon (durch die Natur des Erkenntnisvermögens, durch Gewohnheit oder durch Konvention) festliegt.

und an ihrem Ort, etwas eröffnen: eine Weise zu sehen und zu empfinden, zu suchen und zu gliedern, zu bauen und zu zerstören, kurz: je eine Gestalt des möglichen Menschseins⁹.

Wahrheit des (philosophischen) Denkens kann daher, für Heidegger, nicht zeitlose Gültigkeit seiner Aussagen sein: weder naiv-ungeschichtlich wie bei Platon, Aristoteles und in der von ihnen begründeten Traditionslinie, noch in der Neutralisierung des Geschichtlichen wie bei Hegel (der die früheren Philosophien als Teilmomente der jetzt in ihrer ewigen Fülle erfaßten Wahrheit begreift) oder wie bei Dilthey (der die verschiedenen Philosophien als Gestalten deutet, in denen sich die immer selbe Menschheit in typisch wechselnder Weise zu objektivieren sucht). Heidegger begreift die Wahrheit des philosophischen Denkens von der Wahrheit (dem Sich-Lichten) des Seins her, das den denkerischen „Ausstrag“ „braucht“. Dieses Sich-Lichten, aus dessen Gegenwarts-Aktualität der Denkende lebt, ist ein Sich-Zeitigen. So bleibt der Philosoph, wenn er etwas sagen will, zwar darauf angewiesen, in der Form objektiver Behauptungen zu sprechen. Sein Selbstverständnis jedoch darf er nicht von der Idee her beziehen, er entdecke – wenngleich nur unvollkommen – das „wahre Sein“, das an sich in zeitloser (Selbst-)Präsenz bestehe. Die „Wahrheit“ seines eigenen Denkens sieht Heidegger deshalb wesentlich in seiner vorbereitenden Funktion: darin, daß es dazu hilft, sich einer Zukunft zu öffnen. Der Versuch, dem Sein, das sich aus dem Verhängnis universal gewordener Technomorphie in sein eigenes Wesen „kehrt“, den Weg vorzubereiten, ist aber etwas, was keine hinreichend eindeutigen Kriterien seiner Richtigkeit oder seines Irregehens angeben kann. Die ihn tragende „Vermutung“, die Heidegger als ein Echo einer Vermutung vom Sein selbst her empfindet, erhält jedoch eine gewisse externe Plausibilität dadurch, daß unter ihrer hypothetischen Voraussetzung Gegenwart und Vergangenheit des geistigen Gebildes „Europa“ eine Deutbarkeit erhalten.

Von seinen Voraussetzungen her kann Heidegger den Denkstil Europas, der durch die Philosophie (und die aus ihr entspringenden Wissenschaften) geprägt ist, relativieren, ohne zugleich den Wahrheitsbegriff preiszugeben; so kann er zu einem nicht-imperialistischen, hörenden Gespräch mit Vertretern nicht-europäischer (insbesondere fernöstlicher) Kulturen kommen. Doch sucht er von sich aus dieses Gespräch kaum. Im Hinblick auf neue Zukunft scheint ihm der Rückgang in die Auseinandersetzung mit den Quellen der je eigenen Kultur fruchtbarer als der Austausch zwischen Kulturen; in der erneuten, bewußten Übernahme

⁹ Gegen ein anthropologistisches Mißverständnis muß allerdings daran erinnert werden, daß das Sein in seiner „Wahrheit“ nicht auf den Menschen in seinen faktischen Sinnbedürfnissen hin funktionalistisch zu verstehen ist. Vielmehr ist der Mensch nur die „Stätte“, die sich das Sein selbst erbringt. Alles humane Vermögen und Bedürfnis ist begründet in dem Mögen und der Not (dem Brauchen) des Seins selbst.

der Grenze liege mehr Zukunft als im verwischenden Ineinanderblenden ganz verschieden beheimateter Grundworte. Man könne einander auf getrenntesten Gipfeln näher sein als auf einem platten Talboden. In der Tat: Wenn auf der einen Seite die dichterische Sprache der Wahrheit des Seins gemäßer und näher ist als die wissenschaftlich-objektivierende, Dichtung aber auf der anderen Seite aus den Sprachtraditionen einer partikulären Kultur lebt und sich deshalb einer wirklich ersetzenden Übersetzung entzieht, dann verdeckt eine überall gleich-gültige Beschreibung ebenso viel wie sie entdeckt. Dann kann auch die auf den Sieg einer These abzielende „Diskussion“ für Heidegger nicht die Form des Gesprächs sein, von der am meisten Wahrheitserkenntnis und Einigung zu erhoffen ist. Als solche Gesprächsform kommt eher ein Austausch in Frage, der nah an den je eigenen Grunderfahrungen und den Weisen, wie sich diese primär ausgewortet haben, bleibt, – ein Austausch, der allerdings keineswegs mit der Schilderung subjektiver Erlebnisse verwechselt werden darf, sondern auf die Sache orientiert bleiben muß. Werden diese Bedingungen nicht geachtet, so handelt es sich entweder um eine Weise der Übermächtigung oder um einen Versuch, Zukunft in Abstraktion von der eigenen Vergangenheit zu gewinnen. Keiner dieser beiden Wege führt ins Freie; keiner führt folglich auch zur Wahrheit.

Fazit: Heideggers Wahrheitsbegriff ist deswegen notwendig individualisiert¹⁰, weil er letzten Endes alle theoretische Wahrheit in der praktischen aufhebt, die praktische Wahrheit aber immer konkret ist. Dadurch erhält die Erkenntnis der letzten und umfassenden Wahrheit eine Eigenart, die der Erfassung persönlicher Berufungen ähnelt, für die man eine „Logik der existentiellen Erkenntnis“ konstruiert hat¹¹. Der einzelne Philosoph, der doch nicht nur Autobiographisches vorträgt, muß sich konsequenterweise als einen Menschen betrachten, der stellvertretend für eine ganze Generation in seinem persönlichen „Gehör“ das zu erhaschen sucht, was die Stimme der Wahrheit jetzt sagt¹². Damit ist der Spielraum intersubjektiv-argumentierenden Vorgehens begrenzt. Aber er ist nicht vernichtet. Denn sowohl beim Finden der Wahrheit spielen rationale Überlegungen eine große Rolle wie bei ihrer Vermittlung, wenngleich auch ganz andere Erkenntnis- und Darstellungsfähigkeiten mit hereinspielen. Rationale Überlegungen aber gehen ihrer Form nach auf das, was an sich wahr ist. Die Form des Aussagesatzes ist nicht verzichtbar. Damit hängt zusammen: Die Aussage über die Geschichtlichkeit der

¹⁰ Ob „Individuum“ der einzelne, eine epochale oder auch geographisch-traditionell bestimmte Ausprägung des „Menschentums“ sei, bleibt ein hier vernachlässigter Unterschied.

¹¹ Nicht ganz ohne den Einfluß seines Lehrers Heidegger hat *Karl Rahner* wohl auch den berühmten Aufsatz über die „Wahl“ in den Geistlichen Übungen geschrieben: Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: F. Wulf (Hrsg.), *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 345–405.

¹² So verstand sich Heidegger auch: als einen zum Denken „Geheilten“. Freilich benutzte er dieses Selbstverständnis nicht dazu, seine Versuche gewissermaßen offenbarungspositivistisch zu legitimieren.

Wahrheit kann zugleich wahr und in einer Weise formuliert sein, die ihr zeitlose Gültigkeit zuschreibt. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit – daß sie in ihrer Präsenz nicht zeitlos ist –, geht durchaus zusammen mit der Absicht auf eine Erkenntnis dessen, was einfach, in einer zeitlich nicht qualifizierten Weise, „ist“. Sie ist etwas, was eher im Rücken oder auch noch im Methodenbewußtsein des Denkenden spielt als „vor ihm“, in der strittigen Sache selbst; diese ist einfach *gegenwärtig*, wenngleich nicht in einer „Immer-Gegenwart“, sondern in einer jeweils neu (und evtl. anders) sich ereignenden. Damit ist aber auch gesagt, daß der Hinweis auf den Ereignischarakter der Wahrheit die Aufgabe nicht obsolet macht, sich über das zu einigen, was als wahr für uns, für viele oder gar alle von uns, gelten soll. Nur die Antizipation, daß das so Erkannte in der Art, in der wir es jetzt erfaßt und dargestellt haben, für alle kommenden Zeiten gleichermaßen wahr bleiben müsse, weil es so erfaßt ist, wie es an sich zeitüberdauernd in sich sei, ist verboten; aber für die *gegenwärtig* zu eringende Erkenntnis, für das *gegenwärtig* zu lebende Leben bleibt eine solche Antizipation (samt der korrespondierenden Rück-Projektion in die Vergangenheit) ohnehin funktionslos. Anders als die Situation in der Zeit ist freilich die Situation des Denkenden im „Raum“ der Gemeinsamkeit zu sehen. Der Begriff einer individualisierten Wahrheit fordert einen Begriff des Zusammenspiels individualisierter Wahrheiten, analog zur Verschiedenheit persönlicher Begabungen, die zum Aufbau einer einzigen lebendigen Gemeinschaft dienen. Nur dann kann sich Heidegger mit Recht ganz auf die Aufarbeitung seiner (und unserer) eigenen philosophischen Vergangenheit konzentrieren, wenn er hoffen darf, daß darin ein Beitrag für die Lösung der universalen, den ganzen Globus betreffenden Fragen geleistet werde. Durch welche Instanz aber wird die Erlaubnis zu jener unbescheidenen Selbstbeschränkung gegeben? Von ihr ist bei Heidegger nicht mehr die Rede. Nun muß zwar nicht unbedingt *über* sie geredet werden, doch scheint sie, als Horizont einer praktischen Wahrheitsauffassung, den Stil der Suche nach der Wahrheit so prägen zu müssen, daß die Offenheit und das Interesse für das, was der Andere mir zu sagen hat, zu meinem eigenen Fragen gehört. Daß dafür in Heideggers Wahrheitsauffassung so wenige Spuren erkennbar sind, bezeichnet deren empfindlichste Grenze. Man möchte meinen, daß hier eine innere Möglichkeit und Notwendigkeit wechselseitiger Ergänzung zwischen dem geschichtlich-phänomenologischen und dem dialogischen Vorverständnis von Wahrheit liegt.

III. Bedingungen interkultureller Wahrheitsfindung

Einmal vorausgesetzt, Wahrheit lasse sich prinzipiell finden, bleibt noch ein Weniges über einige Bedingungen zu sagen, unter denen die Suche nach einer kulturübergreifenden Erkenntnis steht.

1. *Einander verstehen*

Voraussetzung, um gemeinsam eine gemeinsame Wahrheit zu suchen, ist sicher, daß man versteht, was der Eine dem Anderen sagen möchte. Damit ergibt sich nicht nur das Problem der Sprache im engeren Sinne, sondern auch die Schwierigkeit, in den (meistens gar nicht explizierten oder auch nur unmittelbar explizierbaren) Kontext einer Aussage, eines Bildes, eines Zentralwortes im Ganzen der wertbestimmten Welt einzudringen, aus der her die betreffende Äußerung ja erst ihre Bedeutung und ihr Gewicht erhält. Jeder weiß, wie schwer das ist, wenn nicht ein gemeinsamer Verstehensrahmen schon vorausgesetzt werden kann. Das Humanum ist von sich her nicht schon ein solcher Rahmen; denn es enthält sowohl das Gemeinsame wie das Verschiedene, und zwar so, daß man oft nicht von vornherein wissen kann, ob das Fremde noch vom Eigenen her verstanden werden könne oder nicht, – m. a. W. ob das, was ich für allgemein menschlich halte, es auch wirklich sei. Da zu jeder „Sprach“-Form eine Lebensform gehört, wird man kaum hoffen können, den Anderen zu verstehen, wenn man nicht ein Stück weit seine Lebensbedingungen geteilt hat. Tut man dies aber, so wird mancher Verstehensversuch auf der Ebene der Worte nicht nur überhaupt erst recht möglich, sondern zugleich auch schon überflüssig. Mindestens aber hat sich dann ein interkulturelles Gespräch in gewissem Ausmaß schon zu einer intrakulturellen Auseinandersetzung gewandelt.

Bei intrakulturellen Diskussionen aber wird das Problem des Verstehens entschärft. Wenn es nun z. B. gelänge aufzuweisen, daß es in sehr verschiedenen Kulturen ähnliche intellektuelle Fragen und Diskussionen gibt, wäre auf der einen Seite eine gewisse Transzendenz der Suche nach Wahrheit über die besonderen Bedingungen der einzelnen Kulturen gegeben und auf der anderen Seite die Chance vergrößert, sich trotz aller Unterschiede zu verstehen oder gar auf eine gemeinsame Anschauung zu einigen. In der Tat findet man z. B. in der indischen Philosophie immer wieder, in Fragestellung und Lösungsstrategie, erstaunliche Parallelen zur europäischen Philosophie, im Bereich der Logik, der Ethik, der Theologie. Um so schwieriger gestaltet sich dann das Verstehen der Symbol-Produktionen von Kulturen, für die wir kein Äquivalent haben.

2. *Treue und Wahrheitsliebe*

Wahrheit als kritischer Begriff steht in einer unübersehbaren Spannung zur Funktion, die lebenstragende Überzeugungen für die Identität eines Individuums und (noch viel mehr) einer Gemeinschaft haben. Diese Spannung hat nicht nur die Form eines Gegensatzes, auf dessen einer Seite edle Haltungen wie Wahrhaftigkeit und Mut stehen, während auf der anderen Seite Gewohnheit, Bequemlichkeit und Ideologie sich ein Stelldichein geben. Der Gegensatz kann sich auch als der zwischen Ver-

rat und Treue präsentieren. Wer in kritischer Infragestellung alles nur „Bisherigen“ die lebenstragenden Überzeugungen seiner Gemeinschaft, ja seines eigenen Lebens ohne Not kühl objektiviert und in ihrer Geltung suspendiert, bis diese von Grund auf neu legitimiert sind, erweckt mindestens den Anschein, ein herzloser, bis zum Krankhaften destruktiver Mensch zu sein, der die Grundlagen des Zusammenlebens gefährdet. Sokrates schien seinerzeit vielen ein solcher respektloser Zerstörer dessen, was als heilig galt, zu sein. Er selbst fühlte sich freilich nicht nur der Vernunft, sondern auch – noch unter dem ungerechten Richterspruch – der heimatlichen Polis verpflichtet. Der berühmte, dem Aristoteles zugeschriebene Spruch „amicus Plato, magis amica veritas“ („Mehr noch als meinen lieben Plato liebe ich die Wahrheit“) muß doch wohl so verstanden werden, daß die Treue dem Freunde so lange gehalten werden muß, bis die anders aufscheinende (gewisse, nicht nur wahrscheinliche) Wahrheit zu einem Bruch *zwingt* (oder auch dann nicht unbedingt so ausfallen muß, daß der Kampf der Vertreter verschiedener Meinungen zu einem haßerfüllten Streit zwischen Personen wird). Menschen, die keinen Menschen, sondern nur die Wahrheit lieben, wird ebenso mißtraut wie solchen, die die Wahrhaftigkeit ihren Bindungen unterordnen, – beidemale zu Recht. Wie kann ich einen Anderen als Partner eines ersten Dialogs in fundamentalen Fragen akzeptieren, von dem ich spüre, daß er weder das achtet, was mir heilig und teuer ist, noch selbst für sich solche Bindungen anerkennt?

3. Das Wahre und das Indifferente

Die vielleicht schwierigste Frage betrifft die Entscheidung, was in einer gegebenen Kultur mit ihren Vorstellungen und Geschichten, mit ihren Bräuchen und Verboten, überhaupt den Anspruch erhebt, „das Wahre“ zu repräsentieren (– unabhängig von der Frage, wieviel an Unvollkommenheit man der *Weise* dieser Repräsentation auch immer zubilligen mag). Wie sind die Bereiche, in denen wahre und falsche Urteile über das Sein und das Sollen einander klar ausschließen, von jenen zu unterscheiden, in denen Vieles gleichermaßen möglich ist, in denen recht Verschiedenes mehr oder minder gut und beglückend funktioniert? Wenn auch der Satz „Anything goes“ gewiß nicht wahr ist, so bleibt es doch wahr, daß es in vielen Bereichen der Lebensgestaltung und der Lebensdeutung mehrere Möglichkeiten gibt, so wie ein und dasselbe Theaterstück mehrere Inszenierungen zuläßt. So ist es gewiß keine leichte Aufgabe, zwischen der Skylla der ethnozentrischen Intoleranz und der Charybdis eines charakterlosen Relativismus sein Schiffchen in den Hafen der einen Wahrheit zu bringen, den Menschen aller Kulturen in ihrer Weise suchen.