

## WAHRHEITSBEGRIFFE IN DER PHILOSOPHISCHEN ARCHITEKTONIK VON CH. S. PEIRCE

Hans Friedrich Fulda

“Metaphysik der Endlichkeit” ist ein paradoxer Titel. Als Ausdruck für einen bloßen *Teil* der Metaphysik verspricht er, daß am Endlichen, mit welchem sich dieser Teil befaßt, ausschließlich seine Endlichkeit Thema wird. Seit alters aber liegt die Bedeutung des Endlichen für die Metaphysik gerade “in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft” ist (Hegel [(3), S. 13]). Zum Begriff einer Metaphysik hingegen, die *als ganze* die Metaphysik der Endlichkeit sein soll, gehört mindestens das Programm, Endliches und Bedingtes, wie wir es sind oder wie es unserer Erkenntnis von Gegenständen zugänglich ist, hinsichtlich seiner allgemeinsten, für alles weitere grundlegenden Bestimmungen zu erforschen – *ohne* sich um die Frage zu kümmern, wie das zu Erforschende mit Unendlichem und Unbedingtem zusammenhängt, und sei’s auch nur als einem problematischen, das unsere Möglichkeiten der Erkenntnis von Gegenständen transzendiert, dennoch aber gedacht werden will. Doch die Beschäftigung mit eben dieser Frage galt ursprünglich und bis ins 19. Jahrhundert hinein als Aufgabe der Metaphysik. In einer Metaphysik der Endlichkeit dürfte beispielsweise die *Wahrheit* des “Wahren” nur so zum Thema gemacht werden, wie sie uns in endlicher Erkenntnis endlicher Gegenstände zugänglich ist. Die Auffassung, daß Metaphysik vom Seienden handelt, insofern es ist, und nicht vom Seienden, insofern es gedacht wird (Aristoteles [(1), 1028a]), müßte dabei ebenso dahingestellt bleiben wie die Aufgabe, das Wahre im Rückgang auf diejenigen Gründe oder Ursachen zu erforschen, die nicht für uns, sondern an sich erste sind (Aristoteles [(1), 1025b ff.]).

Wenn man sich fragt, welche Möglichkeiten uns unter diesen Umständen bleiben, den Titel einer Metaphysik der Endlichkeit plausibel erscheinen zu lassen, so legen sich vor allem zwei Antworten nahe. Beide wurden im 19. Jahrhundert gefunden und haben auf weitläufig verzweigten, kaum noch erinnerten Pfaden die Philosophie unserer Zeit erreicht. Die eine nahm ihren Ausgang von Schopenhauer, der den komplexen Metaphysikbegriff Kants auf dasjenige *specificum* reduzierte, das Kant bloß für eine "immanente" Metaphysik charakteristisch fand: daß es um die Erforschung des "immanenten" Seienden geht, das Gegenstand möglicher Erfahrungserkenntnis ist. Zugleich aber hat Schopenhauer dieser Metaphysik die Aufgabe zugesprochen, die *eigentliche* Bedeutung aufzudecken, die Erfahrungsgegenstände für uns haben, und dadurch zur Befriedigung eines *metaphysischen Bedürfnisses* beizutragen, das sich auch außerhalb der Philosophie Ausdruck und Befriedigung verschaffen mag (Schopenhauer [(12), S. 184 ff.]). Es war, wie man sieht, eine Aufgabe, die für Kant bestenfalls von einer transzendenten Metaphysik des praktischen Vernunftgebrauchs wahrgenommen werden kann. Nun sollte sich ihre Bewältigung ausschließlich auf Erfahrung stützen; und die Ergebnisse der Verarbeitung von Erfahrung zu wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Erkenntnissen sollten in der Metaphysik nur noch *insofern* überschritten werden, als die Erfahrung angeblich auf ein *Ganzes* ihrer Gehalte und ihrer selbst hin ausgelegt und gedeutet werden will. Die Hauptforderung war also, das Ganze der Erfahrung ausschließlich *aus sich selbst* zu deuten, – aber doch *tief* genug, um dem Verdacht vorzubeugen, unsere Lebensprobleme würden dabei beschönigt. Das Hauptproblem betraf die Frage, wie man an Phänomenen einsichtig machen kann, daß Erfahrung für uns überhaupt ein Ganzes ausmacht; und die Strategie zur Bewältigung der Aufgabe mußte nicht nur Aussicht eröffnen, dieses Problem zu lösen; sondern zugleich versprechen, daß sich die gegebene Deutung durch die Übereinstimmung bewährt, in die sie die gegensätzlichsten Phänomene und Deutungstendenzen unseres Lebens setzt.

Ebensogut wie man dieses Programm einer Metaphysik der Endlichkeit in Schopenhauers Kapitel "Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen" (ebenda) formuliert findet, könnte



man es der "Fundamentalanalyse des Daseins" in Heideggers "Sein und Zeit" entnehmen. Es ist, glaube ich, über die Lebensphilosophie und Nietzsches kritische Abhängigkeit von Schopenhauer durch das Vorhaben einer "aneignenden Aufhebung ... positiver Tendenzen" der Lebensphilosophie (Heidegger [(5), S. 82]), sowie ähnlich gerichtete Absichten von Jaspers in die Existenzphilosophie überhaupt und speziell in deren fundamentalontologische Pointierung eingewandert. Niemals allerdings, soviel ich weiß, hat man festgestellt, daß es sich ursprünglich *Schopenhauer* verdankt. Dies festzustellen spielt jedoch für alles, was mich hier beschäftigt, nur insofern eine Rolle, als der Schopenhauersche Ursprung der erwähnten Auffassung von Metaphysik und das distanzierte Verhältnis, das die heutige akademische Philosophie zu Schopenhauer gewonnen hat, uns davor bewahren sollten, unbesehen für eine naheliegende Alternative Partei zu ergreifen, wenn diejenige Metaphysikauffassung, auf die ich mich im folgenden beziehe, problematisch erscheint. Ich meine die zweite unter den prima facie bestehenden Möglichkeiten, dem paradoxen Titel einer Metaphysik der Endlichkeit Sinn zu geben.

Im Hintergrund dieser zweiten Möglichkeit steht der *Empirismus*. Ihm galten als "metaphysisch" seit langem bereits diejenigen Teile der Aufklärung über Erkenntnis, in denen wir uns mit erkenntnisunabhängig Realem – sei's auf seiten des Gegenstandes, sei's auf seiten des Subjekts der Erkenntnis – befassen; und derart Reales kann offenbar mindestens so gut etwas Endliches sein wie Unendliches. So erklärt sich und verschwindet das Paradox, daß dem Ausdruck "Metaphysik der Endlichkeit" in diesem Kontext schon längst keine paradoxe Bedeutung mehr anhaftet. Wenn Metaphysik nichts anderes als die Aufdeckung, Analyse und Rechtfertigung derjenigen Voraussetzungen oder Hypothesen bezüglich eines erkenntnisunabhängigen Realen ist, auf welche uns die Analyse des Verfahrens wissenschaftlicher Erkenntnis oder die Verständigung über deren Möglichkeit selbst schon führt, so ist vorläufig in der Tat nicht einzusehen, warum es nicht möglich sein soll, sich mit endlichem Realem zu begnügen. Für den Wahrheitsbegriff ist im amerikanischen *Pragmatismus* am rigorosesten versucht worden, diese Beschränkung vorzunehmen. Bei näherem Zusehen aber zeigt

sich gerade daran, wie problematisch eine solche Beschränkung ist. Das soll im folgenden dargelegt werden.

## I

Unter den pragmatistischen Wahrheitstheorien ist vor allem diejenige bekannt geworden, die W. James aufgestellt hat. Auf eine kurze Formel gebracht besagt sie: Wahr sei eine Überzeugung, wenn sie sich in concreto befriedigend auswirkt für den Zweck, in dessen Zusammenhang sie steht; und der Ausdruck "Wahrheit" bedeute nichts anderes als die Eigenschaft einer Überzeugung, eine solche befriedigende Wirkung zu haben. Die Wahrheit einer Überzeugung daß  $p$  wäre mithin so vielgestaltig wie es die Zwecke – oder zumindest so vielgestaltig wie es die letzten Zwecke sein können, in deren Kontext diese Überzeugung stehen mag. Daß die Zwecke mehr als Endliches sein müßten, wird dabei nicht behauptet. Diese Auffassung ist gleich nach ihrem Hervortreten zu Beginn des Jahrhunderts (James [(6), S. 58 ff.; (7), passim]) vernichtend kritisiert worden, und zwar sowohl von idealistischer Seite aus wie auch realistischeits, nicht zuletzt durch B. Russell (11). Charles Sanders Peirce allerdings, der Begründer des Pragmatismus, hat sich James' Wahrheitstheorie nie zu eigen gemacht. Sein Beitrag zum Pragmatismus schien in der Aufstellung einer Maxime zu bestehen, nach der die Bedeutung von Symbolen (und darum auch von Begriffen, Aussagen, Schlüssen und Methoden) aufzuklären ist. Nun kann man aber James' Auffassung von Wahrheit betrachten als Ergebnis der Anwendung von Peirce's Verfahren der Bedeutungsanalyse<sup>1</sup>); und das Peirce'sche Verfahren soll vor allem der Analyse philosophischer *Grundbegriffe* dienen. Es ist also ganz konsequent, ihm auch den Wahrheitsbegriff zu unterwerfen. Wenn Peirce dies unterlassen hätte, so wäre er vielleicht dafür zu loben, daß er sich von seinem Programm nicht in Absurditäten treiben ließ, aber er wäre zu tadeln, weil er ein Programm aufstellte, das sich nicht konsequent durchführen läßt.



Es wird sich ergeben, daß Peirce nicht so inkonsequent gewesen ist. Er trieb auch nicht Propaganda für ein Unternehmen, das derart schlecht war, daß es sich vor dem Wahrheitsbegriff hätte verleugnen müssen. Doch um zu sehen, wie die Dinge liegen, darf man sich nicht mit den populären Aufsätzen begnügen, durch deren Veröffentlichung Peirce zum Begründer des Pragmatismus wurde<sup>2)</sup>. Man muß das ganze, Anfang der dreißiger und Ende der fünfziger Jahre publizierte Corpus Peirce'scher Schriften benützen und überlegen, wie sich die darin verstreuten Äußerungen über Wahrheit zum systematischen Konzept verhalten, dessen Entwicklung und Ausarbeitung Peirce bei seinen einzelnen Untersuchungen mit im Sinne hatte. Man muß m.a.W. den Wahrheitsbegriff im Zusammenhang von Peirce's philosophischer *Architektonik* untersuchen. Innerhalb dieses Zusammenhangs werden die Ausdrücke "wahr" und "Wahrheit" in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Die Frage ist dabei, ob der Zusammenhang die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen sinnvoll macht. Wenn man diese Frage beantwortet, kann man zeigen, daß Peirce eine "pragmatische" Deutung des Wahrheitsbegriffs nicht unterlassen hat, – und daß er sich dennoch den Einwänden nicht aussetzt, die gegen James' Wahrheitstheorie zu Recht erhoben wurden<sup>3)</sup>. Doch schon ehe man dahin gelangt, muß man konzedieren, daß die erforderliche Auskunft über Wahrheit nicht für eine Metaphysik gegeben werden kann, die sich mit Erkenntnis des Endlichen und ihrer Deutung begnügt.

Der Ausdruck "Architektonik" muß dabei allerdings so verstanden werden, wie Peirce ihn gebrauchte. Er ist von Kant übernommen, dessen "Transzendente Methodenlehre" mit dem entsprechenden Hauptstück "Von der Architektonik der reinen Vernunft" Peirce sehr geschätzt hat. Im Unterschied zu Kant [(8), A 833] enthält "architektonisch" für Peirce aber keinen Gegensatz zu "technisch". Es bezeichnet also nicht Tätigkeit oder Ergebnis einer inneren, apriorischen Teleologie im Unterschied zur äußeren (5.5). Wenn Peirce die Philosophie mit der Architektur verglich, brachte er damit eher zum Ausdruck, daß sie eine repräsentative, öffentliche Angelegenheit sein sollte: für alle gedacht, wenn schon nicht zum Bewohnen, so wenigstens zum Betrachten, Verstehen und Teilhaben an ihren Funk-

tionen. Vor allem aber soll Philosophie auf den Entwurf und die Ausführung eines Ganzen *gerichtet* sein. Es genügt nicht, sich auf eine einzige Idee zu kaprizieren oder bloß die Reform früherer Systeme zu betreiben. Philosophie bedarf ferner der möglichst umfassenden Untersuchung ihrer Grundbegriffe. Sie muß deren Platz in einem System bestimmen und den Gebrauch analysieren, zu dem sie passen (6.7 ff.). Aber ihre Architektonik wird auch nicht von der Technik des Ingenieurs unterschieden, der Pläne macht, Materialien zu deren Ausführung sucht, sie auf ihre Tauglichkeit hin prüft, die Reihenfolge von Ausführungsstadien festlegt – von denen unter Umständen auch einige für sich schon sinnvoll sind – und schließlich während oder nach der Ausführung seines Werks Möglichkeiten zu dessen Verbesserung ins Auge faßt. Darum hat ihr Werk auch nicht erst dann einen Sinn, wenn alle Teile eine ästhetische Harmonie bilden und gleichermaßen fertig ausgebildet sind. Wie man Architektonik “peirce’sch” betreibt, illustriert am besten das Wohnhaus, das Peirce sich selbst baute. Es war dreistöckig und enthielt 25 Zimmer oder sollte sie wenigstens einmal enthalten. Denn es wurde im Inneren nie fertig, solange sein Erbauer und Bauherr lebte, der vor seinem Tod nicht einmal mehr das Holz besaß, sein Wohnzimmer zu heizen (vgl. Lenzen (9)).

Ähnlich beschaffen ist das philosophische Monument, das Peirce verewigt. Sein Grundriß sieht drei aufeinanderfolgende Blöcke von Disziplinen vor: 1. Eine phänomenologische *Kategorienlehre*, die zur Voraussetzung nur Mathematik einschließlich der mathematischen Logik hat. Sie soll Strukturen aufzeigen, die sich bereits an jeder beliebigen Wahrnehmung finden. Sodann 2. die *normative* philosophische Wissenschaft, welche eine Ästhetik, eine Ethik und eine zur Wissenschaftslehre erweiterte, auf einer allgemeinen Zeichentheorie aufbauende philosophische Logik umfaßt. Schließlich 3. die *Metaphysik* mit einer allgemeinen Ontologie oder “objektiven Logik” und den Grundhypothesen zu einzelnen Gegenstandsgebieten. Die erste der genannten Disziplinen – “Phänomenologie” oder auch “Phaneroskopie” genannt – ist ein Kapitel für sich. Der Zusammenhang der normativen Disziplinen untereinander aber und ihre Verbindung mit der Metaphysik wären einer genauen systemtechnologischen Analyse wert. Zumindest in dreierlei Hinsicht



scheint sie mir bedeutsam. Sie machen die Hoffnung überflüssig, ein Ethos am Sein ablesen zu können; sie geben die Orientierung für eine Logik, deren Idee so umfassend ist wie die Wissenschaften, denen sie dienen soll; und da diese Logik zwischen Ethik und Metaphysik tritt, bewahren sie auch vor der seit Kant und seinen Nachfolgern bestehenden Alternative, metaphysische Thesen entweder als praktische Postulate aufstellen oder als letzte, unumstößliche Gewißheiten des Selbstvollzugs der Subjektivität "deduzieren" zu müssen, oder aber die Frage ihrer objektiven Geltung in der Entwicklung spekulativer Begriffe untergehen zu lassen. In Peirce's Konzeption formuliert die Metaphysik Hypothesen, die sich ohne spezielle Erfahrung, allein durch einen Teil der Logik, der über die Methode wissenschaftlicher Erkenntnis aufklärt, als die plausibelsten ergeben, aber das Reale in keinem anderen Sinn als demjenigen der Gegenstände solcher Erkenntnis betreffen.

Die normativen Wissenschaften und die Metaphysik stecken durch ihre Gliederung auch die Bereiche ab, innerhalb deren der Wahrheitsbegriff und seine verschiedenen Bedeutungen aufgesucht werden müssen. Um diese Bedeutungen voll zu erfassen, müßte man die verlassene Systembaustelle im Detail inspizieren. Das kann hier nicht geschehen. Doch für die Fragen, um die es mir geht, ist eine kurze *entwicklungsgeschichtliche* Betrachtung ausreichend, wenn nicht sogar ergiebiger. Ich lenke dazu nun den Blick zurück auf eine frühere Phase der Peirce'schen Philosophie (II), um sodann auf Fragen aufmerksam zu machen, die den Wahrheitsbegriff betreffen und um deren Beantwortung es im umrissenen, späteren Entwurf philosophischer Architektonik ging (III).

## II

In den populären Aufsätzen der siebziger Jahre, die James und andere zu ihren abwegigen Wahrheitstheorien angeregt haben, hat Peirce ein Kernstück seiner eigenen Auffassung von Wahrheit eingeführt. Die Aufsätze enthalten den Entwurf und einige Proben von Peirce's damaliger Logik der Forschung. Forschung (*inquiry*) ist dabei in *erster* Näherung nicht gleichbedeutend mit wissenschaftlicher Forschung. Sie bezeichnet jeden, sich eines angebbaren Verfahrens bedienenden Versuch, die Verfassung zu überwinden, in der wir uns befinden, wenn wir von Fragen, Unklarheiten, Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten oder Zweifeln belästigt werden. Fragt man nun, was für uns das *Ziel* solchen Forschens ist, und nimmt man an, daß es jedenfalls in einem Fürwahrhalten oder in Überzeugung (*belief*) bestehen soll, dann – so behauptet Peirce gleich eingangs – wäre es redundant zu sagen, unser Ziel sei eine feste Überzeugung, die *wahr* ist. Es genügt, wenn wir es als feste Überzeugung bezeichnen. Die Begründung für diese zunächst befremdliche These kann mittels einer informell pragmatistischen Überlegung vorgenommen werden. Gesetzt, wir hätten das Ziel erreicht oder wüßten so genau, wie es zu erreichen ist, daß wir schon sagen könnten, welches unsere befestigten Überzeugungen sein werden, und wir würden diese nun alle auf eine Liste schreiben, auf eine andere Liste aber diejenigen Meinungen, die unserem Forschen gemäß wahr sind, so würde sich auf der ersten Liste jedenfalls keine finden, die nicht auch auf die zweite käme. Durch die Bedingung, daß unsere befestigten Überzeugungen wahr sein müssen, würde der Bereich dessen, was zum Ziel unserer Forschung gehört, nicht eingeschränkt, soweit wir über diese Zugehörigkeit irgendeine Entscheidung zu treffen für möglich halten können. Soweit die Bedingung des Wahrseins aber gar nicht an irgendeine erdenkliche Entscheidbarkeit geknüpft wäre, könnten wir sie jedenfalls nicht zu unserem Forschungsziel rechnen<sup>4</sup>). Es ist nun des weiteren auch nicht zu sehen, durch was für ein Gedankenexperiment sonst wir ei-



nen praktischen Unterschied machen könnten zwischen der an das Forschungsziel geknüpften Bedingung und ihrer Erweiterung um das Moment des Wahrseins. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich andere Situationen als diejenige des Forschungsziels denken lassen, in denen der Unterschied praktisch sehr wohl relevant ist. Es wird daher auch nicht behauptet, daß Wahrheit und festes Überzeugtsein äquivalente Begriffe seien. Aber es ergibt sich, daß wir die Frage nach dem Forschungsziel vorläufig sinnvoll beantworten können, ohne dieses Ziel bereits als Wahrheit zu bestimmen.

In einem *zweiten* Schritt will Peirce nun zeigen: Wir können eine feste Überzeugung nur erlangen, wenn wir sie suchen unter der Bedingung von Wahrheit, und zwar Wahrheit so verstanden, wie sie nur die Wissenschaften versprechen. Es soll sich also ergeben, daß wissenschaftliche Wahrheit in dem einzigen Sinn, in dem wir von Wahrheit als Ziel der Forschung sprechen können, eine notwendige Bedingung befestigter Überzeugung selber ist. Peirce stellt dazu dar, wie die Idee wissenschaftlicher Wahrheit sich allmählich aus den *Erfahrungen* herausbildet, die wir mit vorwissenschaftlichen Versuchen machen, Überzeugung zu fixieren (vgl. 5.564). Es sind dies die Methode der *Hartnäckigkeit*, nach der einer sich darauf *versteift*, sich in seiner Überzeugung durch nichts und niemanden beirren zu lassen; die Methode der *Autorität*, die die *Gemeinschaftlichkeit* der Überzeugungen einer Menschengruppe durch institutionellen Zwang herstellt; und die *Apriori*-Methode, die aus öffentlicher Diskussion schließlich dasjenige als das Überzeugende hervorgehen läßt, was der *Vernunft* *plausibel* erscheint.

Die Mängel dieser Methoden – die Methoden als Mittel betrachtet, zu fixer Überzeugung zu gelangen – sollen zur Einsicht bringen, daß wir ein Verfahren brauchen, in dem unsere Überzeugung letztlich durch nichts Menschliches determiniert wird, sondern durch etwas "*Reales*", auf das unser Denken keinen Einfluß hat und das jedermann so affizieren könnte, daß die letzte Konklusion eines jeden dieselbe sein wird. Für dieses Verfahren – das *wissenschaftliche* – wird *Wahrheit* zum Forschungsziel. "Wahrheit" bedeutet dann diejenige Meinung, die sich dem Geist eines jeden, wenn er seine Erfahrung wissen-

schaftlich verarbeitet, am Ende unwiderstehlich aufdrängt und die schicksalhaft dazu bestimmt ist, daß in ihr schließlich alle, die forschen, übereinstimmen (5.407;464).

### III

Diese Bestimmung von Wahrheit, an deren Grundgedanken Peirce nie gerüttelt hat, ist weitab von vielen moderneren Versuchen, die Bedeutung des Ausdrucks "wahr" zu bestimmen. Die Definition ist wohl auch ebenso befremdlich<sup>5)</sup>. Die *neuralgischen Punkte*, die es zu überprüfen gilt, sind vor allem 1. der Ansatz des ganzen Gedankengangs und 2. sein Ende, genauer die einzelnen Charaktere, die der Wahrheit zugesprochen werden; 3. die Schlüssigkeit der im Gedankengang enthaltenen Argumente; schließlich aber auch 4. der Zusammenhang des angegebenen Wahrheitsbegriffs mit dem pragmatistischen Programm.

1. Problematisch am *Ansatz* des Gedankengangs ist, daß er ein psychologisches Faktum voraussetzt. Peirce nimmt an, wir hätten einen ursprünglichen Impuls, *konsistent* zu handeln und *wohlbestimmte* Intentionen zu besitzen. Allenfalls dann nämlich mögen wir zur Einsicht gelangen, daß die Fixierung von Überzeugung nach wissenschaftlicher Methode erfolgen sollte (5.28). Aber warum hat uns die Evolution zu solchen Wesen gemacht? Könnte es unter anderen Umständen nicht anders sein? Darüber wissen wir so gut wie nichts. Wüßten wir es, so müßten wir wohl die organische Natur im Ganzen zuvor als ein selbstgeordnetes System erkannt haben. Ist es nicht ein ziemlich absonderliches Unterfangen, auf die Vorwegnahme solcher Erkenntnis einen Begriff zu bauen, der seinerseits der ganzen Logik zur obersten Richtschnur dienen soll?

2. Man muß sich nicht wundern, wenn unter diesen Umständen auch das *Ergebnis* des Gedankengangs in mehreren Hinsichten



problematisch wird. Ich stelle eine Liste von Fragen zusammen, die die Wahrheitsdefinition selbst und ihre Bestimmungen betreffen.

- a) Ist es der Sache angemessen, Wahrheit generell als Charakter von *Überzeugung* zu fassen? Gebrauchen wir die Ausdrücke "wahr" und "Wahrheit" nicht ebensogut in Situationen und von Äußerungen, in denen entweder wir oder andere, die sich äußern, *nicht* überzeugt sind, daß es so ist, wie die Äußerung sagt? Man mag entgegnen, daß wir dann eben nicht am Ziel der Forschung angelangt sind. Aber erweist sich die angegebene Bestimmung der Wahrheit dann nicht wenigstens als zu speziell?
- b) "Wahr" nennen wir doch gerade solche Äußerungen, die wir oder die andere *wirklich* machen; nicht solche, die wir gar nicht nennen können, weil wir sie erst suchen und sie uns am Ende der Forschung gefunden denken. Gibt es keinen *allgemeinen* Begriff von Wahrheit, der sowohl solche Fälle wie auch den "idealen" Fall des erreichten Forschungsziels deckt?
- c) Wäre es nicht lediglich für einen solchen Begriff sinnvoll, ihn als *Gegenbegriff* zu demjenigen der *Falschheit* zu bestimmen? Bedarf es aber nicht dieses Gegensatzes? Erscheinen ohne ihn nicht alle diejenigen Aussagen, die nicht zum Ziel der Forschung gehören, in einem ganz unbestimmten Sinn als "mehr oder weniger wahr"? Und werden damit nicht Wahrheit, wie wir sie vielleicht haben, und Falschheit zu Eigenschaften, hinsichtlich deren ihre Träger bloß graduell unterschieden sind?
- d) Bedarf der Wahrheitsbegriff nicht auch der sinnvollen Verbindung mit einem *Wahrheitskriterium*; und empfiehlt sich dem common sense als Wahrheitsbegriff, der mit einem brauchbaren Kriterium noch am ehesten verbindbar ist, nicht die Auffassung von Wahrheit als *Korrespondenz*? Danach wäre wahr die Auffassung oder Aussage, die von etwas, das so ist, sagt, daß es so ist; und von etwas, das nicht so ist, sagt, daß es nicht so ist. Und eine, die von etwas sagt, daß es so ist, ließe sich als wahr erweisen, wenn das Kriterium

ihrer Wahrheit zeigt, daß es so ist, wie sie sagt; wie auch eine, die von etwas sagt, daß es nicht so ist, sich als wahr erweisen ließe, wenn ihr Kriterium dies zeigt. Bestimmt man dagegen Wahrheit als Forschungsziel, so könnte es scheinen, der Korrespondenzbegriff sei in einem unbestimmten Zusammenfallen von Wahrheit und "Realität" untergegangen. Problematisch sind auch solche Bestimmungen, die aufs engste mit der Art und Weise zusammenhängen, in welcher Wahrheit als Forschungsziel bestimmt wurde. Es fragt sich daher des weiteren:

- e) Ist Wahrheit nach der angegebenen Definition *eine* und *nur* eine? Kann man m.a.W. einen *Monismus* der Wahrheit behaupten, oder muß man nicht vielmehr James' pluralistische Wahrheitstheorie zulassen – allenfalls eingeschränkt auf die Bedingung, daß die Pluralität letztlich für jeden, der lange genug forscht, dieselbe sein wird?
- f) Wenn die von Peirce skizzierte, pragmatische Rechtfertigung dafür, daß wir feste Überzeugung unter der Bedingung von Wahrheit suchen, überzeugen soll, dann muß sie das wissenschaftliche Verfahren erschließen als ein praktikables Mittel für einen Zweck, der in der Wirklichkeit tatsächlich gesucht wird. Das Argument muß zeigen: Wenn du so und so verfährt, dann *wird* jenes geschehen. Lautet die Versicherung nur: "Wenn du so verfahren *würdest*, wie du zugegebenermaßen nicht kannst, dann würde jenes geschehen", so ging sie gewiß nicht zwingend aus der Feststellung faktischer Mängel anderer Verfahren hervor. Man könnte z.B. die Methode der Hartnäckigkeit ohne weiteres von ihrem Makel befreien, wenn man sie zu einem kontrapraktikablen Mittel umstilisieren und sagen wollte: "Wenn du dich nur konsequent auf deine einmal gebildete Überzeugung versteifen würdest und den sozialen Impuls abtöten würdest, der dir dies in Wirklichkeit verwehrt, dann ...". Wird aber, wie es Peirce's Rechtfertigungsverfahren verlangt, Wahrheit verstanden als etwas, was der Fall sein *wird*, wenn wir oder irgend jemand sonst ein praktikables Verfahren der Forschung befolgen, dann ist im Nachsatz einer hypothetischen Aussage die *Existenz* der Wahrheit zu behaupten. Diese Aussage als Gesetzesaussage zu deuten, ist dann jedenfalls nicht



mehr ausgeschlossen. Tatsächlich spricht Peirce auch in der ursprünglichen Fassung seines Aufsatzes vom Zusammenhang der wissenschaftlichen Forschung und der Wahrheit als einem Gesetz (5.407). Eine *naturalistische* Deutung der Wahrheit wird so zumindest zulässig. Ist sie nicht widersinnig?

- g) Handelt es sich um einen hypothetischen Zusammenhang – wie eben charakterisiert – oder ist diese Deutung jedenfalls nicht ausgeschlossen, dann ist auch schwer zu sehen, wie man noch ausschließen kann, daß Wahrheit als ein von irgendwelchen faktischen individuellen Meinungen *Abhängiges* verstanden wird. Verstehen wir aber unter Wahrheit im gewöhnlichen Verstande nicht etwas, das von irgendwelchen faktischen individuellen Meinungen *unabhängig* ist? Was wäre beispielsweise am Ende mit dem Wahrheitswert von Aussagen, deren Kandidatur auf eine Funktion im Haushalt unserer Überzeugungen uns zufällig entgangen ist? Käme ihnen ihr Wahrheitswert nicht unabhängig von diesem zufälligen Faktum zu?

Was vom Realitätsmodus der Wahrheit gesagt wurde, gilt auch für das in ihrem Begriff enthaltene Moment der Übereinstimmung aller wissenschaftlich Forschenden. Sollten also nicht auch der soziale und *öffentliche* Charakter der Wahrheit ein bloßes “would be” sein? Peirce hat seine Formulierungen aus den siebziger Jahren später dahingehend modifiziert. Er hat damit seine ursprüngliche Auffassung nicht nur auf plausible Weise korrigiert, sondern auch seine ursprüngliche Argumentation dementiert.

3. Prüft man die *Argumentation* auf ihre Leistung für das ursprüngliche Beweisziel, was ich hier nicht im einzelnen tun kann, so zeigen sich auch an der ursprünglichen Fassung Mängel, die fraglich machen, ob faktische *Übereinstimmung* der wissenschaftlich Forschenden untereinander als notwendige Bedingung befestigter Überzeugung anzusetzen ist. Peirce's Gedankengang macht nicht plausibel, daß der Wahrheit öffentliche Beurteilungskriterien zugeordnet sein müssen und daß sie frei ist von individuellen Launen und Vorlieben. Er läßt nämlich die

Entscheidung für die wissenschaftliche Methode allenfalls dann zwingend erscheinen, wenn diese Methode sich zum Richter in eigener Sache macht. Das hat A. Ayer in seinem 1968 erschienenen Buch über die Ursprünge des Pragmatismus zu zeigen versucht (Ayer [(2), S. 30 ff.]). Ich will mich hier mit diesem Hinweis begnügen<sup>6)</sup>. Angemerkt werden sollte aber noch, daß mit der Übereinstimmung der Forschenden auch die Bedingung fraglich wird, die den James'schen Wahrheitspluralismus oben unter 2.e) eingeschränkt erscheinen ließ.

4. Bleibt zu prüfen, wie sich der angegebene Wahrheitsbegriff zum *pragmatistischen Programm* verhält. Dies Programm hat Peirce in den siebziger Jahren aus einer Analyse des Überzeugungsbegriffs hergeleitet und so formuliert: Man solle überlegen, welche Wirkungen von denkbarerweise praktischem Belang wir dem Gegenstand eines Begriffs zuschreiben, wenn wir ihn begreifen. Dann sei der Begriff dieser Wirkungen das Ganze dessen, was wir am Begriff des Gegenstandes haben (5.402). Nun war Wahrheit zwar auf dem Weg einer pragmatischen Rechtfertigung der wissenschaftlichen Methode und ihrer Grundhypothese über die Realität bestimmt worden. Aber dies Verfahren bestand nicht darin, daß die pragmatistische Maxime auf den Wahrheitsbegriff angewandt wurde. Es wurde ja gar nicht nach den Wirkungen der Wahrheit gefragt<sup>7)</sup>. Was die *ursprüngliche* Fassung von Peirce's Wahrheitsverständnis betrifft, bleibt also tatsächlich offen, ob Peirce's Position eine pragmatistische Analyse des Wahrheitsbegriffs gar nicht zuläßt oder nur um den Preis eines Versuchs, der in seinen Schwächen demjenigen verwandt ist, den James unternahm. Man kann von James' Wahrheitstheorie zumindest sagen, daß die aufgezeigten Unklarheiten und Mängel ihr Vorschub leisteten.



IV

Um festzustellen, ob – und gegebenenfalls wie – Peirce durch sein *späteres* Konzept mit den erwähnten Schwierigkeiten fertig wurde, kann man die ersten drei der vier neuralgisch genannten Punkte zusammennehmen und den letzten, der das pragmatistische Programm in Betracht zieht, gesondert behandeln. Ich will zunächst zeigen, wie Peirce den zum Wahrheitsbegriff führenden Gedankengang später ansetzt und welche Konsequenzen dieser neue Ansatz für das Programm einer Metaphysik der Endlichkeit hat (IV). Dann wird die Frage sein, was sich aus dem neuen Ansatz hinsichtlich weiterer begrifflicher Bestimmungen ergab, die mit dem Zielcharakter der Wahrheit zusammenhängen, und welcher allgemeine Begriff der Wahrheit von Aussagen dabei möglich wurde<sup>8)</sup> (V). Am Ende ist dann noch zu klären, zu welchem Wahrheitsbegriff Peirce aufgrund pragmatistischer Überlegungen gelangt (VI).

Soll der Wahrheitsbegriff inhaltlich bestimmt und nicht zum Verschwinden gebracht werden durch scharfsinnige Analyse dessen, was wir sagen, wenn wir etwas der Wahrheit gemäß sagen; soll aber auch vermieden werden, Wahrheit als eine obscure, prinzipiell unerkennbare Relation zu fassen, so bleibt im Ausgang von einer Theorie der Erforschung und Erkenntnis von Gegenständen wie mir scheint kein anderer Weg als der von Peirce eingeschlagene: vom Gedanken eines idealen Ziels auszugehen. Jedenfalls ist Peirce hiervon nicht abgewichen. Soll dann zusätzlich vermieden werden, Wahrheit wie selbstverständlich als belief-Charakter zu verstehen – unter fragwürdigen psychologischen Voraussetzungen noch dazu –, so wird man dieses Ziel zunächst einmal *allgemeiner* und *höher* ansetzen müssen, als es im Modell einer "Fixierung" von Überzeugung geschehen war. Man sollte auch vermeiden, sich nachher vorhalten zu lassen, es sei nicht gut gewesen, gerade dieses Ziel statt eines anderen anzusetzen. Das wird nur zu vermeiden sein, wenn wir von einem Ziel ausgehen, das wir nicht um eines weiteren Grun-

des willen suchen, – einem Ziel zudem, das unabhängig von jedem weiteren Resultat und gewissermaßen *konkurrenzlos* ist. Die Frage wird dann sein, ob man von ihm aus zur Aufforderung kommt, unter gewissen Bedingungen Wahrheit zu suchen. Auf diese Weise läßt sich verstehen, wie die für eine philosophische Logik schon vorauszusetzende Frage, was Wahrheit sei, nun in Zusammenhang tritt mit anderen normativen Disziplinen, nämlich mit Ethik und Ästhetik. *Alle* Normen, nach denen wir unser Verhalten kontrollieren, sind letztlich auf jenes oberste Ziel auszurichten. Ist Ethik die Wissenschaft solcher Normen, so geht die Bestimmung des Ziels ihr noch voraus, oder Ethik enthält einen pränormativen Teil. Dessen Inhalt wäre letztlich durch eine „Ästhetik“ auszumachen, die uns darüber belehrt, was uns unter allen Umständen als das *Vortrefflichste* erscheint.

Wenn wir uns nun darüber verständigen, welche Handlungsziele zu verfolgen der *common sense* lehrt, und wenn wir unter ihnen mit Hilfe geeigneter Kriterien dasjenige Ziel auswählen, was unter keiner Bedingung zu stehen scheint, so werden wir – meint Peirce – unser oberstes Ziel darin sehen, soweit es bei uns steht die Entwicklung der Vernunft in der Welt zu fördern. In diesem Ziel ist der Gedanke eines *umfassenden Ideals* enthalten: das Vernünftig-Werden des Universums im ganzen. Peirce nennt es das *summum bonum*<sup>9)</sup>. Wir können annehmen, das Universum werde in dem Maße vernünftig, in dem generelle Gesetzmäßigkeiten dahin gelangen, singuläre Vorkommnisse zu steuern, und in dem diese Steuerung auf immer höherer Stufe erfolgt. Wollen wir dazu beitragen, so darf es uns nicht so sehr auf individuelle Zustände oder singuläre Vorkommnisse ankommen. Vielmehr müssen wir nach „Ideen“ suchen, durch deren Aktualisierung Existierendes mehr und mehr dahin gelangt, Allgemeinheiten zu verkörpern. Nun besitzen nicht zuletzt unsere *Symbolsysteme* den Charakter von Steuerungsverfahren, und das nicht nur, sofern sie nichtsignitives Verhalten steuern, sondern insbesondere auch, sofern sie dieselbe Funktion an individuellen Zeichenereignissen und der Entstehung von weiteren Zeichentypen ausüben. Sollen diese Systeme in unseren Beitrag zur Rationalisierung des Universums einbezogen werden, so müssen wir ihnen dazu verhelfen, daß sich immer mehr von den vorbestimmten Allgemeinheiten in ihnen manifestieren. Hätten wir



dieses Ziel erreicht, so wäre ihre weitere Entwicklung eine Seite jenes Evolutionsprozesses *selbst*, den wir als das *summum bonum* betrachten. Nun ist Wahrheit aber jedenfalls etwas an unseren Symbolsystemen. Wird sie als dasjenige aufgefaßt, was deren Ziel charakterisiert, so können wir vom pränormativen Teil der Ethik aus sagen, Wahrheit sei "bloß ein *Aspekt des summum bonum*" (1.575) – derjenige nämlich, unter dem sich die Allgemeinheiten *symbolisch* verkörpern. In dieser kühnsten und dunkelsten Wahrheitsbestimmung, die Peirce gewagt hat, ist jedenfalls nicht mehr von *Überzeugung* die Rede.

Es ist auch klar, daß dieser Begriff nur einen *Monismus* der Wahrheit vertretbar erscheinen läßt. Er bezeichnet ferner ein Ziel, von dem wir weder zu sagen brauchen noch sagen können, daß es erreicht werden *wird*. Das Äußerste ist, von ihm zu hoffen, daß es erreicht werden *würde*, wenn bestimmte methodische Bedingungen der Vervollkommnung von Symbolsystemen lange genug erfüllt wären. Damit ist es auch von irgendwelchen faktischen individuellen Meinungen oder faktischem Symbolverhalten *unabhängig*. Gewiß aber ist der Gedanke dieses Ziels und des Ideals, zu dem es gehört, *nicht mehr* der Gedanke eines bloß *Endlichen*. Die Metaphysik, zu der er führt, kann daher auch nicht mehr bloß Metaphysik von endlichem *Realen* sein. Die Hypothesen, die sie zu einzelnen Gebieten gegenständlicher Erkenntnis aufstellt, werden vielleicht durchweg endliches Reales betreffen. Aber die ihrer Aufstellung vorhergehende, allgemeine Ontologie muß zweifellos – wie schon die Transzendentalphilosophie Kants, und sei's auch nur in problematischen Urteilen – nicht nur von Seiendem handeln, das Endliches ist; sondern auch von Seiendem, das kein Endliches und Bedingtes ist. Es ist, kantisch gesprochen, in "transzendentalen Ideen" zu denken, und alles Endliche wird darauf bezogen. Andernfalls müßte in der Metaphysik alsbald wieder vergessen werden, was schon die normativen philosophischen Disziplinen über das *summum bonum* und über Wahrheit ausgesagt haben. Die eingangs umrissenen Minimalbedingungen einer nichttrivialen Rede von Metaphysik der Endlichkeit sind also nicht mehr erfüllt.

## V

Ebenso wie ein bloßes "would-be" ist Wahrheit als unser theoretisches Ziel nun frei von individuellen Launen. Die Forscher würden letztlich alle in diesem Ziel übereinstimmen, und zwar nach öffentlichen Beurteilungsmaßstäben. Diese These bedarf der Begründung. Soweit ich sehe, besteht die Begründung in folgendem: Die symbolische Manifestation von Allgemeinheiten ist so zu verstehen, daß die symbolisierenden Zeichen in ihr selbst "allgemein" wären. Allgemein zu sein aber heißt von einem Zeichen nicht nur, daß es "von Vielen" gilt. Es bedeutet auch, daß die *Vagheit*, in der das unpräzise Zeichen sein Objekt bezeichnet, durch eine besondere Form von Determination zum Verschwinden gebracht ist. Vagheit und Allgemeinheit von Zeichen unterscheiden sich darin, daß im Fall des Vagen die Aufgabe und das Recht der Präzisierung bei demjenigen verbleibt, der das Symbol äußert – der also die Rolle des das Symbol Einführenden spielt. Das allgemeine Zeichen dagegen überträgt dem Interpreten das Recht, die Determination durch *Spezifikation* selbst fortzusetzen, womit natürlich auch die Determination anderen Charakter bekommt (5.505; 447)<sup>10</sup>). Diese Unterscheidung des Vagen und des Allgemeinen soll die Zeichen überhaupt einteilen, und zwar so, daß das vollkommen Vage und das vollkommen Allgemeine Grenzwerte darstellen. Mutatis mutandis gilt, was von Eigennamen und Kennzeichnungen gesagt werden kann, auch für Quantoren, Prädikate, Aussagen, Schlüsse und Methoden<sup>11</sup>). Auf jeden Fall ist mit dem Übergang zur Allgemeinheit die Etablierung von *Konvention* verbunden, welche die verschiedenen Rollen im Zeichengebrauch für jedermann festlegt und damit auch ihre Träger zusammenschließt. Unterliegt der Zeichengebrauch gewissen Normen, für deren Beachtung und Verletzung wir allgemeine Kontrollverfahren besitzen, so sind die Kriterien ihrer Anwendung nicht nur intersubjektiv, sondern öffentlich. Nun wäre im *idealen* Fall alle Vagheit aus allen Zeichenklassen zugunsten von Allgemeinheit und ihren Spezifikationen getilgt. Gälte ferner,



daß es die öffentlichen Kriterien allein sind, die Wahrheit letztlich garantieren, so wäre im Gebrauch der Zeichen nach solchen Normen in der Wahrheit auch die Übereinstimmung der Forscher untereinander begriffen. Es bliebe für jeden Zeichengeber kein Raum mehr, seine Zeichen nach Laune zu interpretieren.

Auf dem angegebenen Weg, den man aus Peirce's desultorischen Bemerkungen rekonstruieren kann, mag man zu einem befriedigenderen Begriff jenes Ziels kommen, das ursprünglich als feste Überzeugung bestimmt worden war. Wie aber gelangen wir vom Ideal eines semantischen Universums, aus dessen Symbolen alle Vagheit getilgt wäre, zum Begriff von *Wahrheit im allgemeinen*? Auch diesen Weg hat Peirce nur von ferne angedeutet. Sein Grundgedanke ist jedoch klar. Er besteht in einer Zurückführung der Vorstellung von *materieller* Wahrheit auf den Begriff *formaler* Wahrheit.

Ehe ich zu diesem Begriff überleite, möchte ich auf einen Punkt aufmerksam machen, den ich bisher unterschlagen habe. In den begrifflichen Bestimmungen, die vorgekommen sind, war für Wahrheit stillschweigend eine Art von *Adäquation* unterstellt worden: mit der Annahme nämlich, daß die befestigte Überzeugung dem Realen entspricht, bzw. die Steuerungsfunktion der Symbole dem summum bonum. Auf die logische Interpretationsbeziehung der Zeichen zu ihren Objekten eingeschränkt bedeutet die letztere Annahme, daß die Zeichen ihre Objekte so repräsentieren, wie diese sind. Wir finden also den gewohnten *Korrespondenzbegriff* der Wahrheit nicht einfach preisgegeben. Peirce akzeptiert ihn ausdrücklich unter Hinweis auf Kant als "Nominaldefinition" (1.578; 5.553). Aber die Frage ist, *worin* die Korrespondenzbeziehung des Zeichens zu seinem Objekt besteht. Bedürfte man zur Antwort hierauf einer Vermittlung von Erkenntnis, die nicht in Zeichengebrauch bestünde – einer Art Offenbarung also –, so wäre "Wahrheit" für unsere repräsentierenden Gedanken oder Zeichen ein Ausdruck ohne jede Bedeutung (5.553). Die Antwort ist also nicht trivial. Wenn irgendeine Aussicht bestehen soll, sie zu finden, so wohl nur dadurch, daß wir die Zeichensysteme analysieren und Wahrheit als ein ausgezeichnetes Glied in der Reihe unserer Zeichenoperationen bestimmen. Auf diese Weise kämen wir zu einer *semiotischen*

Definition des Wahrheitsbegriffs. Peirce hat sie nicht formuliert. Er scheint jedoch versucht zu haben, die Korrespondenz so zu interpretieren, daß dabei "das Wahre", unter dem er das Objekt des idealen Zustandes vernünftig geregelter Repräsentation verstand, *Zeichen seiner selbst* wäre. Allerdings ist auch damit Wahrheit wieder bloß in der Bedeutung des Ziels bestimmt.

Doch kann man sich vom Gedanken dieses Ziels oder von irgendeiner zeichentheoretisch immanenten Interpretation des Korrespondenzbegriffs aus nun überlegen: Wenn es ein Verfahren gäbe oder eines entwickelt werden könnte, das unsere Zeichen am Ende in einen Zustand überführen würde, in welchem das Objekt, das sie repräsentieren, Zeichen seiner selbst wäre, und wenn dieses Verfahren letztlich auch alle Vagheit in unseren Zeichen beseitigen würde, dann wäre Wahrheit auch zu bestimmen als *Resultat* der lange genug fortgesetzten *Anwendung* dieser "richtigen" Methode (vgl. 5.553). Peirce's philosophische Behandlung der "kritischen", d.h. Argumentationsverfahren prüfenden Logik soll ergeben, daß die Normen der Hypothesenbildung, der Analyse, Deduktion und induktiven Überprüfung von Hypothesen ein solches Verfahren gewährleisten und daß nur sie es sind, auf denen Wahrheit in der bisher angegebenen Bedeutung beruht. Die Begründung ist folgende: Alle unsere Erkenntnis geht letzten Endes auf Wahrnehmungsurteile zurück. Von ihnen aber ist nur zu sagen, daß sie dem Fürwahrhalten dessen, der sie fällt, in einem der Aufmerksamkeit entsprechenden Grade konform sind. In anderer Bedeutung von ihnen zu sagen, sie seien "wahr", hat keinen Sinn. Zugleich sind sie in äußerstem Maß vage oder können es mindestens sein, solange wir nicht präzise wahrzunehmen gelernt haben. Nun können sie auch nicht wiederholt werden. Sie sind isoliert. Ihre Relation zu anderen Wahrnehmungsurteilen besteht bestenfalls darin, daß sie eine einfache Theorie der Tatsachen erlauben (5.152). Wir haben auch kein sonstiges unmittelbares Wissen, keine wie immer geartete Evidenz, als deren Korrelat man Wahrheit bestimmen könnte. Jedes Hinausgehen über ein einzelnes Wahrnehmungsurteil hingegen ist bereits ein Schritt der Hypothesenbildung und daher der logischen Kontrolle unterworfen. Es hat den Charakter eines Schlusses im weitesten Sinn selbstkontrollierter Zeichenoperation; oder es kann die-



sen Charakter zumindest annehmen. A fortiori gilt dies von deduktiven und induktiven Schritten. Wenn wir hinzunehmen, daß die genannten Argumentationstypen alle sind, die die Natur der Zeichen zuläßt und daß ihre Anwendung auch zur Beseitigung der Vagheit unserer Wahrnehmungs- und common-sense-Urteile dient, so können wir schließlich sagen, daß sich der ideale Zustand unseres Zeichensystems nur diesen selbstkorrektiven Operationen verdankt. Alle Wahrheit, die eine Aussage haben mag, muß also in der logischen Korrektheit von Schlüssen bestehen (5.142), deren Normen wir in der Gebrauchslogik der Wissenschaften zu entwickeln und in der Lehre der Logik zu abstrahieren und zu analysieren versuchen. Wir müssen aber auch sagen, daß der ideale Zustand, falls er überhaupt möglich sein sollte, *erreicht* wäre, wenn diese Operationen korrekt auf *alles* angewandt wären, worauf sie sich anwenden lassen. Im Unterschied zur *formalen* Wahrheit als der Gültigkeit eines einzelnen Arguments, das nicht mehr verspricht, als es generell hergibt, ist *materiale* Wahrheit als *letztes Ziel* daher das Ergebnis aller jener formalen Wahrheiten, aus denen die im Ziel vorhandenen Aussagen hervorgehen würden. Die Gültigkeit aller signifikanten Argumente macht also die materiale Wahrheit aus. Denken wir uns für eine Aussage alle diejenigen gültigen Argumente gesammelt, die die Aussage oder ihre Negation zur Konklusion haben, dann ist sie material wahr, wenn die Argumente, die Elemente dieser Menge sind, nur sie, nicht aber ihre Negation zur Konklusion haben. Entsprechend sind alle Aussagen wahr, die Konklusion einer solchen Allklasse von Argumenten sind; alle diejenigen Aussagen sind falsch, deren Negation eine solche Konklusion ist; und alle diejenigen sind wahr-falsch-indefinit, die Konklusion nur eines Teils einer solchen Argumentklasse sind. Ob sich am Ende alle Aussagen in wahre und falsche aufgeteilt haben, oder ob indefinite übriggeblieben sind, ist gleichgültig (vgl. 2.135; 1.72; dagegen 5.407). Dieser Begriff von Wahrheit endlich ist leicht als Spezialfall eines *allgemeinen* Wahrheitsbegriffs zu erkennen, der auf jede gegebene Aussage oder Aussagenmenge anwendbar ist. Eine Aussage oder Aussagenmenge ist material wahr, wenn sie Konklusion aller Argumente aus derjenigen Menge formal richtiger Argumente wäre, die auf sie oder ihre Negation schließen lassen. Sie ist mate-

rial falsch, wenn dies für ihre Negation zutrifft. Damit ist also zugleich Wahrheit als Gegenbegriff von *Falschheit* gewonnen.

Wahrheit in dem *speziellen* Sinn, in dem eine Aussage wahr sein kann, die wir *wirklich* formulieren, besteht dann darin, daß die Aussage mittels Beseitigung ihrer Vagheit ersetzbar wäre durch eine zur Wahrheit als Ziel gehörende. Auch in diesem Sinn ist Wahrheit ein *Faktum*, das nicht an die Existenz irgendwelcher individueller Meinungen gebunden ist. Peirce bezeichnet es als die *Konkordanz* einer abstrakten Behauptung mit der idealen Grenze, zu der endlose Forschung die wissenschaftliche Überzeugung tendenziell bringen würde (5.565). Diese Konkordanz, aber auch nur sie, ist hinsichtlich der Vagheit, die jeder konkordanten Aussage eignet, eine Sache des *Grades*.

## VI

Mit dem Begriff der Wahrheit im allgemeinen und mit seinen beiden Spezifikationen – der Wahrheit vager Aussagen und der Wahrheit im Sinn eines idealen Ergebnisses der Anwendung richtiger Methode – ist Peirce's *vorpragmatistische* Klärung des Wahrheitsbegriffs abgeschlossen. Diese Klärung führte von der prälogischen Idee eines bestimmten Aspekts des *summum bonum* über die Idee eines ausgezeichneten semiotischen Charakters zum Wahrheitsbegriff der kritischen Logik. Im Verlauf dieser Klärung hat der Wahrheitsbegriff schrittweise an Vagheit verloren. Eine weitere Präzisierung ist Peirce faktisch nicht gelungen. Aber das bedeutet natürlich nicht, daß er sie für unmöglich erklärt hätte. Er mußte annehmen, daß sie sich ergeben würde in der Erfahrung mit unseren Verhaltensnormen, in der Entwicklung der Gebrauchslogik, der fortgeführten logischen Analyse und im Zusammenspiel dieser Faktoren. Aber gesetzt, man brächte die Präzisierung auch noch so weit voran, so ergäbe sie doch keinen *pragmatistischen* Sinn von Wahrheit. Die pragmatistische Analyse verhält sich zu solcher weiteren



Präzisierung nur vorbereitend. Der höhere Grad an Klarheit, den sie unseren Begriffen verschaffen kann, verleiht diesen Begriffen nicht selbst schon die mangelnde Präzision. Die pragmatistische Analyse hat nicht den Sinn, die für den festgelegten Gebrauch der Begriffe erforderliche Konvention zu stiften (vgl. Thompson [(13), S. 247]).

Das Ergebnis der pragmatistischen Analyse liefert jedoch eine Art *Ersatz* für noch ausstehende Präzisionsgrade. Es sagt uns, was wir mit dem Gebrauch der Zeichen, die wir dieser Analyse unterwerfen, an Erwartungen und Maximen verbinden sollten. Sofern man annehmen darf, daß aus unserer gemeinsamen Erfahrung mit diesen Erwartungen und Maximen die neuen Präzisionen hervorgehen werden, kann man auch sagen, die Anwendung der pragmatistischen Klärungsformel sei ein *Hilfsmittel* zu solcher Präzisierung. Versteht man sie auf diese Weise, so schützt man sich von vornherein vor der Illusion, ein pragmatistischer Wahrheitsbegriff könne an die Stelle anderer Wahrheitsbegriffe treten. Es war nicht zuletzt dieses Mißverständnis, was den Versuch einer pragmatistischen Bestimmung der Wahrheit in Mißkredit brachte.

Was aber leistet die pragmatistische Analyse für die Präzisierung eines Wahrheitsbegriffs? Die Formel hatte ursprünglich gelaftet, man solle überlegen, welche Wirkungen von denkbarerweise praktischem Belang wir dem Gegenstand eines Begriffs zuschreiben. Dann sei der Begriff aller dieser Wirkungen das Ganze dessen, was wir am Begriff des Gegenstandes haben. Peirce hat später eine Reihe anderer Formeln gebraucht, die nicht nur auf Begriffe anwendbar sind. Ich verzichte darauf, ihre Nuancen zu berücksichtigen, zumal es sich in unserem Fall ja um einen Begriff handelt. Fragen wir also, worin die *Wirkung* der Wahrheit bestehen soll, wenn wir davon ausgehen, wie wir ihren Begriff verstanden haben. Die Wirkung kann sich nicht auf den *Gegenstand* erstrecken, über den eine Aussage etwas sagt. Die Wahrheit der Aussage läßt ihn ja, wie er ist (vgl. 5.555). Wenn wir nicht meinen, die Tatsache, daß die Wahrheit einer Aussage von der Wahrheit einer anderen abhängt oder die Wahrheit einer anderen von sich abhängen läßt, sei eine "Wirkung", so können wir ferner sagen: Die Wahrheit einer

Aussage läßt andere *Aussagen*, wie sie sind. Die Wirkung kann daher unmittelbar nur auf diejenigen gehen, die die Aussage *machen* oder *interpretieren*, bzw. auf die *Rolle*, die sie und ihre Zeichen dabei spielen. Vielleicht darf man hinzufügen, die Wirkung beziehe sich in dieser Hinsicht vor allem übrigen auf das *Fürwahrhalten*, daß es so ist, wie die Aussage sagt. Dann wäre zu verstehen, warum nun, bei der pragmatistischen Deutung des Wahrheitsbegriffs, wieder von Wahrheit in Verbindung mit Überzeugung die Rede ist.

Eine Wirkung der Wahrheit von Aussagen ist jedenfalls unter anderem diejenige, daß sie die Überzeugung, die wir in die Wahrheit dieser Aussage setzen, und unsere aufgrund der Überzeugung gehegten Erwartungen vor *Enttäuschung* bewahrt (5.569; 7.187). Denn wenn die Wahrheit von Aussagen darin besteht, daß diese Aussagen Konklusionen aller ihrer signifikanten Argumente wären, alle Schlüsse aber letztlich auf Wahrnehmungsurteilen beruhen, dann können wahre Aussagen durch faktisch auftretende neue Beobachtungen oder Wahrnehmungen nicht mehr falsifiziert werden. Diese Wirkung ist auch praktisch relevant. Denn feststellbare Effekte unseres theoretischen Verhaltens sind mit ihr verbunden. Wir mögen in der Feststellung solcher Effekte unsere Überzeugung bestätigt finden; aber Peirce hat nie behauptet, wir besäßen daran ein zureichendes *Wahrheitskriterium*. Noch weniger verwechselte er die Frage nach einem Wahrheitskriterium mit der Frage nach der Begriffsbedeutung von Wahrheit. Wenn er "wahr" eine Aussage nennt, von der überzeugt zu sein niemals zu Enttäuschung führen würde, solange die Aussage nicht anders verstanden wird, als sie intendiert war, dann gibt er uns eine Art *operationale* Definition, die uns anweisen soll, wie wir von einer vorgelegten Aussage *prüfen* müssen, ob ihr Wahrheit zukommt oder nicht. Bei der Suche nach wahren Aussagen bedürfen wir eines derartigen Hilfsmittels. Denn die Allheit der signifikanten Argumente, deren Gültigkeit die Wahrheit ausmacht, läßt sich nicht überprüfen. Die pragmatistische Definition aber kann uns die Richtung anzeigen, in der dasjenige liegt, worauf das Wahrsein einer Aussage in der Forschungspraxis hinauskommt. Die Wirkung, von der soeben die Rede war, bezog sich auf eine *innertheoretische* Praxis. Sie dürfte die wichtigste sein (vgl.



2.675). Pragmatistische Wahrheitsformeln schienen indes vor allem darin anstößig, daß sie die Auswirkung von Überzeugung auf außertheoretische Zwecke zum Kriterium oder Sinn von Wahrheit erklärten. Nun gebietet Peirce's Formel nicht nur, daß wir nach gewissen, genaugenommen theoretischen Wirkungen suchen sollen. Wir sollen nach *allen* Wirkungen fragen. Auch Peirce zufolge muß der Sinn von Wahrheit daher im Hinblick auf außertheoretische Wirkungen aufgeklärt werden. Wollen wir praktische Zwecke verwirklichen, so besteht die Wirkung der Wahrheit von Aussagen, sofern diese sich auf Mittel zur Verwirklichung beziehen, darin, daß wir die Zwecke erreichen werden, wenn wir die Aussagen für wahr halten. Und wenn wir sie nicht für wahr halten, so wird der erfolgreiche Versuch zur Überzeugung beitragen. Wahre Aussagen können als theoretische Bestandteile in Verhaltensplänen deren Verwirklichung nicht mehr gefährden. Die Bestätigung, die sie erfahren, wird dazu führen, daß wir auch künftig in unserem Verhalten auf sie bauen. Man kann also mit Peirce getrost sagen, Wahrheit bedeute die *Weise, seine Zwecke* zu erreichen (1.344). Das besagt nicht, daß in einem Zweckzusammenhang die Aussage  $p$ , im anderen die Aussage  $\text{non-}p$  wahr sein könnte. Es hebt, beiläufig bemerkt, auch nicht die Behauptung auf, daß Wahrheit für sich ein letztes Ziel sei.

Der *Sinn* der auf außertheoretische Zwecke bezogenen Wahrheitsbestimmung ist, soweit ich sehe, vielmehr dieser: Wenn Wahrheit in jenem operativen Sinn gefaßt werden soll, in dem die pragmatistische Maxime es verlangt, dann muß man sie auch bestimmen im Verhältnis des Gedankens zu seinen verschiedenen Zwecken; denn die Überzeugung von der Wahrheit einer wahren Aussage könnte zur Enttäuschung führen, wenn man die Verschiedenheit der Zweckzusammenhänge nicht beachtet und die Aussage nicht in jenem zeichen-pragmatischen Kontext nimmt, in dem sie intendiert war. Die Überzeugung ist ja nicht nur von der Wahrheit abhängig, sondern auch von diesen Zusammenhängen. Aber wir wollen Enttäuschung nur erleben in Fällen, in denen sie für den Fortschritt auf dem Weg der Wissenschaft relevant ist. Wir müssen daher die Umstände ausschließen, unter denen die Enttäuschung irrelevant wäre, ohne daß wir es merkten.

Die Relation zwischen einer Überzeugung von einer wahren Aussage und dem Faktum möglicher Enttäuschung könnte aber nicht nur mit Zweckzusammenhängen variieren, sondern ebenso gut mit *Bedürfnissen* (desires), die wir im Verwirklichen von Zwecken zu befriedigen suchen. Die pragmatistische Bestimmung der Wahrheit muß daher auch auf die Bedingung eingeschränkt werden, daß die Bedürfnisse, die wir haben, der Vermeidung von Enttäuschung nicht zuwider sind. Der befriedigende Zustand, der sich einstellt, wenn das Fürwahrhalten im Verwirklichen von Zwecken enttäuschungsfrei bleibt, muß einer sein, der mit solchen Bedürfnissen verbunden ist, die ihrerseits aus einem korrigierenden Erfahrungs- und Reflexionsprozeß hervorgegangen sind. Daher lautet Peirce's vollständigste pragmatistische Explikation von Wahrheit:

Wahrheit ist weder mehr noch weniger als jener Charakter einer Aussage, der darin besteht, daß die Überzeugung von der Aussage uns bei ausreichender Erfahrung und Reflexion zu einem Verhalten gelangen ließe, das die Bedürfnisse, die wir dann haben würden, zu befriedigen tendieren würde (5.375n).

Diese "Definition" ist die vollständigste, weil sie die Wirkungen von denkbarer praktischer Relevanz im gegliederten Ganzen jenes Bereichs berücksichtigt, in dem sie auftreten können. Sie nennt, wenn schon nicht alle Wirkungen, so wenigstens die Wirkungen in allen fundamentalen Hinsichten. Daß es sich hierbei um ein Ganzes handelt, könnte allerdings erst die Organisation der drei normativen Disziplinen zeigen.

Die zitierte Explikation besitzt einen operativen Sinn zumindest darin, daß sie die Suche nach Wahrheit über das letztlich Befriedigende anleiten soll. Vom Ideal eines solchen war der prälogische Wahrheitsbegriff ausgegangen. Der abschließende pragmatistische Wahrheitsbegriff dient der Limitation dieses Ideals auf die Bedingungen möglicher praktischer Erfahrung und Wünschbarkeit. Am Ende, wenn die logischen Bedingungen der Wahrheit verwirklicht wären, würden sich unsere Bedürfnisse auf die



Möglichkeiten ihrer Befriedigung eingestellt haben, ohne darum schon gegen jegliche Frustration gefeit zu sein. Eine Aussage ist wahr, wenn die Überzeugung von ihr ein Verhalten bedingt, das unsere Strebungen in Richtung auf die Aufhebung dieser Einschränkung befriedigt. Peirce fügt seiner Explikation den Satz hinzu: Zu sagen, daß Wahrheit mehr bedeute als dies, heißt sagen, daß sie überhaupt keine Bedeutung hat. Der Satz will darauf aufmerksam machen, daß das metaphysische Problem der Wahrheit nicht in der Frage einer prinzipiell unerkennbaren Relation unserer Aussagen auf eine unerkennbare Realität besteht. Was die Metaphysik bezüglich der Wahrheit noch zu erörtern hat, ist jedoch, ob die Wahrheit auch eine Kraft besitzt, sich geltend zu machen. Auch mit dieser Frage sind die Grenzen einer Metaphysik der Endlichkeit überschritten.

#### Anmerkungen

- 1) Ich verzichte darauf, hier darzustellen, wie die Anwendung aussieht. Es findet sich angedeutet in einem Textbuch von Morton White, S. 158.
- 2) Sie sind 1877/78 in *Popular Science Monthly* erschienen unter dem Reihentitel "Illustrations of the Logic of Science". Die ersten beiden, für den Wahrheitsbegriff wichtigsten heißen: *The Fixation of Belief, How to Make Our Ideas Clear*. – Belege zu den Schriften von Peirce im folgenden nach den "Collected Papers" und in der für diese Ausgabe üblichen Zitierweise, ohne Nennung des Autors. Die Ziffer vor dem Punkt gibt die Nummer des Bandes, die nachstehende Ziffer nicht die Seite, sondern die Nummer des Absatzes an, in dem sich eine Belegstelle findet.
- 3) Es scheint mir darüber hinaus, daß sich dieses Interpretationsergebnis nur bei diesem Vorgehen einstellt. Denn die pragmatistische Maxime der Bedeutungsanalyse verlangt, daß der Begriff der Wahrheit bereits im systematischen Kontext bestimmt worden ist, ehe ihre Anwendung zu einer weiteren Bedeutungsvariante führen kann. Diese Variante hat also nur im

Zusammenhang mit der philosophischen Architektonik einen Sinn.

- 4) Daß Peirce noch andere Gründe hat, den Begriff einer Wahrheit zu verwerfen, die durch keine Forschung zu erkennen wäre, kann hier aus dem Spiel bleiben.
- 5) Ich muß gestehen, daß ich nicht übersehe, ob und wie sie – und sei's auch in einer verbesserten Fassung – mit modernen Wahrheitstheorien sinnvoll in Verbindung gebracht werden kann. Was mich beschäftigt und was mir relevant erscheint, ist der Gesichtspunkt, aus dem sich die Definition ergibt: der Gedanke nämlich, daß man den Begriff der Wahrheit in der Perspektive der Suche nach einem idealen Zustand wissenschaftlicher Erkenntnis bestimmen sollte. Wenn das Definitionsergebnis zunächst unbefriedigend ist, was mir in der Tat der Fall zu sein scheint, so möchte ich wissen, welche Möglichkeiten zur Verbesserung Peirce besaß oder entwickelte. Dazu müssen nun die Unklarheiten und Mängel benannt werden, die das Ergebnis bisher ausweist. Sie können in einer allzu großen, unverständlichen Abweichung von dem bestehen, was uns der gesunde Menschenverstand über Wahrheit sagt, – mag er auch selber der ärgste Metaphysiker sein. Sie können auf unplausiblen Voraussetzungen beruhen, und sie können schließlich auch Inkonsistenzen anzeigen.
- 6) Ayers Argumente sind allerdings nicht unanfechtbar. Eine Auseinandersetzung mit ihnen wäre eine eigene Aufgabe.
- 7) Im Zusammenhang eines Anwendungsfalles der Maxime hat Peirce den Begriff der Wahrheit dann allerdings wieder herangezogen. Aber die Anwendung geht hier auf den Begriff der Realität und bedient sich des Wahrheitsbegriffs nur, ohne ihn seinerseits pragmatistisch zu analysieren.
- 8) Die Frage, inwiefern Peirce Wahrheit auch als Korrespondenz verstehen konnte, werde ich nur streifen. Sie zu beantworten würde eine genaue Berücksichtigung der Peirce'schen Zeichentheorie erfordern.
- 9) Er macht sich damit die Modifikation zueigen, die der nachkantische Idealismus am Kantischen Begriff des höchsten Guts vornahm.
- 10) Um es an einem simplen Beispiel zu erläutern: Spricht ein Zeichengeber von Philipp II. von Mazedonien, so muß es ihm überlassen bleiben, seine Meinung dahingehend zu präzisieren, daß



er diesen Philipp weder in trunkenem noch in nüchternem Zustand meint, sondern ihn im allgemeinen. Sind diese Spezifikationsmöglichkeiten aber einmal festgelegt – und dies eben geschieht mit dem Übergang vom vagen zum “allgemeinen” Zeichen –, so besteht zwischen Zeichengeber und Interpreten eine Konvention, durch die der Interpret einen Spielraum erhält, innerhalb dessen er das Objekt des Zeichens aufsuchen kann. Ist es soweit, so mag er beispielsweise verneinen, was von Philipp im allgemeinen gesagt wird, und behaupten, daß es nur auf den nüchternen zutreffe.

- 11) Wie es sich allerdings für jeden dieser Typen spezifiziert, ist ein eigenes Problem.

#### LITERATUR

- (1) Aristoteles: *Metaphysik*. Hrsg. v. Horst Seidl. Meiner, Hamburg 1978.
- (2) Ayer, Alfred J.: *The Origins of Pragmatism*. Macmillan, London 1968.
- (3) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807.
- (4) Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen 1927.
- (5) Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Band 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Hrsg. v. Walter Bröcker und Käte Oltmanns. Klostermann, Frankfurt a. Main 1985.
- (6) James, William: *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longman's, Green & Co., New York 1907.
- (7) James, William: *The Meaning of Truth*. Longman's, Green & Co., New York 1909.
- (8) Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hartknoch, Riga 1781.
- (9) Lenzen, Victor F.: *Reminiscences of a Mission to Milford, Pennsylvania*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 1 (1965) p. 3 ff.

- (10) Peirce, Charles Sanders: *Collected Papers*. Ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1931 ff.
- (11) Russell, Bertrand: *William James's Conception of Truth*. In: *Philosophical Essays*. Allen & Unwin, London 1910, p. 112 ff.
- (12) Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Band. Hrsg. v. L. Lütkehaus. Zürich 1988.
- (13) Thompson, Manley: *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*. University of Chicago Press, Chicago 1953.
- (14) White, Morton: *The Age of Analysis*. New York 1961.