

Guido Löhrer (Bern)

Anachronismus und Akairie.

Wie mit Elementen der philosophischen Tradition umgehen?

Beispiel: Anselm von Canterburys Begriff der *rectitudo*

## I

Von Anachronismen in der Philosophie reden heißt sich gegen bestimmte Vorurteile aussprechen, die sich für einige Zeit als fruchtbar erweisen mögen, dann jedoch ihre Schwierigkeiten zeigen, so daß man mit ihnen nicht weiter kommt.

Da ist (1) das analytische Vorurteil, es gebe gar keine Geschichte der Philosophie, sondern nur eine gewaltige Bibliothek von Büchern und Aufsätzen, auf die man unmittelbar zurückgreifen könne, ohne z. B. wissen zu müssen, für wen ein bestimmter Text geschrieben wurde und mit welcher Absicht dies geschah. Nach dieser Sicht kann es keine Anachronismen geben, weil alle Theorien, die für wert befunden werden, diskutiert zu werden, *eine* Zeitgenossenschaft teilen. In der Philosophie zählen danach einzig Rechtfertigungszusammenhänge, während von Entstehungszusammenhängen kein philosophisch argumentativer Gebrauch gemacht werden kann.

Da ist (2) das genetische Vorurteil der Philosophischen Hermeneutik, wir könnten uns aktueller philosophischer Positionen dadurch vergewissern, daß wir deren Genese als eine lückenlose Kette aneinander anschließender und aufeinander aufbauender früherer Positionen nacherzählen und bewerten.<sup>1</sup> In der genetischen Reihe kommt der Anachronismus nicht vor, und seine Konfrontation mit dem Entwicklungsstrang kann wegen dessen übermächtiger Autorität nicht fruchtbar werden. Der eher belletristische

---

<sup>1</sup> Es versteht sich, daß ein Vorurteil dieser Art nicht zu der von der Hermeneutik ins Spiel gebrachten „wesenhaften Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens“ gehört (vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., unveränderter Nachdruck der 3., erw. Aufl. (Tübingen 1975) 254), sondern bestimmte Spielarten der Hermeneutik als Methode fragwürdig macht. Die Inkonsistenzen von GADAMERS Konzeption des Vorurteils beleuchtet ANDREAS DORSCHER, *Nachdenken über Vorurteile* (Hamburg 2001) Kap. 3.

(freundlicher: narrative) Zugang zur intellektuellen Gegenwart und ihrer bruchlos auf sie hinführenden Geschichte scheint die Differenz von Entstehung und Rechtfertigung in der Weise einzuebnen, daß die Genese eines Gedankens auch bereits als seine Rechtfertigung gilt.<sup>2</sup>

Dabei wird in der Regel unterdrückt, daß die Konzeption einer linearen genetischen Abfolge aufeinander aufbauender Positionen einen massiven interpretatorischen Eingriff darstellt. Dazu gehört insbesondere die Festlegung, wer und was in die geistesgeschichtliche Erbfolge gehört (etwa Griechentum, Deutschtum oder lieber noch: die Wenigen, die Wesentlichen) oder nicht gehört. Das Manipulative des Vorgehens wird geleugnet und externalisiert, indem der Interpret dem Geheiß eines freilich von ihm selbst instituierten und in eins usurpierten abstrakten Agenten (das Sein, die Geschichte) zu folgen vorgibt, zu dem er wiederum einen privilegierten Zugang zu besitzen beansprucht.<sup>3</sup> Nicht daß die Tradition Prüfstein der Wahrheit wird, ist somit vorderhand der Skandal, sondern wie sie daraufhin präpariert wird.

---

<sup>2</sup> Ein einziges Beispiel mag genügen. Wenn H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, a.a.O. [Anm. 1] 254 HEIDEGGER zuschreibt, „die ontologischen Prämissen des Subjektivitätsbegriffs aufgedeckt“ zu haben, so zeugt dies zunächst von einer terminologischen Konfusion: Nicht Begriffe, wohl aber Urteile, nämlich Schlüsse bzw. deren Konklusionen, haben Prämissen. Bedeutsamer als diese terminologische Konfusion aber ist, daß, sofern hier mit „Prämissen“ Voraussetzungen gemeint sind, als Voraussetzung statt der gesuchten sachlichen Präsumtion eine genetische Ursache angeführt wird: das Fortherrschen „griechische[r] Substanzontologie“ in der Überlieferung. Heißt es dann, daß Überlieferung auf diese Weise verständlich werde, so könnte das bedeuten, daß etwa überlieferte Theorien durch seinerseits Überliefertes, nämlich Vorläufer, die in ihnen wirksam sind, erklärt würden. Mit Wahrheitsanspruch auftreten müßte dann heißen, reklamieren von Herkunft zu sein, was genau dann gerechtfertigt wäre, wenn sich eine solche hohe Abkunft nachweisen ließe. Dies scheint nicht akzeptabel. Allerdings stehen einer genaueren Einschätzung des Gehalts solcher Behauptungen zahlreiche Unklarheiten im Wege. So bleibt u.a. notorisch unbestimmt, wie der Ausdruck „Überlieferung“ jeweils gebraucht wird, d.h. ob er in der Tat etwas Überliefertes (Objekt) meint oder ob mit ihm der Prozeß des Tradierens angesprochen ist. Darum wird in GADAMERS Auskunft, HEIDEGGERS Interpretation habe „diese Überlieferung eigentlich verständlich“ gemacht, auch nicht deutlich, ob ein Überliefertes oder ein Überlieferungsprozeß verständlich gemacht oder ob gar dem ‚Überlieferungsgeschehen‘ Sinn verliehen wurde (vgl. ebd. 256, 264sq., 274sq., 319, 340 u.ö.). – Vgl. auch ANDREAS GRAESER, *Philosophische Hermeneutik – ein Plädoyer der Unverbindlichkeit?* In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1/2001) 86-92, hier: 86sq.

<sup>3</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Heraklit*, GA 55, 2., durchgesehene Aufl., hg. von MANFRED S. FRINGS (Frankfurt a. M. 1987) 123, 366. Ebd. 204: „Ob und wie das Wahre geschickt wird, gründet darin, ob und wie die Wahrheit selbst in ihrem Wesen sich zeigt. Bedenken wir, daß für das Abendland zuerst und maßgebend im Griechentum das Wesen der Wahrheit sich eröffnete, dann erkennen wir, inwiefern das dem Griechentum gewordene Geschick nichts Vergangenes und Antiquiertes, auch keine ‚Antike‘ ist, sondern ein noch unentschiedenes Kommendes, dem wir, die Deutschen, zuerst und auf lange Zeit hin wohl allein, entgegendenken können und müssen.“ Vgl. RAINER MARTEN, *Heidegger and the Greeks*. In: TOM ROCKMORE / JOSEPH MARGOLIS (Hg.), *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics* (Philadelphia 1992) 167-187. – Davon, daß dieses vorsätzlich unwissenschaftliche Verfahren nicht allein grotesk komische, sondern nicht von Ungefähr auch erschreckend inhumane Züge annimmt, kann man sich durch die Lektüre des Zusatzes zu HEIDEGGERS PARMENIDES-Vorlesung des (Stalingrad-

(3) Zum analytischen und dem dynastisch geistesgeschichtlichen Vorurteil gesellt sich womöglich noch das RANKEsche Vorurteil, jede Epoche verhalte sich auf gleiche Weise unmittelbar zu Gott.<sup>4</sup> Doch hier dürfte sich in unauflösbare methodische Probleme verstricken, wer zeigen wollte, wie und von welchem Standpunkt aus eine derartige Behauptung über die Gleichrangigkeit und Gleichgerichtetheit der genannten Relationen gerechtfertigt werden könnte oder welche anwendbare praktische Maxime sich in diese Behauptung kleidet.<sup>5</sup> Für den Anachronismus ist kein Platz, wo eine scharfe Scheidung in Epochen den Übertritt von Zeitgrenzen ausschließt.

Wer den Anachronismus in einem produktiven Sinn einführt, muß etwas anderes im Sinn haben als die genannten Modelle fortzuschreiben. Die Rede vom Anachronismus ist eine Einrede gegen ihre einfachen Erklärungen und Einstellungen. Freilich schützt sie nicht davor, anderen Fehlern aufzusitzen. Wie also ist mit Elementen der philosophischen Tradition umzugehen? Sollten wir philosophische Begriffe, die die Tradition verwendet, den Versuchen unmittelbaren Verstehens gezielt entrücken und das Anachronistische unterstreichen, indem wir z.B. Kunstwörter einführen? Oder sind wir – begleitet von historischer Umsicht und hermeneutischer Reflexion – berechtigt, in einem direkteren, von Vorurteilen geläuterten analytischen Zugriff Begriffe und Theorien der Tradition mit gegenwärtig diskutierten Fragen zu verknüpfen? Womit streben wir Synchronizität an? Zu welchen Anachronismen bekennen wir uns zurecht? Welche sollten wir – unter welchem Gesichtspunkt betrachtet und im Lichte welcher Absichten abgeschätzt – vermeiden?

Ich werde im folgenden zunächst das Problem auffalten (II) und dann die Begriffe „Anachronismus“ und „Akairie“ soweit entwickeln, wie es für meine Zwecke nötig erscheint (III u. IV). Im Anschluß daran unterziehe ich im Lichte dieser Überlegungen die Rede von der „Rechtheit“ und die zu ihrer Legitimation angeführten Positionen der Kritik. Diese Rede beherrscht die deutsche Diskussion des ANSELMSCHE *rectitudo*-Begriffs. Doch dürfte es sich dabei genauer besehen um einen akairiotischen

---

)Winters 1942/43 überzeugen; vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Parmenides*, GA 54, hg. von MANFRED S. FRINGS (Frankfurt a. M. 1982) 249sq.

<sup>4</sup> LEOPOLD VON RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, histor.-krit. Ausg., hg. von THEODOR SCHIEDER u. HELMUT BERDING (Aus Werk und Nachlaß, hg. von WALTHER PETER FUCHS, THEODOR SCHIEDER, Bd. II) (München 1970) 59sq.: „Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst.“

<sup>5</sup> L. V. RANKE, *Über die Epochen*, a.a.O. [Anm. 5] 62sq. entwirft den hierfür angemessenen Blick nicht als eine Perspektive, die von einem Historiker eingenommen werden könnte, sondern als den unperspektivischen Gottesstandpunkt *sub specie aeternitatis*: „Die Gottheit – wenn ich diese Bemerkung wagen darf – denke ich mir so, daß sie, da ja keine Zeit vor ihr liegt, die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit überschaut und gleich wert findet.“

Anachronismus handeln (V-VII). Zuletzt stelle ich darauf ab, die Anschlußfähigkeit von Theorien als Minimalbedingung auszuweisen, von der her Fragen nach dem Anachronistischen von Theorien und ihrem an der Zeit Sein oder nicht an der Zeit Sein zumindest auf Zeit beurteilen lassen (VIII).

## II

„Anachronismus“ bedeutet erstens die falsche zeitliche Einordnung von Personen, Sachen, Ereignissen oder Vorstellungen und zweitens eine durch die Zeit überholte Institution oder Praxis.<sup>6</sup> Anachronistisch ist entsprechend erstens, was zeitlich falsch zugeordnet ist, oder zweitens, was in eine bestimmte Zeit nicht paßt und somit nicht zeitgemäß ist. So oder so verstanden, präsupponiert die Rede vom Anachronismus die Verbindlichkeit einer zeitlichen Ordnung, einer Abfolge und Dependenz von Ereignissen und Handlungen, gegen die sich das Zeitwidrige wie das Unzeitgemäße abhebt. „Zeitliche Ordnung“ meint für unser Thema die historische Ordnung philosophischer Positionen in einer Wissenschaftsgeschichte oder Geistesgeschichte, worin nicht allein die chronologische Abfolge von Theorien, sondern auch deren thematische und methodische Abhängigkeiten berücksichtigt werden. Wir haben es hier nicht mit einem einfachen Nacheinander zu tun. Vielmehr stehen Entwicklungen mit progressiver Dependenz im Blick, die bisweilen zusätzliche (romantische) Deutungen als Fortschritt oder als Abfall von der Fülle, Reinheit und Eigentlichkeit eines Ursprungs erfahren. In letzteren werden naturgemäß Kontinuitäten herausgestrichen, während man dazu neigt, Diskontinuitäten eher zu marginalisieren. Der entwicklungsgeschichtliche Punkt ist jedoch insgesamt bedeutsam. Denn es ist ein Unterschied, ob ein Anachronismus oder eine Diskontinuität gleichsam nur eine punktuelle Irritation eines philosophiehistorischen Verständnisses zur Folge hat, oder ob er alle Überzeugungen, die sich auf dieses Moment stützen, in Mitleidenschaft zieht.

## III

---

<sup>6</sup> Vgl. FRIEDRICH KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 23., völlig neu bearbeitete u. erw. Aufl. (Berlin 1995) 36 u. Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, 10 Bd., hg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, 3., völlig neu bearbeitete u. erw. Aufl. (Mannheim 1999) Bd. 1, 193.

Die erste der beiden Bedeutungen des Ausdrucks „Anachronismus“ dürfte zunächst weniger interessant anmuten. Bei einer falschen Zuordnung scheint einfach ein Irrtum vorzuliegen. Entweder ist die Ordnung, in die etwas eingepaßt werden soll, nicht hinreichend bekannt, oder es fehlt an Kenntnis bezüglich des Einzuordnenden, oder derjenige, der die Zuordnung vornimmt, läßt es dabei an Sorgfalt mangeln und stellt die Dinge willkürlich zusammen, ohne geltende Regeln und den Kenntnisstand der historischen Forschung zu beachten. Das Resultat dieser Handlung ist eine Konstellation, die Brüche und Verwerfungen enthält und den Ansprüchen eines vernünftigen Überlegungsgleichgewichts nicht genügt.<sup>7</sup> Der Anachronismus verträgt sich nicht mit den übrigen Ansichten, die mit Rücksicht auf die zeitliche Ordnung gehegt werden. Bemerkt der Zuordnende dies und finden die Ansichten von der zeitlichen Ordnung seine Anerkennung, so sollte er die Zuordnung zurücknehmen.

Aufschlußreicher ist dagegen der Fall, in dem dem Anachronismus ein größerer informationeller Wert beigemessen und eine wichtige Rolle für die Erklärung anderer Phänomene zugeordnet wird. Was ist damit gemeint? Historische Positionen werden verstanden, indem man interpretierend Hypothesen einführt, für die dann Belege gesucht werden. Die Ungleichzeitigkeit von Interpretationsgegenstand und Interpretationssituation bringt es mit sich, daß im Laufe des Interpretationsprozesses Hypothesen eingeführt werden können, die zu der Zeit, da bestimmte zu deutende Theoreme entwickelt wurden, nicht aktuell zur Verfügung standen, obgleich sie womöglich aus den damals vertretenen Thesen folgerbar waren (nach dem Prinzip der logischen Abgeschlossenheit). Gleichwohl mag diese Konfrontation mit einem Anachronismus äußerst erhellend und fruchtbar sein. Zahlreiche Phänomene werden dadurch womöglich erklärbar und Zusammenhänge durchsichtig. Ob man eine solche Hypothese einführt, hängt dabei nicht mehr vorrangig davon ab, ob sie sich zwanglos in eine zuvor für verbindlich erachtete zeitliche Ordnung einfügt und sich mit dem Wissensstand, den eine zu interpretierende Theorie repräsentiert, deckt oder ihn erweitert, ohne daß Revisionen des bislang Geglaubten nötig würden. Statt dessen sind Erkenntnisinteressen ausschlaggebend und das Präjudiz darüber, was die Adoption der

---

<sup>7</sup> Zum Begriff des Überlegungsgleichgewichts (*reflective equilibrium*) vgl. JOHN RAWLS, A Theory of Justice (Cambridge MA 1971) 20 u. 48-50, auf den er zurückgeht, u. GILBERT HARMAN, Change in View. Principles of Reasoning (Cambridge MA 1986) 9. Vorbereitet wird der Gebrauch dieser Metapher durch eine Wendung, mit der WILLARD VAN ORMAN QUINE, Two Dogmas of Empiricism. In: ders., From a Logical Point of View, 2<sup>nd</sup> edition, revised (Cambridge MA 1964) 20-46, hier: 43, die Konsequenz aus seiner These von der empirischen Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien formuliert: „No particular experiences are linked with any particular statements in the interior of the field, except indirectly through considerations of equilibrium affecting the field as a whole.“

mit dem derzeitigen Wissenstand partiell unverträglichen Hypothese für die in Rede stehende wissenschaftliche Untersuchung bedeuten würde. Zwar sollte der Wunsch, die Leistungsfähigkeit der Interpretation zu steigern, indem man eine informative Aussage adoptiert, nicht stärker gewichtet werden als der Grad der Wahrscheinlichkeit, mit dem man sie belegen kann.<sup>8</sup> Doch scheint die Frage nicht mehr einfachhin so entschieden werden zu können, daß jeder Anachronismus zu verwerfen ist. Vielmehr kann ein Anachronismus nun ein Erklärungspotential entfalten, das Korrekturen an den bislang für gewiß und sakrosankt erachteten Ansichten über die historischen Positionen erforderlich macht.

So ist auch BERNHARD VON CHARTRES' Bild von den „modernen“ Zwergen, die von den Schultern „antiker“ Riesen einen umfassenderen und weiteren Blick als diese genießen, nicht dahin zu deuten, daß das Studium der Alten unmittelbar mit den besten Antworten auf philosophische Fragen versorge. Vielmehr versetzt die Aneignung ihres Wissens und ihrer Methode in die Lage, durch die Anwendung und die schlußfolgernde Expansion ihrer Theorie selber zu besseren Antworten zu gelangen, die rückwärts gewandt anachronistisch anmuten und Anlaß zu Revisionen des Alten geben.<sup>9</sup>

Wie Theorien des Überzeugungswandels (*Belief Revision Theory*) lehren, sollten solche Revisionen nicht allein zu einem kohärenten Resultat führen, sondern auch konservativ vorgenommen werden. Es sind nicht mehr Überzeugungen aufzugeben oder zu ändern als nötig (*minimal change*).<sup>10</sup> Auch wenn uns dieses Ökonomieprinzip darüber im Unklaren läßt, wie der Ausdruck „nötig“ zu verstehen ist, so mutet es doch unwahrscheinlich an, daß es Einsichten geben könne, die dazu zwingen, alles bis dato historisch Gewisse zugleich aufzugeben, weil einzig so die Kohärenz unserer philosophiegeschichtlichen Überzeugungen wiederherstellbar sei. Die innovative Kraft

---

<sup>8</sup> Vgl. ISAAC LEVI, *For the Sake of the Argument. Ramsey Test Conditionals, Inductive Inference, and Nonmonotonic Reasoning* (New York 1996) 170 u. 171.

<sup>9</sup> JOHANNES VON SALISBURY, *Joannis Sareberiensis Metalogicon* (CCCM 98), hg. von J. B. HALL / K. S. B. KEATS-ROHAN (Turnhout 1991) III 4, 116<sub>46-50</sub>: „Bernhard von Chartres pflegte zu sagen, wir (sc. die „Moderni“) seien wie Zwerge, die auf den Schultern von Riesen (sc. der „Antiqui“) sitzen, so daß wir mehr und weiter sehen können als diese – doch nicht aufgrund der Schärfe unseres Auges oder unseres höheren Wachses, sondern weil wir durch die Größe der Riesen emporgehoben werden.“ Vgl. dazu HARTMUT WESTERMANN, *Rezeptionsgeschichte – Griechische Philosophie. Mit einer Detailskizze zu Bernhard von Chartres*. Erscheint in: E. Wirbelauer ed.), *Oldenbourg Geschichte Lehrbuch: Antike*, München 2003, ##.

<sup>10</sup> PETER GÄRDENFORS, *Knowledge in Flux. Modeling the Dynamics of Epistemic States* (Cambridge MA 1988) 53: „The criterion of informational economy demands that as few beliefs as possible be given up so that the change is in some sense a *minimal* change [...] [T]he main thrust of the criterion of informational economy is that the revision of a belief set not be greater than what is necessary in order to accept the epistemic input.“ Vgl. PETER GÄRDENFORS / HANS ROTT, *Belief Revision*. In: D. M. GABBAY / C. J. HOGGER / J. A. ROBINSON (Hg.), *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming IV: Epistemic and Temporal Reasoning* (Oxford 1995) 35-112, hier. 38.

des Anachronismus ist beschränkt. Nicht alles kann zugleich Gegenstand einer Neuinterpretation sein; selbst wenn es wahrscheinlich nichts gibt, was nicht einst einmal einer neuerlichen Auslegung unterzogen werden wird. Doch tangiert diese allgemeine spekulative Annahme die jeweilige bestimmte Revision nicht. Wie berechtigte Zweifel nur auf der Basis von Gewißheiten möglich sind,<sup>11</sup> kann der Anachronismus nur dann ein Instrument der Einsichtsgewinnung sein, wenn er sich überhaupt vor einer historischen Ordnung abhebt, die bei seinem Auftreten nicht sogleich vollkommen zerfällt. In diesem Sinne wäre die These des QUINE von *Two Dogmas of Empiricism*, daß das gesamte System der Überzeugungen vom Einfluß eines neuen Inputs betroffen sein könne,<sup>12</sup> auf groteske Weise falsch, wohingegen sich die zuvor skizzierte Anachronismusfeindlichkeit qua Revisionsimmunität wie eine absurde (Über-)Erfüllung des Konservativitätsideals ausnimmt.

Mit Anachronismen nach der ersten der beiden lexikalischen Bedeutungen – Anachronismen als falsche zeitliche Einordnungen – ist wie mit Paradoxien umzugehen. Sie stellen eine Irritation der Vernunft dar. Herrscht eine wissenschaftliche Auffassung von Philosophie, so sind Paradoxien durch die Vernunft aufzulösen und Anachronismen auszuräumen, statt sich in ihnen dauerhaft einzurichten. Das Philosophieren beginnt mit dem Staunen. Aber es endet nicht damit, noch fährt es damit beliebig lange fort. Entsprechend sind Anachronismen Initial des Nachdenkens, nicht begrüßenswertes Resultat. Vielmehr steht am Ende einer von ihnen initiierten Dynamik ein neues und im Falle des Erfolgs helllichtigeres Überlegungsgleichgewicht, in dem der Anachronismus in der umgestalteten Chronik verschwindet. Denn was am Anfang eines Revisionsprozesses im Widerstreit mit der anerkannten zeitlichen Ordnung lag, ist am Ende dieses Prozesses deren Bestandteil. Es ist integrierbar, wenn es entsprechende Korrekturen dieser Ordnung veranlaßt. Dabei wird das anachronistische Wissen und der ihm beigemessene Wert nach den Regeln eines klugen Überzeugungswandels in eine Strategie umgeformt, gemäß der genau diejenigen Veränderungen an der Ordnung vorgenommen werden, die das anfänglich widerstreitende Moment einzufügen erlauben. Der Anachronismus tritt hier auf der Ebene der Objekte, nicht der Handlungen auf und ist dort zu bewältigen. Anachronistisch sind Gedanken, Überlegungen, Theorien.

---

<sup>11</sup> Vgl. ISAAC LEVI, *The Fixation of Belief and Its Undoing. Changing Beliefs through Inquiry* (New York 1991) 103.

<sup>12</sup> So W. V. O. QUINE, a.a.O. [Anm. 7] 41 u. 42. Vgl. dagegen dessen Selbstkorrektur in ders., *Five Milestones of Empiricism*. In: ders., *Theories and Things* (Cambridge MA 1982) 67-72, hier: 71.

## IV

Kandidat für Anachronistisches im zweiten Sinn – als das Unzeitgemäße – scheinen dagegen Handlungen zu sein, die solche Objekte, die in Abschnitt III traktiert werden, zum Gehalt haben. Hier stehen durch die Zeit überholte Praxen im Blick. Damit tritt zum Begriff des Anachronismus der der Akairie hinzu.<sup>13</sup> Überholte Praxen sind nicht nur unzeitgemäß, sondern scheinen auch *prima facie* nicht an der Zeit zu sein, so daß es nicht schicklich, nicht angemessen und nicht von Nutzen ist, sie auszuüben. Denn sie können an die gegenwärtig herrschenden Praxen nicht sinnvoll, nicht ohne Befremden auf sich zu ziehen oder nicht mit Gewinn angeschlossen werden.

Doch lehren die vorangegangenen Überlegungen, daß diese Einschätzung nicht immer zutrifft. Mit Anachronismen auf die beschriebene Art zu verfahren: das kann als kairiotisch begrüßt und ergriffen oder als akairiotisch verworfen werden. Anachronismen der ersten Art – als Zeitwidriges, einer Ordnung Widerstrebendes – dürften demnach zutreffender als Objekte charakterisiert werden, die einer Praxis zur Verfügung stehen, welche selber im Hinblick auf ihren *kairos* oder eine *akairia* noch zu beurteilen ist. So ist es eines, etwas zu tun, was eigentlich nicht in die Zeit paßt, ein anderes dagegen, dies zur Unzeit zu tun. Anachronistisch in diesem zweiten Sinn ist eine Praxis, deren Ausübung zu einer bestimmten Zeit keinen *kairos* hat. Doch ist klärungsbedürftig, was dazu führt, daß eine bestimmte Handlung und damit auch das Behaupten bestimmter Thesen und das Vertreten bestimmter Überzeugungen an der Zeit ist oder nicht an der Zeit ist.

Ich möchte dazu zunächst grob zwei einander entgegengesetzte Modelle unterscheiden. (1) Im ersten, das ich das kairiotische Stammbaum-Modell nennen möchte, bestimmt die zeitliche bzw. historische Ordnung, was an der Zeit ist. Geschichte ist die Entfaltung eines bereits mit dem Anfang gegebenen Potentials. Man hat sie sich als eine Sequenz progressiv dependenter Phasen zu denken. Spätere Phasen sind von früheren abhängig wie von ihrem Stammbaum, und alles was in einer späteren Phase aktuell gegeben ist, ist in jeder früheren bereits potentiell gegeben. Die Entwicklung vollzieht sich dabei linear, so daß jeweils der letzte Schritt der Sequenz bestimmt, welche Erweiterung dieser Sequenz an der Reihe ist, d.h. welche Entfaltung nunmehr an der Zeit ist. Der jeweils letzte Schritt wird als eine Situation begriffen, genauer als eine Vorschrift, einen

---

<sup>13</sup> Einschlägige Stellen zu *kairos* und *akairia*: Dissoi logoi. In: HERMANN DIELS / WALTHER KRANZ, Fragmente der Vorsokratiker, gr. u. dt. von Hermann Kranz, 8. Aufl., hg. von WALTHER KRANZ, 2. Bd. (Berlin 1956), Fr. 92.2 [20]; PLATON, Phaidros 272a, Politikos 305d, Nomoi 709a; Prediger Salomo 3,1-8; u. ARISTOTELES, Ethica Nicomachea, hg. von I. BYWATER (Oxford 1986) III 1, 1110a 12-15.



bestimmten nächsten Schritt anzuschließen. Das in die zeitliche Ordnung Passende und das Kairiotische fallen in der jeweiligen Gegenwart zusammen. Das Kairiotische ist nicht in der Gewalt der Handelnden. Es stellt sich über ihre Köpfe hinweg ein oder bleibt aus. Ihr Handeln ist Reaktion auf eine Situation, die ihnen zugleich als Handlungsvorschrift dafür begegnet, was zu tun nun an der Zeit ist.

(2) Im Gegenmodell hierzu – nennen wir es das kairiotische Interventionsmodell – wird der *kairos* zu einer Handlung als etwas verstanden, was zumindest teilweise – nämlich hinsichtlich seiner Vorbereitung – für die Handelnden verfügbar ist. Daß sich *kairoi* für bestimmte Handlungen einstellen, ist danach nicht nur eine Sache des geschärften Blicks für etwas, was von selbst geschieht oder nicht geschieht und was als *kairos* zu einer Handlung erkannt und ergriffen oder versäumt werden kann. Vielmehr geht das Interventionsmodell davon aus, daß Handelnde durch ihre Handlungen es begünstigen oder sogar provozieren (und damit in einem schwachen Sinn herbeiführen) können, daß sich *kairoi* einstellen. Statt gleichsam quietistisch eine Gunst für welche Handlung auch immer abzuwarten, zielen Agenten hier mit ihren Handlungen darauf ab, kairiotische Situationen für weitere Handlungen herzustellen.<sup>14</sup>

Verknüpft der *kairos* menschliches Handeln mit dem Lauf der Dinge,<sup>15</sup> dann liegt es, sofern Handlungen zu diesem Lauf der Dinge nicht bloß hinzuzählen, sondern einen Eingriff in den Lauf der Dinge darstellen,<sup>16</sup> nahe, auch diese Verknüpfung als etwas anzusehen, was durch Handlungen mit Blick auf weitere Handlungen gestiftet werden kann. Und verstehen wir menschliches Handeln grundsätzlich als ein abgestimmtes,

---

<sup>14</sup> Diese Sicht scheint mit einer strengen Trennung von *Praxis* und *Poiesis* unvereinbar. Denn Handlungen, die darauf zielen, kairiotische Momente für andere Handlungen herbeizuführen, würden nicht um ihrer selbst willen ausgeführt und wären eher ein Fall von Machen, auch wenn dabei nicht die Produktion von Gegenständen, sondern das Erzeugen von Situationen und Sachverhalten im Blick steht. Vgl. T. C. POTTS, *States, Activities and Performances*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 39 (1965) 65-84, hier: 74. Es fragt sich allerdings, ob Aristoteles, wenn er *Praxis* und *Poiesis* unterscheidet, sie als Klassen von Handlungen verstanden wissen will oder ob hier nicht vielmehr unterschiedliche Beschreibungssysteme angesprochen sind. In letzterem Sinn, den ich favorisiere, dürfte die Unterscheidung mit den Überlegungen zu einem herbeigeführten *kairos* des Handelns verträglicher sein. Vgl. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, a.a.O. [Anm. 13] VI 4, 1140a 1sq.; VI 5, 1140b 3sq. u. 6sq. – Zwar läßt sich das Interventionsmodell dahingehend befragen, ob nicht auch für *kairoi* provozierende Handlungen *kairoi* gegeben sein müßten, die diesmal nicht wiederum nach dem Interventionsmodell verstanden werden sollten. Da wir jedoch stets in Handlungszusammenhängen stehen, dürfte sich die Frage nach einem unabhängigen initialen *kairos* so radikal nicht stellen.

<sup>15</sup> Vgl. THOMAS BUCHHEIM, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* (Hamburg 1986) 97.

<sup>16</sup> So z.B. GEORG HENRIK VON WRIGHT, *Causality and Determinism* (New York 1974) 39: „To act is to interfere with the course of the world, thereby making true something which would not otherwise [...] come true of the world at that stage of its history.“ Vgl. KRISTER SEGERBERG, *Routines*. In: *Synthese* 85 (1985) 185-210, hier: 195.

gemeinschaftlich vollzogenes Anschlußhandeln, das nicht allein an frühere Handlungen anknüpft, sondern zudem gezielt so agiert, daß andere Handlungen an es angeschlossen werden können, dann gehört ein intervenierend kairiotischer Zug der beschriebenen Art zum Grundbestand des Handlungsbegriffs.<sup>17</sup>

Das folgende Beispiel mag die vorangehende Unterscheidung illustrieren. So ist es eines, wenn ein Rhetor ein Gespür für eine Situation besitzt und einen *kairos* des Handelns namhaft zu machen weiß.<sup>18</sup> Ein anderes, seine Redekunst nicht minder Auszeichnendes ist es, daß er durch rhetorisches Geschick einen günstigen Moment für eine Handlung allererst herbeiführen kann. Er macht von der Rhetorik Gebrauch, um seine Zuhörer mittelbar für weitere Absichten zu gewinnen, z.B. eine Entscheidung an der Zeit sein zu lassen, zu der andernfalls kein Bedürfnis und für deren Dringlichkeit keine Aufmerksamkeit bestanden hätte. Entsprechend dürften sich durch wissenschaftspolitische Interventionen Momente provozieren lassen, zu denen es geboten scheint, bestimmte Theorien und gegebenenfalls bestimmte Anachronismen, Aktualisierungen historischer Positionen oder Konfrontationen aktueller Theorien mit Geschichte gewordenen ins Spiel zu bringen. Es versteht sich jedoch in allen diesen Fällen, daß die Agenten es nicht gänzlich allein in ihrer Gewalt haben, *kairoi* zum Handeln herbeizuführen.<sup>19</sup>

Nun bedürfen beide Modelle sicherlich der Abschwächung und der Verfeinerung. Das Stammbaum-Modell wird so in Reinheit nicht vorkommen, und das Interventionsmodell wird bestimmten Regeln unterworfen werden müssen, die bestimmen, wann und zu

---

<sup>17</sup> Zum Begriff des Anschlußhandelns vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a. M. 1984) 140 (dort: „Anschlußoperationen“) und die wichtigen Arbeiten von ULRICH BALTZER, *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns* (Freiburg, München 1999) 80-89 u. ders., *Individuelle Intentionen als Zeichenstrukturen im sozialen Handeln*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24 (1999) 243-264, hier: 255 u. 261. Vgl. auch GUIDO LÖHRER, *Praktisches Wissen. Grundlagen einer konstruktiven Theorie menschlichen Handelns*, Paderborn 2003, Kap. 6 (6.3.1).

<sup>18</sup> Vgl. T. BUCHHEIM, *Die Sophistik*, a.a.O. [Anm. 15] 97sq. u. die dort zitierte Passage aus Alkidamas, *περὶ σοφιστῶν* 9.

<sup>19</sup> Eine optimistische Sicht scheint hier Pindar mit Rücksicht auf die Reichen einer Gesellschaft zu hegen. PINDAR, *Pindari Carmina cum fragmentis*, hg. von C. M. BOWRA, 2<sup>nd</sup> edition (Oxford 1991), *Olympische Ode II*, 53sq.: „ὁ μὲν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαίδαλμένος φέρει τῶν τε καὶ τῶν καιρόν“ – „Der Reichtum, der mit Tüchtigkeit verziert ist, bringt für dies und das den rechten Augenblick“. Übers. BREMER in: PINDAR, *Siegeslieder*, gr. u. dt., hg., übers. u. mit einer Einführung versehen von DIETER BREMER (München 1992). WERNER übersetzt freier: „Ist Reichtum mit Mannessinn geziert, macht die Zeit für dies er und jenes tatref“; PINDAR, *Siegesänge und Fragmente*, gr. u. dt., hg. u. übers. von OSKAR WERNER (München 1967). – Meint Reichtum hier nicht den Zustand einer Person, sondern die Einflußnahme einer Person durch einen gezielten Einsatz ihres Reichtums, dann dürfte der hier angesprochene *kairos* dem des oben entwickelten zweiten Modells nahekommen. – Vgl. auch MICHAEL THEUNISSEN, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit* (München 2000) 790sq.

welchem Zweck es gerechtfertigt ist, einen *kairos* herbeizuführen zu suchen bzw. wann etwas als akairiotisch angesehen werden sollte. Denn offenkundig ist es nicht möglich, willkürlich zu verfahren und sich – mit Blick auf eine epistemische Situation – über begründete Einwände und den berechtigten Konservatismus einer Forschergemeinschaft hinwegzusetzen. Doch mag das grobe Raster zunächst einmal genügen und seine Verfeinerung erhalten, während ich mit seiner Hilfe einen bestimmten wissenschaftlichen Umgang mit ANSELM VON CANTERBURYS Begriff der *rectitudo* auf die Probe stelle und die diesbezüglich gebrauchte Rede von der Rechtheit zurückweise.<sup>20</sup>

## V

*Rectitudo* ist der zentrale Begriff in ANSELMS Dialog *De veritate*. Das zwischen 1083 und 1085 verfaßte Gespräch zwischen einem Lehrer und seinem Schüler war für den Unterricht im normannischen Benediktinerkloster Bec bestimmt, dem ANSELM vorstand. Es stellt ein Bindeglied zwischen ANSELMS früheren Arbeiten, *Monologion* und *Proslogion*, und seiner weiteren philosophischen Beschäftigung dar.<sup>21</sup> Der dort eingeführte Begriff der *rectitudo* bestimmt seine späteren Überlegungen entscheidend mit.<sup>22</sup> Zugleich erlaubt er es ihm, Thesen und Argumentationen der vorausgegangen

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch meine Arbeit GUIDO LÖHRER, Ontologisch oder epistemisch? Anselm von Canterbury über die Begriffe *Wahrheit* und *Richtigkeit*. In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69,2 (2002). Neben dem Nachweis dafür, daß *rectitudo* bei Anselm als ein epistemischer Begriff zu betrachten ist, suche ich dort vorzuführen, daß der Ausdruck „Richtigkeit“ in allen Belangen eine angemessene Übersetzung von *rectitudo* ist, wodurch sich interessante Anknüpfungsmöglichkeiten der ANSELMSCHEN *rectitudo*-Konzeption an moderne Theorien der Richtigkeit ergeben. Dabei handelt es sich szs. um die *pars constructiva*, während ich hier eine Kritik an einem speziellen Umgang mit begrifflichen Elementen der philosophischen Tradition vorlege.

<sup>21</sup> Zur Datierung vgl. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT, Zur Chronologie der Werke des Hl. Anselm von Canterbury. In: *Revue Bénédictine* 44 (1932) 322-350, hier: 350

<sup>22</sup> Vgl. u.a. den Gebrauch der Termini *rectitudo voluntatis* in ANSELM VON CANTERBURY, *De libertate arbitrii* (DLA). In: S. ANSELMII CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, vol. I-VI. Ad fidem codicum recensuit F. S. SCHMITT O.S.B., unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Seckau / Rom / Edinburgh 1938-1961, erw. um ein Vorw. des Hg. (Stuttgart-Bad Cannstatt <sup>2</sup>1984) I 201-226, hier: DLA 3 [211<sub>23-28</sub>], u. *Cur Deus Homo* (CDH), ebd. II 37-133, hier: CDH I 11 [68<sub>14-16</sub>], *voluntas recta* in *De casu diaboli* (DCD), ebd. I 227-276, hier: DCD 9 [246<sub>26</sub>], *rectitudo ecclesiastica* in *Epistola* 270, ebd. [IV 185<sub>20</sub>], sowie *rectitudo veritatis* in *Epistola* 65, ebd. [III 185<sub>112</sub> f.]. Vgl. EILEEN SWEENEY, Anselm und der Dialog. Distanz und Versöhnung. In: KLAUS JACOBI (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter* (Tübingen 1999) 101-124, hier: 108sq.

Arbeiten, für die er noch nicht zur Verfügung stand, zu stützen und in seinem Licht neu zu explizieren.<sup>23</sup>

Strenggenommen ist der Begriff damit bereits ein anachronistisches Moment in der Selbstausslegung ANSELMS. Dabei operiert dieser so, wie es in Abschnitt III skizziert wurde. Die neue Einsicht wird mit dem Korpus bestehender Überzeugungen so konfrontiert, daß er eine moderate Revision im Verständnis früherer Positionen induziert. Ist diese vollzogen, hat der Anachronismus aufgehört Anachronismus zu sein. Er erscheint als Bestandteil der neuen Ordnung und dient der Erhellung der früheren Position.

ANSELMS Untersuchung nimmt ihren Ausgang von der Glaubensgewißheit, daß Gott die Wahrheit ist (*deum veritatem esse credimus*), die er aus *Johannes* 14,6 – „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ – ableitet. Dieser Glaubenssatz erscheint jedoch rechtfertigungsbedürftig, sobald bedacht wird, daß der Ausdruck „Wahrheit“ in vielen Zusammenhängen gebraucht wird, in denen zumindest nicht offenkundig ist, daß auch dort jeweils, wenngleich versteckt (wie man dann unterstellen müßte), von Gott die Rede ist. Dieser Umstand veranlaßt den Schüler zu der Frage, ob es mit Rücksicht auf jeden Wahrheitsgebrauch zwingend sei, Gott und Wahrheit zu identifizieren.<sup>24</sup> Da es aussichtslos wäre, dies für jede beliebige partikuläre Wahrheit zu prüfen, stehen für die Untersuchung sogleich besondere, kategorial unterschiedene Gegenstandsbereiche im Blick, für die Wahrheit relevant ist. Zu untersuchen ist, ob es zutrifft, daß in jedem dieser Bereiche Gott und Wahrheit dasselbe sind, oder ob wenigstens *ein* Bereich davon ausgenommen werden muß.<sup>25</sup>

Damit steht das Forschungsprogramm fest, das die beiden Kolloquenten im Verlauf des Dialogs abarbeiten, um zu klären, was „Wahrheit“ im jeweils untersuchten Bereich

---

<sup>23</sup> Dieser Umstand kennzeichnet auch die didaktische Situation, mit der das Lehrgespräch einsetzt. Vgl. ANSELM VON CANTERBURY [ANM. 22], Monologion, ebd. I 1-87, hier: Mon 18 [I 33<sub>10-20</sub>], und dazu ders., *De veritate* (DV), ebd. I 171-199, hier: DV 1 [I 176<sub>8-19</sub>] u. DV 10.

<sup>24</sup> ANSELM [Anm. 23], DV 1 [I 176<sub>4-6</sub>]: „DISCIPULUS. Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus.“ – Dies bedeutet nicht, daß die Ausdrücke „Wahrheit“ und „Gott“ synonym sind und in jedem sprachlichen Zusammenhang wechselseitig substituieren können. Vgl. dagegen DOMINIK PERLER, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert* (Berlin 1992) 5sq.

<sup>25</sup> Zur Exposition des Problems vgl. MARKUS ENDERS, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen* (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (Leiden 1999) 93sq. Sie entspricht der *dubitabilis propositio* des BOETHIUS, vgl. A. M. S. BOETHIUS, In *Topica Ciceronis Commentaria*. In: *Patrologia Latina*, hg. von J.-P. MIGNE, Bd. 64 (Paris 1891) 1039-1147, hier: 1048sq. Vgl. dazu GABRIEL NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity* (Amsterdam 1973) 131sq.

bedeutet. Dazu untersuchen sie die Wahrheit der Bezeichnung, der Aussage, des Gedankens, des Wollens und Handelns, der Sinne und des Wesens der Dinge. Sie schreiten zum Begriff einer höchsten Wahrheit fort, definieren Wahrheit und gewinnen einen umfassenden Wahrheitsbegriff, der geeignet scheint, den Ausgangssatz philosophisch zu rechtfertigen.<sup>26</sup> Der Begriff, dem es zukommt, die divergenten Wahrheitsdiskurse und Wahrheitspraxen unter *einem* Gesichtspunkt zu vereinheitlichen, und dem es zugleich zukommt, der Begriff Gottes zu sein, ist der der *rectitudo*.

Nun ist *rectitudo* jedoch ein Relationsbegriff. Richtig ist, was eine Vorschrift erfüllt oder einer Regel folgt.<sup>27</sup> Die Regel nennt die Bedingung, unter der etwas richtig ist. Ob auch diese Regel richtig ist, kann nicht durch sie selbst entschieden werden, sondern müßte in Relation zu einer weiteren Vorschrift beurteilt werden, welche ihre Korrektheitsbedingung angibt. Diese Eigenschaft des Begriffs der *rectitudo* dürfte jedoch einer Identifizierung mit dem Begriff Gottes im Wege stehen. Denn Gott ist, wie ANSELM erläutert, als *summa veritas* nicht darum *rectitudo*, weil er einer Vorschrift genügt, sondern weil er die unverursachte Ursache aller anderen Richtigkeiten ist.<sup>28</sup> Darum gebraucht ANSELM in diesem ausgezeichneten Fall *rectitudo* auch nicht auf die zuerst genannte Weise, sondern in übertragender Rede als Wort für dasjenige, was einzig und allein unbedingter Weise Regeln gibt und damit Richtiges im relationalen Sinn erst möglich macht.<sup>29</sup>

Unter anderem um dem Umstand dieser einzigartigen Wortverwendung Rechnung zu tragen, ist es in der deutschsprachigen ANSELM-Literatur weithin üblich geworden, *rectitudo* nicht, wie es naheliegt, mit dem Ausdruck „Richtigkeit“,<sup>30</sup> sondern mit

<sup>26</sup> Zum topischen Verfahren ANSELMS vgl. LOTHAR STEIGER, CONTEXE SYLLOGISMOS. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm. In: *Analecta Anselmiana I* (Frankfurt a. M. 1969) 107-143 u. M. ENDERS, Einleitung» und «Anmerkungen, in: ANSELM VON CANTERBURY: *Über die Wahrheit*, lat.-dt., übers., mit einer Einl. und Anm. hg. von M. ENDERS, Hamburg 2001, xi-cxv u. 79-105; xviii-xxv.

<sup>27</sup> So auch ANSELM [Anm. 23] in DV 12 [I 192<sub>2</sub>] u. DV 13 [I 199<sub>7</sub>f.].

<sup>28</sup> ANSELM [Anm. 23], DV 10 [I 190<sub>2-4</sub>]: „*summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. [...] nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.*“ – DV 10 [I 190<sub>6</sub>f.]: „*ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius.*“

<sup>29</sup> Ein Akt absolut souveränen Regelgebens im genannten Sinn kann nicht der Willkür bezichtigt werden. Denn dazu wäre abermals eine Regel nötig, gegen die der Akt sich als willkürlicher abheben könnte. Für das erstmalige Stiften eines Maßstabs für Richtigkeit steht eine solche Regel jedoch (noch) nicht zur Verfügung. – Vgl. dagegen M. ENDERS, Einleitung und Anmerkungen, a.a.O. [Anm. 26] lxxviii-lxxxii u. G. KAPRIEV, ... *ipsa vita et veritas*. Der ‚ontologische Gottesbeweis‘ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury (Leiden 1998) 135sq., die von einem affirmativen Selbstverhältnis Gottes ausgehen. Schwierigkeiten, in die sich Überlegungen dieser Art verstricken, diskutiere ich in G. LÖHRER, Ontologisch oder epistemisch? [Anm. 20], 307-310.

<sup>30</sup> Vgl. OSWALD SCHWEMMER, Anselm. In: JÜRGEN MITTELSTRAß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1 (Mannheim, Wien, Zürich 1980) 122-124 u. H. KÜLLING, Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift *De veritate* von Anselm von

„Rechtheit“ wiederzugeben.<sup>31</sup> Bei einem der Autoren heißt es sogar: „*Rectitudo* geben wir im Deutschen wohl zutreffend mit ‚Rechtheit‘ wieder; und dieses deutsche Wort versteht sich gemäß einem Zusammenschluß von Wahrheit und Gerechtigkeit.“<sup>32</sup>

Dies scheint fragwürdig. Denn es gibt das Wort „Rechtheit“ im Deutschen nicht.<sup>33</sup> Was die Autoren dazu bewogen hat, hier auf ein Kunstwort zurückzugreifen, dürfte denn auch weniger von sprachlichem Feinsinn zeugen. Weit eher ist es ein Indiz für die zweite der zu Beginn skizzierten Einstellungen. Diese zeichnet sich durch die geistesgeschichtliche Annahme aus, die Bedeutungen bestimmter Ausdrücke seien durch diese Geschichte und die in ihr auftretenden Autoritäten ein für allemal festgelegt. Philosophieren heißt entsprechend, eine Theorie auf ihren Stammbaum zurückverfolgen

---

Canterbury (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 50) (Bern 1984). – R. Pouchet, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu* (Paris 1964), WOLFGANG L. GOMBOCZ, *Facere esse veritatem*. In: *Les mutations socio-culturelles des XI<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles. Études Anselmiennes*. Colloque organisé par l'CNRS sous la présidence de Monsieur Jean Pouilloux, membre de l'institut. Abbaye Notre-Dame du Bec (Paris 1984) 561-569 u. DOMINIK PERLER, *Der propositionale Wahrheitsbegriff*, a.a.O. [Anm. 424] 15 u. ö. übersetzen den lateinischen Term nicht. Die englische ANSELM-Literatur gibt *rectitudo* mit *rectitude*, *rightness* und *correctness* wieder; vgl. DESMOND PAUL HENRY, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford 1967) 230sq., JASPER HOPKINS, *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis Minnesota 1972) 135sq. u. MARILYN MCCORD ADAMS, *Saint Anselm's Theory of Truth*. In: *Documenti et studi sulla tradizione medievale* 1 (1990) 353-372, hier: 361. Die französische ANSELM-Ausgabe übersetzt mit *droiture*; vgl. ANSELME DE CANTORBÉRY, *De la vérité*. In: ders., *L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry, sous la direction de MICHEL CORBIN*, s. j., tome II (Paris 1987) 107-177.

<sup>31</sup> Vgl. FRANZ WIEDMANN, *Wahrheit als Rechtheit*. In: ders. (Hg.), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*. Festschrift für Helmut Kuhn (München 1964) 174-181, hier: 179, KURT FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65) 332-352, hier: 33sq., F. S. SCHMITT, *Einführung*. In: ANSELM VON CANTORBURY: *De veritate. Über die Wahrheit*, lat.-dt. Ausg. von P. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT O.S.B. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1966) 7-29, hier: 26, H. J. WERNER, *Anselm von Canterburys Dialog De veritate und das Problem der Begründung praktischer Sätze*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 20 (1975) 119-130, hier: 120, HANS JÜRGEN VERWEYEN, *Einleitung*. In: ders. (Hg.), *Anselm von Canterbury. Vier Traktate* (Einsiedeln 1982) 9-33 u. 205-210, hier: 17, MECHTHILD DREYER, *Veritas – Rectitudo – Iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury*. In: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64,1 (1997) 67-85, hier: 77, GEORGI KAPRIEV, *... ipsa vita et veritas*, a.a.O. [Anm. 29] 112, ENGELBERT RECKTENWALD, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury* (Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie des Fürstentums Liechtenstein, Bd. 8) (Heidelberg 1998) 40, M. ENDERS, *Wahrheit und Notwendigkeit*, a.a.O. [Anm. 25] 130-133 u. ders., *Einleitung und Anmerkungen*, a.a.O. [Anm. 26] xiii u. 84-86, Anm. 21, u. BERND GOEBEL, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 56) (Münster 2001) 48.

<sup>32</sup> GOTTLIEB SÖHNGEN, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*. In: HELMUT KOHLENBERGER (Hg.), *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. F. S. Schmitt OSB* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970) 71-77, hier: 71

<sup>33</sup> Nur für das Mittelhochdeutsche lassen sich Formen wie *rēhteheit* und *rēhticheit* nachweisen; vgl. MATTHIAS LEXER, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch* (Stuttgart 1976) 166. Die Schreibweise *rechtheid* kommt noch im Niederländischen vor. JAN A. AERTSEN, *Wendingen in Waarheid. Anselmus van Canterbury, Thomas van Aquino en Vico*. In: *Tijdschrift voor filosofie* 49 (1987) 187-228, hier: 192 u.ö., gebraucht diesen Ausdruck.

und ihre Abhängigkeiten freilegen. Man sagt dann gern, spätestens seit dem und dem Autor sei dies und das klar. Nach diesem Autor könne man dies und das nicht mehr behaupten, einen Ausdruck nicht mehr in diesem und jenem Sinn verwenden. Unter keinen Umständen aber dürfe man hinter einen einmal erreichten Stand zurückfallen. Doch dürfte es sich dabei um einen autoritären Gestus handeln, mit dem sowohl die Interpretationshoheit über dasjenige beansprucht wird, was verschleiern zugleich für unabänderlich gegeben erklärt wird, als auch das, was *state of the art* ist, im eigenen Sinn dekretiert werden soll, ohne sich den Argumenten konkurrierender Modelle stellen zu müssen. In diesem Zusammenhang wird „Anachronismus“ dann als polemisches Instrument der Ausgrenzung gebraucht.

Der Neologismus „Rechtheit“ wird nun genauer betrachtet nicht vorrangig ins Spiel gebracht, um Verwechslungen des metaphorischen, absoluten mit dem wörtlichen, relationalen Gebrauch von *rectitudo* vorzubeugen.<sup>34</sup> Vielmehr geht es, wie in den 1960er Jahren vorgebracht und bis in jüngste Arbeiten und Übersetzungen wiederholt wird, darum, ANSELMS *rectitudo* vom Vorwurf der Minderwertigkeit auszunehmen, mit dem für verbindlich erachtete Traditionsstränge die Richtigkeit belegt haben.<sup>35</sup> So soll die Rede von Rechtheit ANSELMS Theorie zum einen bewahren vor HEGELS Abwertung des Richtigen – als Übereinstimmung von Vorstellung (Verstand) und Sachverhalt – gegenüber der Wahrheit – als Übereinstimmung von Begriff (Vernunft) und Gegenstand (siehe Abschnitt VI).<sup>36</sup> Zum anderen glaubt man, den Begriff der *rectitudo* vor HEIDEGGERS Kritik an einem Verständnis von Wahrheit als ὁρθότης der Aussage in

---

<sup>34</sup> Diesen Grund führte M. ENDERS im Gespräch an. Er vermag jedoch insofern nicht zu überzeugen, als ENDERS *rectitudo* auch bei relationalem Gebrauch mit „Rechtheit“ wiedergibt.

<sup>35</sup> K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit, a.a.O. [Anm. 31] 331sq.: „Das Grundwort ‚rectitudo‘ ist mißverständlich, zumal wenn wir es mit ‚Richtigkeit‘ übersetzen; eine angemessenere Übertragung wäre ‚Rechtheit‘. Denn von Anselms ‚rectitudo‘ ist gerade das fernzuhalten, was in der vom deutschen Idealismus geprägten Terminologie bloße ‚Richtigkeit‘ ist, die nicht immer ‚Wahrheit‘ zu sein braucht.“ – Vgl. F. WIEDMANN, Wahrheit als Rechtheit, a.a.O. [Anm. 31] 174sq. Ebd. 179 (mit Bezug auf MARTIN HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit. In: ders., Wegmarken, GA 9, hg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Frankfurt a. M. 1967) 203-238, hier: 230-232): „*Rectitudo* [...] bezieht sich primär auf mehr als bloße Aussage oder aussagendes Vorstellen, was seinen Ausdruck darin finden soll, daß wir anstelle von Richtigkeit ‚Rechtheit‘ sagen.“ Hier stehen die Minderwertigkeit der Richtigkeit und desjenigen, wovon sie prädiziert wird, szs. im Einklang. – Zu Heideggers Einfluß auf die *rectitudo*-Debatte vgl. auch J. A. AERTSEN, Wendingen in Waarheid, [Anm. 33], 187-190.

<sup>36</sup> Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Theorie Werkausgabe, Bd. VIII (Frankfurt a. M. 1970) 323 (§ 172, Zusatz) u. 369 (§ 213, Zusatz). Vgl. dazu mit Bezug auf ANSELM CHRISTOPH DEMMERLING, Richtigkeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (Basel 1992) 1038-1045, hier: 1040 u. B. GOEBEL, *Rectitudo* [Anm. 31], 65sq., Anm. 149.

Schutz nehmen zu müssen, die dieser gegen Wahrheit als Unverborgenheit ( $\acute{\alpha}$ -λήθησις (mit *alpha privativum*)) auszuspielen sucht (siehe Abschnitt VII).<sup>37</sup>

Nun scheint es geboten zu prüfen, ob mit den hier erwähnten Positionen in der Tat etwas Zwingendes vorliegt, an dem alle spätere philosophische Forschung, sei sie historisch oder systematisch, sich auszurichten hat. Denn auch ohne die Generalthese anzutasten, es gebe jeweils einen nicht zu unterschreitenden Stand philosophischer Einsicht, dürfte es legitim sein, einen Nachweis dafür zu fordern, daß die für eine solche Einsicht benannten Kandidaten zurecht in Anschlag gebracht werden. Andernfalls müßte erstens unklar bleiben, warum Wertungen, die offenkundig mit einer bestimmten Unterscheidung von Verstand und Vernunft verknüpft sind, für die Beschäftigung mit einer Theorie des 11. Jahrhunderts relevant werden sollen, welche diese Unterscheidung nicht vornimmt.<sup>38</sup> Zweitens würde nicht plausibel, warum einer bestimmten Platonauslegung und der von ihr bemühten spekulativen Etymologie ein Gewicht beigemessen werden sollte, das Auseinandersetzungen mit einem ganz anders gearteten Wahrheitsbegriff zu terminologischen Ausweichmanövern nötigt. Gleichfalls bliebe undurchsichtig, warum hier offenkundig von Anachronismen Gebrauch gemacht werden darf, Einschätzungen des beginnenden 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sistiert werden und nur diesen philosophie- und begriffsgeschichtlichen Autoritäten ein *kairoi* herbeiführendes Vorgehen zugestanden wird, während den Nachfolgenden die Berechtigung abgesprochen wird, diese Wertungen neu zu beleuchten und gegebenenfalls zu revidieren.

## VI

HEGEL ist der Ansicht, „Wahrheit“ und „Richtigkeit“ würden oftmals zu Unrecht für gleichbedeutend gehalten. Doch zeichne „Richtigkeit“ das Verhältnis von Vorstellung

---

<sup>37</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Vom Wesen der Wahrheit. In: ders., Wegmarken [Anm. 35], 177-202, hier: 179sq. u. 188sq., u. ders., Platons Lehre von der Wahrheit [Anm. 35]. Vgl. auch ders., Sein und Zeit (Tübingen 1979) 222. – Philosophisch macht von der  $\acute{\alpha}$ -λήθησις-Etymologie erstmalig NICOLAI HARTMANN, Platons Logik des Seins, 2. Aufl. (Berlin 1965) 239 Anm., Gebrauch. Die fragwürdige Etymologie scheint eine Spezialität klassischer Philologen in Deutschland zu sein. Dort wurde sie seit 1850 diskutiert; vgl. HOLGER HELTING,  $\acute{\alpha}$ -λήθησις-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der  $\acute{\alpha}$ -λήθησις-Auslegung bei Heidegger. In: Heidegger Studies 13 (1997) 93-107, hier: 94-97.

<sup>38</sup> Dieser Punkt wird von K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit, a.a.O. [Anm. 31] 331 eigens hervorgehoben. Vgl. auch PIERRE MICHAUD-QUANTIN, Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme. In: Spicilegium Beccense I. Congrès International du IX<sup>e</sup> Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (Paris 1959) 23-30, hier 25sq.



und vorgestelltem Gegenstand aus, während „Wahrheit“ dem Verhältnis von Begriff und Realität vorbehalten sei. Entsprechend habe man sich zu vergegenwärtigen, daß Sätze bzw. Urteile, mit denen behauptet wird, daß bestimmte Sachverhalte bestehen oder nicht bestehen, bestenfalls richtig, aber niemals wahr sein können.<sup>39</sup> Hierfür werden verschiedene Gründe angeführt, die sich jedoch bei näherer Betrachtung als wenig tragfähig erweisen.

Unter diesen Gründen mögen zunächst die formalen vorrangig erscheinen. HEGEL versteht unter einem Urteil eine „*identische* Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat; es wird dabei davon abstrahiert, daß das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikats, sowie davon, daß das Prädikat weiter ist als das Subjekt.“<sup>40</sup> So scheint HEGEL zwar *prima facie* mit der Aristotelischen Urteilsform  $S \text{ ist } P$  zu operieren. Doch versteht er deren Kopula als Ausdruck der Identität, wodurch das Urteil genauer die Form  $S = P$  bzw.  $S \subset \supset P$  erhält. Dies provoziert Spannungen zwischen dem, was durch die Urteilsform, wann immer man sich ihrer bedient, prätendiert wird, und dem, was ein Urteil dieser Form tatsächlich leistet, insofern darin bestimmte Gehalte zum Ausdruck kommen. So stelle die Form des Urteils „Diese Rose ist rot“ auf die Identität von Subjekt und Prädikat ab, wogegen vom Gehalt her betrachtet offenkundig sei, daß eine Rose mehr sei als lediglich rot ( $S \neq P$ ), „rot“ dagegen von weit mehr aussagbar sei als von einer Rose ( $P \neq S$ ).

Nun würde diese Interpretation der Urteilsform  $S \text{ ist } P$  freilich dahin führen, daß man nicht nur niemals etwas Wahres sagen, sondern auch kaum einmal etwas so sagen könnte, wie man es meint bzw. intendiert. Denn die Form des Urteils würde jeden Versuch einer besonderen Prädikation als gescheiterte umfassende Wesensbestimmung hintertreiben, während so gut wie jede Proposition qua Urteilsgehalt den Gebrauch der Urteilsform als unangemessen erweisen würde. Angesichts dieses Befundes nimmt es wunder, daß ein Teil des Unwahren gleichwohl doch partikular Richtiges sein können soll.<sup>41</sup> Doch dürften mit der Rede, alle Urteile erheben für Subjekt und Prädikat einen

---

<sup>39</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie I, a.a.O. [Anm. 36] u. ders., Wissenschaft der Logik II, Theorie Werkausgabe, Bd. VI (Frankfurt a. M. 1970) 318.

<sup>40</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Wissenschaft der Logik I, Theorie Werkausgabe, Bd. V (Frankfurt a. M. 1970) 93. Vgl. HANS LENK, Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründung der Urteilsformen von Idealismus bis zur Gegenwart (Berlin 1968) 354-356.

<sup>41</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie I, a.a.O. [Anm. 36] 98 (§31). Ebd. 323 (§ 172): „Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurteile, daß solche qualitative Urteile wie ‚diese Rose ist rot‘ oder ‚ist nicht rot‘ Wahrheit enthalten können. *Richtig* können sie sein, d.i. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dies hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher, für sich unwahrer ist.“

Identitätsanspruch, weder die logischen noch die pragmatischen Verhältnisse korrekt getroffen sein.<sup>42</sup>

Die Unterscheidung von Wahrem und Richtigem hängt indes weit weniger von der Form des Urteils und weit eher von den Gehalten ab, als es vorderhand den Anschein hat. Zwar wird das Richtige zunächst aufgrund der Urteilsform vom Wahrheitsfähigen geschieden. Doch gilt das Wahre, dessen „Wahrheit [...] nur auf der Form [beruht]“,<sup>43</sup> nicht als wahr aufgrund der Urteilsform bzw. weil es ihr genüge. Die angeführten Beispiele legen vielmehr die Annahme nahe, es handle sich hier von vornherein um so etwas wie wahre resp. unwahre Inhalte, ja um wahre resp. unwahre Subjekte und Prädikate.<sup>44</sup> So kann mit HEGEL ein Urteil über einen kranken Leib nicht allein deswegen niemals wahr sein, weil „Krankheit“ und „Leib“ in einem Urteil nur partiell zur Übereinstimmung gelangen, sondern weil „Krankheit“ mit dem Begriff des Lebens konfligiert. Dagegen sei in einem sog. „Urteil des Begriffs“, wie etwa „Diese Handlung ist gut“, das Prädikat ein das Subjekt durch und durch bestimmendes.<sup>45</sup>

Nun wird einerseits nicht deutlich, wodurch ein Prädikat – und erst vermittelter Weise ein Urteil oder eine Aussage – wahr werden könnte. Doch scheint dies hier irgendwie mit seinem einstelligen Gebrauch zusammenzuhängen. Andererseits mutet es wie eine Erschleichung an, wenn man ein Urteil wie „Diese Handlung ist gut“ aufgrund des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat wahr nennen würde. Denn dazu müßte nicht allein unterdrückt werden, daß es sich bei „Diese Handlung ist gut“ wohl eher um ein evaluatives Urteil als um eine Wesensbestimmung handelt. Vielmehr wären wir dann auch gehalten, es als analytisches Urteil anzusehen und folglich allein gute Handlungen zur Klasse der Handlungen zu zählen, was unannehmbar ist.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. ANDREAS GRAESER, Hegel über die Rede vom Absoluten. In: ders., Studien zu Spinoza, Herder, Hölderlin und Hegel (Sankt Augustin 1999) 120-135, hier: 123, Anm. 10, u. 124. Auch ein Vorschlag zur Güte, wie PIRMIN STEKELER-WEITHOFER, Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung (Paderborn 1992) 370-372 ihn vorlegt, rettet diesen Punkt nicht. Weitaus angemessener als HEGEL stellt KANT die Sachlage dar; vgl. IMMANUEL KANT, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. In: Akademie-Ausgabe, Bd. 20 (Berlin 1942) 253-323, hier: 322. Vgl. dazu GUIDO LÖHRER, Gibt es analytische Urteile? In: Internationale Zeitschrift für Philosophie (1/2002), 68sq.

<sup>43</sup> G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie I, a.a.O. [Anm. 36] 323 (§ 172).

<sup>44</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie I, a.a.O. [Anm. 36] 94 (§ 28). A. GRAESER, Hegel, a.a.O. [Anm. 42] 127 hat darauf hingewiesen, daß von der Wahrheit eines Prädikats – wenn es denn so etwas gibt –, nicht auf die Wahrheit des Satzes geschlossen werden kann, in dem es einem Subjekt zu- oder abgesprochen wird. Ebenso wenig ist es zulässig, von der Unvollkommenheit der Repräsentation eines Gegenstands durch seinen Begriff auf die Unwahrheit des Urteils zu schließen, in dem ein solcher Begriff gebraucht wird.

<sup>45</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie I, a.a.O. [Anm. 36] 324 (§ 172, Zusatz).

<sup>46</sup> P. STEKELER-WEITHOFER, Hegels Analytische Philosophie, a.a.O. [Anm. 42] 376 schlägt dagegen vor, unter Urteilen des Begriffs Metaurteile über bereits als bekannt unterstellte Inhalte

Wenn nun weder die Thesen zur Urteilsform noch die zu konkreten Urteilsgehalten noch diese miteinander sich zu einer stimmigen Theorie fügen wollen, dann wird auch HEGELS Einteilung in „wahr“ und „richtig“, die sich auf diese Thesen stützt, ein sachliches Fundament vermissen lassen. Aus diesem Wenigen dürfte somit auch erhellen, daß die Überlegungen, die HEGEL dazu bewegen, zwischen Richtigkeit und Wahrheit von Sätzen bzw. Urteilen mit deutlicher Auf- bzw. Abwertung zu unterscheiden, weit weniger triftig sind, als diejenigen glauben, die sich unter Berufung auf HEGEL für den Ausdruck „Rechttheit“ stark machen. Zwar mögen die aufgezeigten Uneindeutigkeiten und Unstimmigkeiten für die Bewegung HEGELSCHE Gedanken eine eigene Funktion besitzen.<sup>47</sup> Gleichwohl tut man gut daran, ganz anders gelagerte Überlegungen nicht auf sie zu gründen wie auf eine Autorität, solange gefordert werden darf, daß sich das kairiotische Potential anachronistischer Positionen an ihrem theoretischen Gehalt argumentativ ausweisen lassen muß.

Sachlich scheinen die Dinge dort anders zu liegen, wo HEGEL Wahrheit als Übereinstimmung von Begriff und Realität ansieht. Offenkundig verwendet er den Ausdruck „Wahrheit“ in diesem Zusammenhang abermals in einem neuen Sinn, da Wahrheit hier weder (i) mit einer Form *S ist P* oder *S = P* verknüpft noch (ii) auf den Gebrauch an sich selbst wahrer Prädikate gegründet ist. Statt dessen sind hier mit „Wahrheit“ (iii) deontische Verhältnisse angesprochen: Begriffe werden als Vorschrift, das Begriffene dagegen als deren Erfüllung verstanden. Entsprechend sind „Gegenstände [...] *wahr*, wenn sie das sind, was sie sein *sollen*, d.h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht.“<sup>48</sup> Diese These trifft sich zwanglos mit ANSELMS Doktrin von der Wahrheit der Dinge;<sup>49</sup> und es ist nicht zu sehen, warum man ANSELMS Lehre vor dieser Behauptung in Schutz nehmen müßte.

---

zu verstehen. Doch müßte dann zunächst geklärt werden, was Gehalt eines solchen Metaurteils ist.

<sup>47</sup> Vgl. RÜDIGER BUBNER, Zur Struktur dialektischer Logik. In: Hegel-Jahrbuch 1974 (Köln 1975) 137-143, hier: 140sq.

<sup>48</sup> G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie I, a.a.O. [Anm. 36] 369 (§ 213, Zusatz). Ebd.: „So aufgefaßt ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird. Ein schlechter Mensch ist ein unwahrer Mensch, d.h. ein Mensch, der sich seinem Begriff oder seiner Bestimmung nicht gemäß verhält.“ Vgl. ders., Wissenschaft der Logik II, a.a.O. [Anm. 39] 262 u. 268. Daß Ontologie und Wahrheitstheorie hier starke Wertungen involvieren, dürfte einen Teil der Faszination ausmachen, die diese Position nachhaltig ausübt.

<sup>49</sup> Vgl. ANSELM [Anm. 23], DV 7. Bei Anselm heißt es zudem, die Dinge bezeichneten durch ihre Existenz wahr oder falsch, daß sie sein sollen; ders. [Anm. 23], DV 9 [I 189<sub>24</sub> f.]: „In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse.“

## VII

Mit dem Entwurf eines anfänglichen Denkens positioniert sich HEIDEGGERS Denken in einem geschichtlichen wie geschickhaften Zusammenhang.<sup>50</sup> Es beauftragt sich geschichtlich selbst und weiß sich (von sich selbst) geschickhaft beauftragt. Als Entworfenes ist es sich ‚von sich aus‘ voraus. Im (wiederholenden) Entwerfen kommt es auf sich zurück.<sup>51</sup> Als anfänglich und doch vom Anfänglichen als Wesenhaftem sogleich abfallend werden die (wesenhaften) Griechen erdacht.<sup>52</sup> Was HEIDEGGER an ihnen zu denken gibt, ist jedoch allein sein eigenes (Daß-)Seinsdenken in Gestalt der Seinswahrheit, „der für die Griechen selbstverständlichen Grunderfahrung der ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden“.<sup>53</sup> Der mit dem Anfang gegebene Abfall vom Wesen zeigt sich dagegen in der washaltigen Urteils- bzw. Aussagenwahrheit oder ὀρθότης, d.h. Richtigkeit.<sup>54</sup> Doch bleibt durchweg unklar, in welcher sachlichen Beziehung Wahrheit und Richtigkeit bei HEIDEGGER stehen.

<sup>50</sup> Vgl. RAINER MARTEN, Heidegger lesen (München 1991) 159sq.

<sup>51</sup> Insofern kann HEIDEGGERS Seinsgeschichte als externalisierte Gestalt des in seinem Kant-Buch radikalisierten Selbstverhältnisses des Daseins („reine Selbstaffektion“) betrachtet werden. Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, hg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Frankfurt a. M. 1991) 189-191 (§ 34). Wenn nach R. MARTEN, Heidegger lesen, a.a.O. [Anm. 50] 157 für „Heidegger [...] es allein sein eigenes Denken [ist], das den geschichtlichen Anfang des griechischen Denkens freilegt“, so kann dies mit dem Zusatz ergänzt werden, daß es sich dabei zudem einzig und allein um die (griechisch) inszenierte Selbstfreilegung HEIDEGGERSchen Denkens handelt. – Weitere Vereinheitlichungen, zu denen es unter dem Titel ἀλήθεια kommt, benennt DIETER THOMÄ, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt a. M. 1990) 823-828.

<sup>52</sup> Zum Verhältnis von Erdenken des Daß-Seins („Er-denken des Seyns“) und Geschichtlichkeit vgl. MARTIN HEIDEGGER, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA 65, hg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Frankfurt a. M. 1989) 456. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Deutung von Seinsgeschichte als „ἀλήθεια der φύσις“ (ebd. 457) (gen. subj.). Dazu wird auch φύσις als Seinswort gelesen und kraft einer falschen Etymologie mit φάος statt mit φύειν (wachsen) in Zusammenhang gebracht, um via „Licht“, „Lichtung“, „Sichentbergen“ („Es gibt“), „Unverborgenheit“ zu „Wahrheit“ umgedeutet zu werden. Vgl. M. HEIDEGGER, Heraklit, a.a.O. [Anm. 3] 161sq. Vgl. J. A. AERTSEN, Wendungen in Wahrheit, a.a.O. [Anm. 33] 189sq. u. R. MARTEN, Heidegger lesen, a.a.O. [Anm. 50] 187.

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, Platons Lehre, a.a.O. [Anm. 35] 224; vgl. ebd. 218sq. In ders., Sein und Zeit, a.a.O. [Anm. 37] und den vorausgehenden daseinsanalytischen Arbeiten nehmen sich sowohl die Bestimmung der Wahrheit als auch die Polemik gegen die Aussagenwahrheit noch anders und zumal begründeter aus. Doch bezieht sich die Rede von der Rechtheit insbes. auf Heideggers Platonauslegung, weshalb ich hier nur auf Arbeiten aus diesem Umfeld eingehe.

<sup>54</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, Platons Lehre, a.a.O. [Anm. 35] 228, ders., Sein und Wahrheit, GA 36/37, hg. von HARTMUT TIETJEN (Frankfurt a. M. 2001) 11 u. 165 u. ders., Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“, GA 45, hg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Frankfurt a. M. 1984) 108 u. 115sq. – Der Gedanke, daß im Gegenzug selbst im Abfallen noch das Wesentliche erscheint, bewegt HEIDEGGER dazu, in PLATONS Höhlengleichnis die Höhle für das eigentliche Gleichnis auszugeben. M. HEIDEGGER, Platons Lehre, a.a.O. [Anm. 35] 224: „Denn was ist die unterirdische Höhle anders als ein in sich zwar Offenes, das zugleich umwölbt und durch die Umwandlung von der Erde trotz des Eingangs umschlossen bleibt. Die in sich offene Umschließung der Höhle und das durch sie Umstellte

Nun läßt sich ἀλήθεια in der griechischen Literatur und Philosophie u.a. als das Wort für die Wahrheit des Urteils, für Wahrheit im Gegensatz zu Lüge oder Schein, für Wirklichkeit und für die Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit von Personen nachweisen, nicht aber für Unverborgenheit.<sup>55</sup> Diesbezügliche Bemerkungen HEIDEGGERS schlagen zwar einen hohen Ton an, doch scheinen sie aus der Luft gegriffen. Gibt es aber das Höherwertige nicht, dann entfällt auch der Grund, Wahrheit in dem mit Richtigkeit identifizierten Sinn als minderwertig anzusehen. Doch müßte dieser Befund nicht sonderlich irritieren, solange man auf dem Boden einer aus dem Kontext systematischer Diskussionen herausgelösten Hermetik bleibt,<sup>56</sup> die sich an die von ihr erdachten Griechen hält und die diesen zugeschriebene „Gründerfahrung der ἀλήθεια“ braucht, um das Eigene zu gewinnen.<sup>57</sup> Probleme, die in diesem Zusammenhang auftreten, würden eher moralisch-praktischer Art sein.

Sich jedoch auf ein aus erdachtem Griechentum gewonnenes *deutsches* Philosophieren und eine (griechisch-)deutsche Wahrheit, wie HEIDEGGER sie in den 1930er und 40er Jahren propagiert,<sup>58</sup> zu berufen, um daraus Konsequenzen für die wissenschaftliche Debatte über ANSELMS Wahrheitstheorie zu ziehen: das mutet so anachronistisch an, wie wenn man heute an die Bemühungen um eine deutsche Physik, deutsche Mathematik, ja deutsche Logik anknüpfen wollte.<sup>59</sup> Es liegt kein philosophischer Grund vor, ein derartiges Procedere an der Zeit zu wähen. Hier ist kein *kairos* für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Elementen der Tradition zu entdecken oder zu gewinnen. Nähme man dagegen HEIDEGGER und seine Selbstpositionierung

---

und also Verborgene verweisen zugleich auf ein Außerhalb, das Unverborgene, was über Tag ins Lichte sich weitet. Das im Sinne der ἀλήθεια anfänglich griechisch gedachte Wesen der Wahrheit, die auf Verborgenes (Verstelltes und Verhülltes) bezogene Unverborgenheit, und nur sie hat einen wesenhaften Bezug zum Bild der unter Tag gelegenen Höhle. Wo die Wahrheit anderen Wesens ist und nicht Unverborgenheit oder wenigstens durch sie nicht mitbestimmt, da hat ein ‚Höhlengleichnis‘ keinen Anhalt der Veranschaulichung.“

<sup>55</sup> Vgl. HENRY GEORGE LIDELL / ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, new ed., rev. and augmented (Oxford 1953) 63sq. Zu Wahrheit als Unverborgenheit vgl. die in Anm. 37 erwähnte etymologische Spekulation.

<sup>56</sup> Hermetische Strategien werden mustergültig von UMBERTO ECO, *I limiti dell'interpretazione* (Milano 1990) 41-99 analysiert.

<sup>57</sup> In diesem Sinne regionalisiert – wahrscheinlich *contre cœur* – GÜNTER FIGAL, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (Frankfurt a. M. 1988) 362-364 Anspruch und Geltung von Heideggers Anfangsdenken. Doch ist zu konstatieren, daß HEIDEGGER selbst dieses Vorhaben nur mittels gewaltsamer Verbiegungen der von ihm herangezogenen Texte durchzuführen vermag. Dies hat mit detaillierten Nachweisen in aller wünschenswerten Deutlichkeit R. MARTEN, *Heidegger lesen*, a.a.O. [Anm. 50] Kap. IV herausgestellt.

<sup>58</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Wahrheit*, a.a.O. [Anm. 54] 6, ders., *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, 2., durchgesehene Aufl., hg. von SUSANNE ZIEGLER (Frankfurt a. M. 1989) 293 u. ders., *Heraklit*, a.a.O. [Anm. 3] 366.

<sup>59</sup> Zu letzteren vgl. ECKART MENZLER-TROTT, *Gentzens Problem. Mathematische Logik im nationalsozialistischen Deutschland* (Basel 2001) Kap. 4.

tatsächlich ernst, so würde sich die Annahme verbieten, mit einer terminologischen Korrektur – „Richtigkeit“ in „Rechttheit“ – einen mittelalterlichen (lateinischen) Autor vor dem Verdikt des Abfalls vom eigentlichen Anfang retten zu können, um ihn dann zu den wesentlichen Denkern zählen zu dürfen.

## VIII

Bei Licht betrachtet kommt weder HEGELS Urteilslehre noch HEIDEGGERS Alethiologie für die systematische Diskussion das Gewicht zu, das es rechtfertigte, sie anachronistisch auf Anselm zurück zu beziehen. Soweit sich die Rede von der Rechttheit auf sie beruft, scheint sie bodenlos.

Hinzu kommt der als gravierend einzuschätzende Umstand, daß die Rede von der Rechttheit für andere Theorien nicht anschußfähig ist. Der Anspruch auf die Einzigartigkeit des durch den Ausdruck „Rechttheit“ Bezeichneten legt die Annahme nahe, hier handle es sich weit eher um einen Namen als um einen Begriff. Denn bestenfalls steht er als Name für den metaphorischen, absoluten Gebrauch des Ausdrucks *rectitudo* (Richtigkeit).<sup>60</sup> Dies verhindert, zumindest erschwert es eine fruchtbare Konfrontation mit anderen Theorien nach Art eines Anachronismus im ersten Sinne (vgl. Abschnitt III). Wir wenden uns ja an ANSELM, um entweder direkt von seinen Einsichten für weiterführende philosophische Überlegungen zu profitieren oder um das Potential seiner Einsichten fruchtbar zu machen. Dazu muß eine gewisse Vergleichbarkeit gegeben sein. Noch bevor der irritierende Anachronismus im Hinblick auf eine kohärente Auslegung aufgelöst wird, ist ein *tertium comparationis* erforderlich, durch das gerechtfertigt wird, das Anachronistische und das der Ordnung Gemäße überhaupt zusammenzuführen. Dies wird durch einen Begriff möglich, durch einen Namen erschwert, wenn nicht verunmöglicht. Verunmöglicht wird es, wenn wir uns auf den Namen als Bezeichnung für etwas Einzigartiges versteifen. Unter erschwerten Bedingungen möglich wird es, falls es gelingt, hinter dem Namen „Rechttheit“ wieder einen allgemeinen Begriff der Richtigkeit freizulegen. Anschlußfähigkeit an andere Theorien erscheint so als Minimalbedingung dafür, daß ein Anachronismus kairiotisch werden kann.

Die sprachliche Entrückung des Einzigartigen mittels eines Namens, der keine andere Verwendung hat, ist ein legitimes Verfahren im Rahmen religiöser Poesie. Für die

---

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 34.

Philosophie sollte man hier jedoch zu einer anderen Einschätzung gelangen. Denn Theorien, die nicht anschlussfähig sind, erweisen sich zum einen als nicht fruchtbar anachronismusfähig. Zum anderen sind sie, so sehr sie sich auch selbst dauerhaft an der Zeit wähen, nicht einmal als potentiell kairiotisch einzustufen. Der Eifer, mit dem sie – wissenschaftlich betrachtet – Nebengleise bahnen, beraubt sie möglicher wissenschaftlicher *kairoi* und führt sie zielsicher in die Akairie.