

Was ist Wahrheit?
Skeptischer Zweifel und Gefühlsgewissheit
bei Rousseau, Hume und Wieland

Jutta Heinz

›Was ist Wahrheit?‹ – diese Grund- und Universalfrage treibt zweifellos nicht nur den Philosophen im Allgemeinen, sondern den Skeptiker im Besonderen um. Sein Zweifel stellt in seiner radikalen Form die Erkennbarkeit von Wahrheit für den Menschen schlechthin in Frage und sieht in dem Bestimmungsversuch selbst bereits eine Versuchung zum Dogmatismus. In einer solchen Tradition scheint auch Christoph Martin Wieland zu stehen, wenn er seinen gleichnamigen kleinen Essay – *Was ist Wahrheit?*, veröffentlicht 1778 im *Teutschen Merkur* – mit den folgenden Sätzen einleitet:

Diese Frage ist dadurch, daß sie schon so mannigmal durch den Mund eines *Pilatus* ging, nichts desto schlechter geworden. [...] Schon tausend- und zehntausendmal entschieden, wird sie immer wieder als ein *Räthsel* aufgeworfen werden, und in zehntausendmal tausend Fällen ein *unauflösbares* bleiben.¹

Trotz dieser auf den ersten Blick erskeptischen Aussage schreckt Wieland aber nicht davor zurück, in den nächsten Absätzen eine Reihe von Bestimmungen der Wahrheit zu geben. Ihr »*sicherstes*« Kriterium sei schließlich, so heißt es kategorisch, »*das innige Bewußtseyn dessen was wir fühlen*«. ²

1 In: Christoph Martin Wieland: *Sämtliche Werke*. Hg. von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur in Zusammenarbeit mit dem Wieland-Archiv, Biberach/Riß, und Dr. Hans Radspieler. Hamburg 1984. Bd. 24, S. 41–54; hier: S. 41. Der Text ist nicht identisch mit dem gleichnamigen *Merkur*-Beitrag Wielands aus dem Jahr 1776 (TM 1776, II, S. 231–247), sondern war ursprünglich ein Teil des Beitrags *Fragmente von Beyträgen zum Gebrauch derer, die sie brauchen können oder wollen* (TM 1778, II, S. 3–30; hier: S. 9–19). Wieland fügte den Textabschnitt mit dem Titel *Wahrheit* mit dem folgenden unter dem Titel *Bescheidenheit* zusammen und kürzte dabei den letzteren stark; übernommen wurde vor allem die Schlusspassage über Bileams Esel (s. u.).

2 Ebd., S. 44.

Diese Aussage kann nun wohl kaum als skeptisch bezeichnet werden: Ausgerechnet unsere Gefühle sollen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit bieten, der der Vernunft verschlossen ist? Und das sagt Wieland, der sich zu diesem Zeitpunkt längst von seinem jugendlichen Schwärmertum verabschiedet hat und zum skeptischen Denker gereift ist? Das verlangt nach Erklärung. Zunächst ist festzuhalten, dass – der weitere Essay macht das implizit deutlich – nicht von »Gefühlen« im Sinne von Leidenschaften oder Emotionen die Rede ist, sondern vom Gefühl als Synonym für die sinnliche Wahrnehmung und deren innere Repräsentation als »Empfindung«. Insofern greift die Frage nach der möglichen Wahrheit von Empfindungen auch hinter die klassischen skeptischen Tropen der Möglichkeit von Sinnestäuschungen und der Perspektivik aller subjektiven Wahrnehmung zurück. Es geht nicht um die Objektivität oder sachliche Richtigkeit einer sinnlichen Wahrnehmung, sondern um ihre Zuschreibung zur wahrnehmenden Person, die alle Täuschung ausschließen soll: Das, was ich ganz persönlich in einer bestimmten Situation fühle, kann mir niemand von außen streitig machen; um Descartes »methodischen Zweifel« zu paraphrasieren: Ich fühle, also bin ich.³

Insofern verlässt man, um einen naheliegenden Einwand vorweg zu nehmen, mit der Frage nach dem Zusammenhang von Gefühlen und Wahrheit durchaus nicht den philosophischen Diskurs der Skepsis mit seinem ausgeprägten erkenntnistheoretischen Rationalitätsanspruch. Zwar spielt die »Gefühlsgewissheit«, um die es hier – in Ermangelung eines etablierteren philosophischen Terminus – gehen soll, in den traditionellen skeptischen Debatten um das Wahrheitsproblem kaum eine Rolle. Aber eben dies könnte man auch als einen »blinden Fleck« skeptischer Denkweisen und Einstellungen betrachten, die alles Nicht-Rationale am Menschen

3 Dabei schwingt im Übrigen – auch die Formulierung des »innigen Bewußtseyns« macht das deutlich – ein emotionaler Unterton mit, der von der Doppeldeutigkeit des deutschen Terminus »Gefühl« zehrt und implizit darauf abstellt, dass wir auf die meisten sinnlichen Wahrnehmungen unvermittelt und instinktiv emotional reagieren, indem wir sie bewerten.

prinzipiell als Störfaktor aus dem Erkenntnisprozess ausblenden.⁴ Geht man jedoch vom anthropologischen Konstrukt des ›ganzen Menschen‹ aus, das ja gerade vom Zusammenspiel aller leiblichen und geistigen Vermögen zehrt, so stellt eine methodische und rational begründete Annäherung an nicht-rationale Phänomene, die Wieland – und nicht nur ihm – in dieser Zeit ein großes Anliegen war, eine besondere Herausforderung dar.

Ich werde im Folgenden zunächst zwei exemplarische philosophische Möglichkeiten, das Verhältnis von Gefühlsgewissheit und Wahrheit zu denken, sehr cursorisch darstellen; meine Kronzeugen sind Jean-Jacques Rousseau (I) und David Hume (II).⁵ Danach werde ich ausführlich auf Wielands oben zitierten Essay eingehen, der das Thema sozusagen ins Popularphilosophische transponiert (III), um abschließend aus diesem Gesichtspunkt heraus auf das Verhältnis von Skepsis und Aufklärung insgesamt (IV) zu sprechen kommen – mit einem kleinen Seitenschlenker zur Literatur (V).

I. Die empfindsam-naturphilosophische Variante.

Rousseau oder: »Das Gewissen ist für die Seele, was der Instinkt für den Leib ist«

Eine wichtige Rolle spielt das Verhältnis von Gefühlsgewissheit und Wahrheit im *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* aus dem *Emile* (1762).⁶ Im Zusammenhang mit seiner Herleitung einer natürli-

- 4 Bei Sextus Empiricus werden die Empfindungen als ›Erscheinungen‹ behandelt, die der lebensweltlichen Orientierung dienen und nicht weiter theoretisch hinterfragt werden.
- 5 Natürlich ist es in diesem Zusammenhang unmöglich, auf die skeptischen Aspekte der Rousseauschen bzw. Humeschen Philosophie insgesamt in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen einzugehen. Es geht hier nur um die Modellierung exemplarischer Denkweisen.
- 6 Vgl. zum Skeptizismus im *Glaubensbekenntnis* Ezequiel de Olosa: The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar. In: Scepticism in the Enlightenment. Ed. by Richard H. Popkin, Ezequiel de Olosa, Giorgio Tonelli. Dordrecht, Boston, London 1997, S. 131–146.

chen Theologie führt der Vikar zunächst eine strenge Philosophiekritik, die sich besonders auf die Metaphysiker und die Skeptiker konzentriert. Erstere konstruierten ihre Systeme aus lebensfremden Abstraktionen⁷ und mit der primären Absicht auf diskursive Dominanz als Machtposition:

Und wären die Philosophen imstande, die Wahrheit zu entdecken – wer von ihnen würde sich für sie interessieren? Jeder von ihnen weiß, daß sein System nicht besser begründet ist als die anderen; er besteht aber darauf, weil es seines ist. [...] Wo ist der Philosoph, der um seines Ruhmes willen nicht bereitwillig das Menschengeschlecht betrügen würde?⁸

Demgegenüber beruft der Vikar sich selbst methodisch vor allem auf seinen »gesunden Menschenverstand«.⁹ Die Skeptiker hingegen seien in einem geradezu unnatürlichen Geisteszustand befangen, da sie eines der natürlichsten menschlichen Bedürfnisse schlechthin – die Liebe zur Wahrheit nämlich – verleugneten; sie befänden sich, so der Vikar, also nicht etwa in dem ersehnten Zustand der Seelenruhe, sondern in einer permanenten quälenden Unruhe und Ungewissheit: »Wie kann man guten Glaubens prinzipieller Skeptiker sein? Das kann ich nicht verstehen«.¹⁰ Der Generalzweifel war für ihn, biographisch betrachtet, nur eine notwendige Durchgangsstation in seiner allgemeinen menschlichen Entwicklung, die er nun unter Abhandlung beinahe aller philosophischen Grundfragen in seinem *Glaubensbekenntnis* darstellt.

Ohne der dann doch ziemlich abstrakten Argumentation im Einzelnen zu folgen, soll hier vor allem der zentrale Begriff des Gewissens – das das ›Wissen‹ ja nicht nur im Deutschen schon im

7 Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Martin Rang. Aus dem Frz. von Eleonore Skommodau. Stuttgart 1963, hier: vgl. S. 561 (im Folgenden wird deutsch nach dieser Ausgabe zitiert; für zentrale Termini wird die französische Formulierung hinzugezogen). Damit verbunden ist auch eine allgemeine philosophische Methoden- und Gelehrsamkeitskritik (vgl. S. 594).

8 Ebd., S. 550.

9 Ebd., S. 545.

10 S. 548.

Wort trägt – exponiert werden. Aus seinen skeptischen Anfangsüberlegungen über die Philosophie heraus hatte der Vikar zunächst vor allem einen Schluss gezogen: nämlich sich selbst auf solche Dinge zu beschränken, die den Menschen am nächsten angingen, und die großen metaphysischen Themen als letztlich ebenso unerkennbar wie überflüssig beiseite zu legen.¹¹ Danach wandte er sich an diejenige Instanz, die ihm die Welt vor allen anderen zugänglich macht: die eigenen Sinne und die daraus resultierenden Empfindungen¹², denn: »Wahrnehmen ist empfinden«.¹³ Die Sinne zeigten ihm unmittelbar die Wahrheit, die »in den Dingen« selbst liegt.¹⁴ Versuchte er hingegen, diese »Wahrheit der Empfindungen«¹⁵ mit seinem Verstand zu ordnen, zu beurteilen, zu vergleichen, ergaben sich Irrtümer über Irrtümer; der Verstand nämlich sei menschlich, schwach, fehlbar. Daraus zog er die Maxime:

Ich weiß nur, daß die Wahrheit in den Dingen liegt und nicht in meinem Geist, der sie beurteilt, und daß ich, je weniger ich von dem meinen hinzutue, wenn ich sie beurteile, um so sicherer bin, der Wahrheit näherzukommen: so wird mein Leitsatz, mich dem Gefühl mehr als der Vernunft zu überlassen, von der Vernunft selbst bestätigt.¹⁶

Im Rahmen dieses reduzierten Wahrheitsanspruchs wird folgerichtig gegenüber dem äußeren Licht des aufklärerischen Verstands nun das »innere Licht«¹⁷ des Gewissens zum Hauptkriterium der Wahrheit erhoben. Dass ein Gewissen im Menschen existiert, kann dem Vikar zufolge zwar nicht rational und damit zweifelsfrei bewiesen

¹¹ Vgl. S. 550.

¹² »Ich existiere und habe Sinne, durch die ich affiziert werde. Das ist die erste Wahrheit, die mich beeindruckt und die ich gezwungen bin, anzuerkennen« (S. 552).

¹³ S. 553 [»Apercevoir, c'est sentir«].

¹⁴ S. 556.

¹⁵ S. 555.

¹⁶ S. 556. [»Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité: ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même«].

¹⁷ S. 551 [»la lumière intérieure«].

werden; in seiner unmittelbaren Selbsterfahrung jedoch ist es ihm jenseits allen Zweifels gewiss¹⁸, da es in seinem Bild der menschlichen Natur begründet ist und seine Existenz darüber hinaus von der menschlichen Erfahrung aller Zeiten belegt wird. Im Rahmen des Leib-Seele-Dualismus gehört es zweifellos in den geistigen Bereich der Seele:

Das Gewissen ist die Stimme der Seele, die Leidenschaften sind die Stimme des Leibes.¹⁹

Gleichwohl teilt es mit dem Leib dessen unzweifelhafte Gewissheiten; in einer zweiten interessanten Analogie formuliert der Vikar:

Es [das Gewissen] ist der wahre Führer des Menschen: es ist für die Seele, was der Instinkt für den Leib ist.²⁰

Rousseaus *Glaubensbekenntnis* demonstriert damit exemplarisch einen skeptisch initiierten Argumentationsgang, der versucht, eine nicht-rational erfassbare Wahrheit auf rationale Weise zu konstituieren. Deren blinder Fleck – die rationale Nicht-Erweisbarkeit des Gewissens als natürliche, vorreflexive, auf der menschlichen Empfindung basierende Erkenntnisinstanz – wird durch ein skeptisches Kernargument flankiert – nämlich die Nicht-Erkennbarkeit aller ›großen‹ Wahrheiten schlechthin –, um schließlich auf eine anthropologische Basis gestellt zu werden: Auf alles, was sie selbst unmittelbar angeht, reagiert die menschliche Seele »instinkt«-artig mit unverfälschten Gefühlen, die im »Gewissen« als seelisch-moralischer Instanz konzentriert erscheinen. Das äußere Licht mag trügen; das innere Licht hingegen, so es nicht abgelenkt oder verfälscht wird (und hier setzt natürlich die Kulturkritik bei Rousseau an), trügt niemals, da es direkt von Gott stammt; es ist ein gefühlter Gottesbeweis, dem keine Verstandeskepsis etwas anhaben kann.

18 Vgl. S. 593: »Gewissen! Gewissen! göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme, sicherer Führer eines unwissenden und beschränkten, aber vernünftigen und freien Wesens«.

19 S. 585 [»La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps«].

20 Ebd. [»elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps«].

II. Die radikalskeptische Variante. Hume oder: der Glaube als »Wissensart«

Was jedoch ist mit dem klassischen skeptischen Argument, dass die Sinne selbst – über die doch auch bei Rousseau die Empfindungen vermittelt werden – trügen? Damit beschäftigt sich David Hume in seiner *Enquiry Concerning Human Understanding* (1758), in der er sich ausführlich mit der skeptischen Philosophie auseinandersetzt.²¹ Diese stellt er zunächst als besonders rationalitätsorientierte Ausprägung des philosophischen Spektrums dar:

Sie unterdrückt jede Leidenschaft außer der Liebe zur Wahrheit, und diese Leidenschaft kann niemals einen zu hohen Grad erreichen.²²

Damit ist jedoch gleichzeitig ihr »blinder Fleck« – die Emotionalität des Menschen – benannt, die in Humes Untersuchung im Folgenden große Bedeutung gewinnen wird. So beschäftigt er sich im Abschnitt II. des V. Kapitels explizit mit der Frage, woher wir wissen, ob unsere Vorstellungen eine von uns unabhängige Realität repräsentieren (so Rousseau: die Wahrheit liegt in den Dingen selbst) oder nur eine »Fiktion« unserer »Einbildungskraft«²³ sind. Dieser Unterschied, so Hume, kann nicht aus der Natur der Gegenstände selbst hergeleitet werden; unser Vorstellungsvermögen ist frei und allmächtig, sich alles vorzustellen, was es nur kann, ganz unabhängig von der realen Existenz des Vorgestellten. Gleichwohl sind wir uns bei einigen Vorstellungen von deren Existenz gewiss und bei anderen nicht. Dieser Unterschied kann also nicht in unserer Willkür stehen, sondern muss vor-gedanklich verankert sein; er muss, so Hume, in einem die jeweilige Vorstellung begleitenden Gefühl bestehen. Dieses Gefühl allerdings kann nicht definiert wer-

21 Vgl. zu Humes Skeptizismus den Aufsatz von Heiner F. Klemme: *Scepticism and common sense*. In: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Hg. von Alexander Broadie. Cambridge 2003, S. 117–135.

22 David Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring. Stuttgart 1982; hier: S. 60.

23 Ebd., S. 68.

den, es kann jedoch benannt werden – nämlich als »Glauben«²⁴; – und es kann möglichst genau, wenn auch in »unphilosophisch scheinenden«²⁵ Begriffen beschrieben werden:

Der Glaube ist nichts weiter als die Vorstellung eines Gegenstandes, die lebhafter, lebendiger, stärker, fester und beständiger ist, als was die Einbildungskraft allein erreichen kann.²⁶

Die Einbildungskraft hingegen könne zwar alle möglichen Vorstellungen bewirken, aber niemals dieses Gefühl, das quasi-instinkartig und unwillkürlich in der Seele entstehe, wenn ihren Vorstellungen Realitätscharakter zukommt; das ›Ich fühle‹ muss also sozusagen alle meine Wahrnehmungen begleiten, so sie wirklich äußere Realität repräsentieren. Dieses Gefühl erzeuge dasjenige, was jedermann – auch die Philosophen! – »Glaube« nenne und was letztlich nur eine andere »Art der Vorstellung«²⁷ sei, die zwar nicht erklärt werden könne, aber deren möglichst umfassende Beschreibung zweifellos bereits ein philosophisches Verdienst sei. Auch hier geht es also darum, eine nicht-rationale Komponente der menschlichen Erkenntnis möglichst weitgehend rational zu beschreiben, auch wenn man sie nicht zwingend beweisen kann. Und auch hier spielt ein Gefühl eine entscheidende Rolle, dem trotz seiner nicht-reflektierbaren Entstehung ein Wissenscharakter zugesprochen wird. Die Sinne können tatsächlich trügen – aber die Empfindung merkt den Betrug vor dem Verstand und signalisiert: Vorsicht, Fiktion!

Hume kommt gegen Ende seiner *Enquiry* noch einmal auf die Konfrontation von Glauben und Skepsis zurück. Zwar gesteht er

24 S. 69 [belief]. Hume verteidigt explizit die »unphilosophische« Beschreibungsart, die auch auf die Grenzen sprachlicher Präzision in der Philosophie verweise: »Ich gestehe, daß es nicht möglich ist, dieses Erleben oder diese Art des Begreifens völlig zu erklären. Wir können Wörter verwenden, die etwas Annäherndes ausdrücken. Aber der wahre und geeignete Name dafür ist [...] *Glaube*, eine Bezeichnung, die jeder im alltäglichen Leben hinlänglich versteht« (S. 70).

25 Ebd.

26 Ebd. [»Belief is the true and proper name of this feeling«].

27 S. 71 [»manner of conception«].

zu, dass der skeptische Einwand der Sinnestäuschung logisch nicht zu widerlegen sei und letztlich in ein Paradox führe:

Folgt ihr [...] den natürlichen Instinkten und Neigungen, wenn ihr der Wahrhaftigkeit der Sinne zustimmt? Diese führen euch doch zu dem Gedanken, die Perception oder das sinnliche Abbild sei der äußere Gegenstand. Lehnt ihr dieses Prinzip ab zugunsten einer vernünftigeren Ansicht, daß die Perceptionen nur Darstellungen von etwas Äußerem sind? Dann entfernt ihr euch darin von euren natürlichen Neigungen und klareren Gefühlen und seid dennoch nicht in der Lage, eure Vernunft zu befriedigen, die aus der Erfahrung niemals ein überzeugendes Argument zu dem Beweise finden kann, daß die Perceptionen mit irgendwelchen Außendingen verknüpft sind.²⁸

Letztlich aber, so Hume, sei das gar nicht von Belang. Gegenüber der solcherart in Zweifel gezogenen logischen Gewissheit komme es in der Lebenspraxis nämlich vor allem auf »*moralische* Evidenz«²⁹ an:

Der große Überwinder des *Pyrrhonismus* oder der übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus sind Handlung, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens. Diese Prinzipien mögen in den Schulen blühen und triumphieren, wo es in der Tat schwierig, wenn nicht unmöglich ist, sie zu widerlegen. Sobald sie aber das Dunkel verlassen und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsere Leidenschaften und Gefühle erregen, in Gegensatz zu den mächtigen Prinzipien unserer Natur treten, vergehen sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in derselben Lage zurück wie andere Sterbliche.³⁰

Das lebensweltliche Gebot zum Handeln und zum Urteilen widerlege alle nur-rationalen skeptischen Überlegungen. In ihm zeige sich die Stärke der »Natur« gegenüber dem »Denken«. Die Natur ist hier offenbar in den »Leidenschaften und Empfindungen« anwesend, die nach Humes anfangs erläutelter Überlegung die Vorstellungen, so sie sich in der »Gegenwart der wirklichen Dinge« bewegen, zwingend und vorreflexiv begleiten müssen.³¹ Deshalb sei

28 S. 193 f.

29 S. 199.

30 S. 199 f.

31 Vgl. zu Humes Naturalismus in diesem Argument Klemme (Anm. 21), S. 130 f.

die Skepsis jedoch nicht völlig fruchtlos; sie habe sich nur auf ihr ureigenstes Gebiet, nämlich die philosophische Untersuchung jener Tatsachen, die »über das Zeugnis der Sinne oder des Gedächtnisses hinaus«³² liegen, zu beschränken. Der Skeptiker wird damit, wie bei Rousseau, auf die theoretische Philosophie verwiesen; im Leben selbst triumphieren die praktische Philosophie, die sinnliche und Gefühls-Gewissheit sowie die Wissensart des »Glaubens«.³³

III. Die popularphilosophische Variante. Wieland, oder: ›Ich fühle, also bin ich‹

Auch Wieland erweist sich in seinem Essay *Was ist Wahrheit?* als guter Kenner skeptischer Philosophen und Argumente. Im Essay werden explizit Karneades, Pyrrho, Sextus Empiricus genannt, von den neuzeitlichen Vertretern tauchen La Mothe le Vayer, Bayle und Hume auf.³⁴ Ihnen allen wird die »subtilste und kaltblütigste Vernunft«³⁵ attestiert, die eben deshalb auch zu den »subtilsten« Zweifeln geführt habe. Aber diese Subtilität ist in Wielands Augen gerade kein Vorzug: Die Skeptiker hätten als »Sofisten und Witzlinge«³⁶ den Vernunftgebrauch letztlich pervertiert und durch ihre zu weit getriebene Philosophie »*Glauben* und *Liebe*, die einzigen Stützen unsers armen Erdenlebens«,³⁷ untergraben. Die Vernunft selbst stehe zwar als »Strahl der Gottheit« außerhalb allen Zweifels; aber sie dürfe trotzdem für den Menschen nicht die »*einzig*e Führerin seines Lebens«³⁸ sein.

Auch bei Wieland bildet damit, wie bei Rousseau, die Philosophen- und vor allem Systemkritik die Folie für die eigentliche Wahr-

32 Hume (Anm. 22), S. 200.

33 Vgl. zu Humes damit verbundener Unterscheidung von vorgängiger (antecedent) und folgender (consequent) Skepsis Klemme (Anm. 21), S. 120.

34 Vgl. Wieland (Anm. 1), S. 43.

35 Ebd.

36 S. 44.

37 S. 43.

38 S. 44.

heitssuche. Demgegenüber erklärt er gleich zu Beginn des Textes die Wahrheit zum Allgemeingut, das sich nicht nur von jedem, unabhängig von geistigen Fähigkeiten und Bildungsgrad, finden lassen müsse, sondern auch tatsächlich gefunden werde; »mitten unter allem Trug von Erscheinungen, Gespenstern und Traumgebilden« könne »jeder Sterbliche gerade so viel Wahrheit auffassen [...] als er zu seiner eignen Nothdurft braucht«. ³⁹ Das liege zunächst daran, dass die Wahrheit nicht etwa absolut zu verstehen, sondern »wie alles Gute, etwas *verhältnismäßiges*« sei. ⁴⁰ Die Wahrheit ist also relativ – sie zeigt sich anders für den Menschen als mittleres Wesen als für »höhere und niedrigere Wesen« ⁴¹ (Tiere und Engel), sie zeigt sich ebenso anders für jedes Individuum aus seinem ganz besonderen persönlichen Blickwinkel. Diese Relativität ist ihr erstes wichtiges Merkmal und entspricht auch dem Kanon skeptischer Tropen. ⁴²

Bevor Wieland nun weiter bestimmt, worauf sich eine solche relative Wahrheit gründen kann, rechnet er zunächst mit einer rein logischen Wahrheitsdefinition ab. Sowohl die »*Übereinstimmung* eines Gefühls oder einer Vorstellung mit den allgemein anerkannten Grundwahrheiten der Vernunft« als auch der »*Zusammenhang* einer Vorstellung mit allen übrigen« ⁴³ im persönlichen Überzeugungsschatz des Einzelnen seien einzig Indizien für deren Möglichkeit, nicht aber für deren Wirklichkeit. ⁴⁴ Der »Kreis der Möglichkeiten«

39 S. 41.

40 S. 42.

41 Ebd.

42 Vgl. Sextus Empiricus, § 36 f.

43 Wieland (Anm. 1), S. 42.

44 Vgl. auch die Definition von Johann Christoph Adelung in seinem Artikel »Wahrheit« im *Grammatisch-Kritischen Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Bd. 4, Wien 1811, Sp. 1346 f.: »Die Wahrheit, *plur.* die -en, welches auf doppelter Art gebraucht wird. 1. Als ein Abstractum und ohne Plural, die Übereinstimmung eines Dinges mit einem andern zu bezeichnen, doch nur in folgenden Fällen. (1) Die Übereinstimmung des Mannigfaltigen in einer Sache. So ist die Wahrheit Gottes die vollkommenste Übereinstimmung alles in demselben befindlichen. [...] (2) Die Übereinstimmung eines Satzes mit andern bekannten Wahrheiten, die Anwesenheit eines erweislichen Grundes, welches man die logische Wahrheit zu nennen pflegt; im Gegensatz des Irrthums. [...] (3)

jedoch erweitere sich ständig »mit unsrer Kenntniß der Natur und mit dem Anwachs unsrer Erfahrungen«⁴⁵ ins nahezu Unbegrenzte, so dass hier keine sichere Unterscheidung möglich sei. Die Wahrheit wird damit, zum zweiten, in einer gewissen Weise historisiert: Was heute noch nur Möglichkeit und lebensferne Phantasterei ist, kann jederzeit in der Zukunft Wirklichkeit und lebenswichtige Wahrheit werden.

Was jedoch kann Wieland nach der Demontage der beiden logisch-formalen Wahrheitskriterien »Übereinstimmung« und »Zusammenhang« nun stattdessen zur Bestimmung in positiver Hinsicht anbieten? Im Wesentlichen das anfangs bereits zitierte »*innige Bewußtseyn dessen was wir fühlen*«. ⁴⁶ Die bildliche Beschreibung dieser Gefühlsgewissheit als »inneres Licht«, wie sie ja auch bei Rousseau zu finden war, wird von Wieland zwar zumindest teilweise dem Spott ihrer Kritiker preisgegeben, da sie offenbar der Schwärmerei Tür und Tor öffnet. In der Sache selbst jedoch folgt Wieland Rousseaus Vikar sehr genau, berücksichtigt aber auch den fundamentalen skeptischen Täuschungsvorbehalt: Psychische und physische Gesundheit vorausgesetzt, vermitteln dem Menschen vor allem seine »Sinne« und seine »inneren Gefühle« direkt und unmittelbar Wahrheit, während die Vernunft jederzeit von skeptischen Zweiflern als »Zauberin« entlarvt werden kann. Nehme man einem Menschen hingegen diese Gefühlsgewissheit, liefere man ihn mit dem völligen Identitätsverlust dem Wahnsinn aus. Wahrheit als

Die Übereinstimmung mit einem Urbilde, und in weiterer Bedeutung mit der Natur. [...] (4) Die Übereinstimmung einer Rede sowohl mit der Sache selbst, als der Gemüthsfassung des Redenden, im Gegensatz der Unwahrheit, und im härtern Verstande der Lügen; welche nebst der folgenden Bedeutung in dem gesellschaftlichen Umgange die gewöhnlichste ist. [...]. (5) Die wahre Beschaffenheit der Sache. Die Wahrheit reden, sagen, verfehlen, gestehen, bekennen. [...] (6) Die Fertigkeit, in allen Fällen nur das, was wahr ist, zu reden; in welchem Verstande doch Wahrhaftigkeit üblicher ist. 2. Als ein Concretum [...].«

⁴⁵ Wieland (Anm. 1), S. 42.

⁴⁶ Ebd., S. 44.

persönliche Gefühlsgewissheit ist damit, zum dritten, unmittelbar identitätsrelevant.⁴⁷

Aber, so Wieland weiter in durchaus skeptischer Tradition, können nicht auch die Gefühle täuschen? Können Empfindungen – man denke an Hume – nicht genauso gut Einbildungen sein? Und auch hier geht Wieland noch einen Schritt weiter. Natürlich könne und werde jeder sich häufig in seinen Gefühlen täuschen. Das ändere jedoch nichts an dem Sachverhalt, dass jede Empfindung, und zwar gleich welcher Quelle und welchen Inhalts, vom empfindenden Ich sich selbst zugeschrieben werden muss:

Ich kann von *der Natur*, von *unsichtbaren Mächten*, kurz von *Ursachen*, die *ich nicht kenne*, getäuscht werden; aber so lange ich mir bewußt bin *daß* ich etwas gefühlt, beschaut, betastet habe – so *glaube ich meinem Gefühl* mehr als einer ganzen Welt die dagegen zeugte, und als allen Philosophen, die mir *a priori* beweisen wollten ich träume oder rase.⁴⁸

Wichtig ist also nur, dass eine sinnliche Empfindung stattgefunden hat und dass sich der Wahrnehmende dessen bewusst ist, dass er es ist, der eine Empfindung gehabt hat: Ich fühle, also bin ich. Ihr Inhalt hingegen kann niemals mit letzter Sicherheit auf Wahrheit oder Täuschung zurückgeführt werden, da kein Gericht dieser Welt, kein

47 Die Bedeutung dieser Überzeugung Wielands von der Lebensnotwendigkeit einer inneren Gewissheit und ihrer unmittelbaren Verbindung mit der dem Menschen zugänglichen Form von Wahrheit kann auch dadurch belegt werden, dass eines seiner wichtigsten philosophischen ›Sprachrohre‹, nämlich Archytas in der dritten und letzten Fassung der *Geschichte des Agathon*, gegenüber Agathon genau diese Position vertritt: »Doch laß es auch seyn, daß in der *sichtbaren Welt* das Meiste für uns *Täuschung*, Alles nur *Erscheinung* ist; laß seyn, daß wir mit unsern äußerlichen Sinnen so wenig in das innere Wesen der Dinge als in Platons überhimmlische Gegend dringen können: liegt nicht unserm *innern Sinn* eine *unsichtbare Welt* in *uns selbst* aufgedeckt, deren Grenzen noch kein Sterblicher erflogen hat? [...] Hier, in diesem heiligen Kreise, Agathon, liegt unser wahres, höchstes, ja, genau zu reden, einziges Interesse; dies ist der Kreis unsrer edelsten und freyesten Thätigkeit; hier, oder nirgends, müssen wir die *Wahrheit* suchen, die uns zum sichern Leitfaden durch diese Sinnenwelt dienen soll, und hier ist für den, der sie redlich sucht, keine Täuschung möglich!« (Wieland: Sämtliche Werke [Anm. 1], Bd. 3, S. 381–383).

48 Wieland (Anm. 1), Bd. 24, S. 46 f.

»*Aeropagus*«⁴⁹, wie Wieland in klassischer Tradition formuliert, zwischen der Richtigkeit zweier gegensätzlicher Empfindungen über eine Sache entscheiden könnte. Ebenso sei zwischen Vernunft und Glauben einfach kein Gerichtsverfahren denkbar⁵⁰; außer, wenn man die Entscheidung auf eine andere Ebene verlagert.

Wielands Vorschlag erinnert an Humes Platzverweis für die Skeptiker in Sachen Lebenspraxis und Rousseaus Beschränkung seiner Philosophie auf das Unmittelbare und Nächste: Am sinnvollsten sei es nämlich, in von Natur aus spekulativen Dingen – wie der Metaphysik und der Ästhetik – jeden bei seinem Glauben zu lassen. In diesem Zusammenhang nimmt Wieland seine skeptische Anfangsdefinition der Wahrheit als zutiefst relativistisch wieder auf, um sie nun sozusagen anti-skeptisch zu ergänzen: Die Wahrheit selbst ist nämlich durchaus absolut – sie sei, »wie die Gottheit und das Licht worin sie wohnt, *allenthalben*«, ihr

*Tempel ist die Natur, und wer nur fühlen, und seine Gefühle zu Gedanken erhöhen, und seine Gedanken in ein Ganzes zusammenfassen und ertönen lassen kann, ist ihr Priester, ihr Zeuge, ihr Organ. Keinem offenbart sie sich ganz; jeder sieht sie nur stückweise.*⁵¹

Die Relativität der Wahrheit für den Menschen resultiert also nur aus der unendlichen Beschränktheit des menschlichen Geistes im Angesicht der »*Unermesslichkeit und Unbegreiflichkeit*«⁵² der Natur, in der Gott seine absolute Wahrheit ausgedrückt hat.⁵³ Deshalb muss jede menschliche Wahrheitssuche vom möglichst natürlichen Empfinden der angesichts der Natur selbst ausgehen (hier folgt Wieland also wieder Rousseau). Dieses natürliche Empfinden ist jedoch

⁴⁹ Ebd., S. 49 f.

⁵⁰ Ebd., S. 52.

⁵³ Auch dieser Gedanke hat eine lange skeptische Tradition. In seiner stärksten Variante – Skepsis nützt der Religion, indem sie die Menschen von ihrer Unwissenheit überzeugt und sozusagen den Weg zum Glauben damit frei macht (Fideismus) – taucht er beispielsweise bei Bayle im *Dictionnaire historique et critique*, im Art. »Pyrrho von Elis« auf: »allein sie kann ihren Nutzen haben, die Menschen durch die Empfindung ihrer Unwissenheit zu vermögen, die Hülfe von oben herab anzuflehen und sich dem Ausspruche des Glaubens zu

nur der Anfangspunkt; daran an schließt sich ein reflexiver Prozess, in dem aus den Gefühlen Gedanken abgeleitet werden. Diese Gedanken sollen dann – hier taucht das anfangs diffamierte formale Wahrheitskriterium wieder auf – in Zusammenhang gebracht und schließlich auch geäußert werden.

Die Formulierung vom »Ertönen lassen« und die Aufzählung von »Priester, Zeuge, Organ« legen es im Übrigen nahe, dass die Kunst für die Darstellung dieser Art von persönlich erarbeiteter Wahrheit eine besonders geeignete Ausdrucksform ist. Eine zweite ist, etwas profaner, das Gespräch nach dem Muster des sokratischen: Anstelle »*Axiome* und *unumstößliche Wahrheiten*« zu propagieren oder unverständliche »Göttersprüche«⁵⁴ von sich zu geben, sollten wir Menschen lieber

unter den nächsten Baum uns hinsetzen, und einander offenherzig und unbefangen erzählen, was jeder von ihr gesehen und gehört hat, oder gesehen zu haben glaubt; und ja nicht böse darüber werden, wenn sichs von ungefähr entdeckt, dass wir falsch gesehen oder gehört [...] haben.⁵⁵

Wieland endet also mit einem expliziten Aufruf zu intellektueller Demut als wahrem Kennzeichen des Weisen, der somit zwangsläufig in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein Skeptiker sein und bleiben muss, obwohl und gerade weil er in lebenspraktischer Hinsicht seinen Gefühlen vertraut und in religiöser Hinsicht von der Wahrheit Gottes zutiefst durchdrungen ist.

unterwerfen« (in: Historisches und Critisches Wörterbuch nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt von Johann Christoph Gottsched u. a. Bd. 3. Hildesheim/New York 1977, 745). Bei Wieland geht es allerdings nur um subjektive Gefühlsgewissheit, die natürlich auch die Form von Religiosität annehmen kann. – Vgl. zur Bedeutung dieses Arguments bei Locke und Hume Klemme (Anm. 21), S. 117 u. 122.

⁵⁴ Wieland (Anm. 1), S. 51.

⁵⁵ Ebd., S. 50 f.

IV. Zum Verhältnis von Skepsis und Aufklärung

Wielands Essay weist in seiner Argumentation starke inhaltliche Parallelen zu Rousseau auf, mit dem er sich auch während seiner Zeit als Philosophie-Professor in Erfurt⁵⁶ intensiv auseinandergesetzt hatte. Dazu zählen die apriorische Annahme einer untrüglichen, von Natur gegebenen inneren Instanz im Menschen – benenne man sie nun metaphorisch als ›inneres Licht‹, moralisch als ›Gewissen‹ oder anthropologisch neutraler als ›Gefühl‹ oder Empfindung. Diese bezeugt die Wahrheit der sinnlichen Empfindung unmittelbar, weil vorreflexiv. Zu den Parallelen zählen des Weiteren die Einschränkung des Wahrheitsbegriffs auf das sinnlich Erkennbare und Lebensnotwendige bei gleichzeitiger Ausgrenzung der ›großen‹ metaphysischen Fragen sowie die unbedingte Orientierung an der Natur als Inbegriff von Wahrheit. Die moralische Dimension dieser Orientierung ist jedoch bei Wieland (zumindest in diesem Text) deutlich schwächer ausgeprägt, was mit seinem dafür sehr viel stärker ausgeprägten Relativismus zusammenhängt.

Mit Hume teilt Wieland hingegen die Überzeugung von der lebenspraktischen Notwendigkeit des Wissensmodus des ›Glaubens‹. Auch sein wiederholter Gebrauch der Formel von ›Sinnen‹ und ›innerem Gefühl‹ steht Humes physiologisch orientiertem Gebrauch des Begriffs ›Gefühl‹ (›feeling‹ oder ›sentiment‹) näher als Rousseaus teilweise stärker an den ›moral sense‹ erinnernde Redeweise vom Gefühl (›sentimens‹ in Abgrenzung zu ›passions‹). Und wie bei Hume ist auch bei Wieland der eigentliche Gegenpol der psychophysischen Empfindung die Einbildung: Während bei Rousseau das ursprünglich authentische Gefühl vor allem durch die Leidenschaften und die kulturelle Entwicklung verfälscht wird, stellen für Hume und Wieland Einbildungen und schwärmerische Phantasien die eigentliche Gefahr für die Gefühlsgewissheit dar.

56 Am ausführlichsten in den *Beyträgen zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* (1770), aber auch in den *Dialogen des Diogenes von Sinope* (1770).

Wielandspezifisch sind darüber hinaus zum ersten der Relativismus des Wahrheitsbegriffs – neben der einen und unteilbaren, aber für den Menschen leider nicht erkennbaren göttlichen Wahrheit gibt es eine Fülle von Partikular- und Individualwahrheiten, die sich erst gemeinsam zu einem vollständigeren Bild fügen. Damit eng verbunden ist zum zweiten die weitgehende inhaltliche Auflösung des Wahrheitsbegriffs: Sowohl die Sinne als auch das innere Gefühl können ebenso wie die Vernunft getäuscht werden, eine logische Überprüfung des Wahrheitsgehaltes von Gefühlen ist aber *per se* ausgeschlossen. Deshalb ist es in letzter Instanz für das empfindende Individuum nur wichtig, dass es sich selbst als authentischer Urheber sinnlicher und möglichst weitgehend unverfälschter Empfindungen erfahren kann; im ›ich fühle‹ liegt das ›ich bin‹ begründet.

Für das Verhältnis von Aufklärung und Skepsis ist diese popularphilosophisch grundierte Abgrenzung von theoretisch-methodischem Zweifel und praktisch-empfindsamer Gefühlsgewissheit nicht nur ein Nebenthema. Die methodische Skepsis wird als legitimes Verfahren durchaus respektiert, ja sogar propagiert; sie dient zur unentbehrlichen aufklärerischen Dogmen- und Systemkritik. Sie wird jedoch ergänzt durch die Gefühlsgewissheit als Lebenshaltung, die unberechtigte Ansprüche einer verabsolutierten theoretischen Vernunft im Namen eines Primats der praktischen Vernunft und der Moralphilosophie energisch zurückweist. Es handelt sich insofern durchaus um eine Form der Selbstaufklärung der Aufklärung, die von den popularphilosophischen und anthropologischen Maximen der Spätaufklärung geleitet wird: Unter Berufung auf die Kontrollinstanz des *common sense* distanziert man sich von der allzu abstrakt und lebensfremd gewordenen Metaphysik der Schul- und Systemphilosophie; unter Berufung auf den ›ganzen Menschen‹ bezieht man auch seine nicht-rationalen Fähigkeiten und Anlagen in die Formulierung philosophischer Konzepte ein. Für die entscheidenste Zurückweisung einer radikalen, über ihre methodischen Kompetenzen hinausgehenden Skepsis sorgt jedoch, zumindest bei Rousseau und Wieland, ein bedingungsloses und letztlich auch nicht begründungsfähiges Vertrauen in die Wahrheit der Natur.

Speziell bei Wieland ist das Verhältnis von Skepsis und Gefühlsgewissheit wohl am besten als Wechselwirkung innerhalb des Spektrums von natürlicher charakterlicher Disposition und kulturellen und historischen Umwelteinflüssen vorzustellen. Der skeptisch angelegte Charakter (in Wielands Terminologie: der ›kaltblütige Philosoph‹) soll skeptisch denken, aber gläubig und vertrauensvoll leben, um handeln zu können. Der von Natur aus eher gläubige Mensch (der ›Schwärmer‹) hingegen soll seinen Gefühlen gegenüber eine grundlegende Skepsis bewahren, um vor Schwärmerie und Täuschung geschützt zu sein; dann darf er auch ruhig ein wenig enthusiastisch denken. Letztlich ist das wohl auch Wielands eigene Lebenshaltung, der sich bis ins hohe Alter viel von seinem jugendlichen Enthusiasmus bewahrt, diesem aber jederzeit skeptisch gegenüber treten kann. Skepsis und Glaube erweisen sich hier nicht als sich ausschließende Polaritäten, sondern als zwei sich notwendig ergänzende, komplementäre Wissensformen im ›ganzen Menschen‹.

V. Literatur, Gefühlsgewissheit und Skepsis

Schließlich – und damit komme ich kurz auf die Literatur zu sprechen – ist Wieland nicht umsonst ein literarischer Autor, dessen Lebensphilosophie in verschiedenen Lebensphasen mit unterschiedlichen Mitteln zum Ausdruck gebracht wird; auch das macht sie zu einer ›Popularphilosophie‹, die philosophische Themen und Gedanken auf eine andere Weise dem Verständnis darbietet. In *Was ist Wahrheit?* finden sich deshalb sowohl argumentative Verfahren der »scharfen Untersuchung«⁵⁷ – wie die Darlegung von Thesen, die Abhandlung möglicher Einwände, die logische Überprüfung von Positionen – wie auch literarische Darstellungsmittel.⁵⁸ Der Autor

57 Wieland (Anm. 1), S. 47.

58 Zu letzterem gehört die Vielzahl von historischen Beispielen und literarischen Texten, die herbeizitiert werden. Im *Don Quixote* oder im Ixion des griechischen Mythos gewinnt die Kritik schwärmerisch verabsolutierter Wahrheitsansprüche gleichzeitig anschauliche Qualitäten – wobei Wieland sogar selbst

beherrscht viele Töne, sowohl die der sachlichen Argumentation als auch die des vertrauten Gesprächs, des anschaulichen Bildes, der kunstvollen Polemik, der hintersinnigen Anspielung oder der tiefgründigen Ironie. Er spricht sozusagen selbst sowohl skeptisch als auch enthusiastisch, sowohl vernünftig als auch emotional – was der notwendigen Komplementarität von skeptischem Verstand und vertrauensvoller Gefühlsgewissheit im ›ganzen Menschen‹ letztlich am besten entspricht.

Eine besondere Mehrdeutigkeit in dieser Hinsicht – und das ist sicherlich kein Zufall – weisen vor allem der Anfang und der Schluss von *Was ist Wahrheit?* auf. Gleich zu Beginn wird mit Pilatus ein historischer Zeuge aufgerufen, der gegenüber Christus und dessen innerer Überzeugung, im unfehlbaren Besitz der einzig wahren Wahrheit zu sein, die urskeptische Frage »Was ist Wahrheit?« in einem ganz besonders bedeutungsgeladenen Zusammenhang und mit den bekannten drastischen Folgen stellte. Tatsächlich jedoch war die Frage sehr berechtigt und naheliegend, und das schlechte historische Image des Fragestellers sollte darauf nicht den Blick verstellen.

Am Schluss hingegen erzählt Wieland die Geschichte von Bileams Esel als Parabel für den prinzipiell unauflösbaren und immer nur im jeweiligen Einzelfall zu entscheidenden Widerspruch zwischen skeptischem Zweifel und Gefühlsgewissheit:

Ein anderes ist, wenn *ein Esel*, dem der Herr den Mund aufthut, mit Zuversichtlichkeit spricht: dafür ist aller Respekt zu tragen; denn es ist nicht der Esel, sondern ein Gott, [...] der durch den Esel spricht. Einem Menschen aber – es sey denn er könne uns beweisen dass er sich im Falle des besagten Esels befindet – ziemt es, ungeachtet des aufgerichteten Angesichts und des Blicks gen Himmel der ihm gegeben ist, von Zeit zu Zeit auf seine Füße zu sehen und – *bescheiden zu seyn!*⁵⁹

explizit über die Angemessenheit dieser oder anderer »Bilder« (ebd., S. 49) reflektiert und sie sich wechselseitig gerade in ihrem Kontrast von Lächerlichkeit und Erhabenheit bespiegeln lässt.

59 Ebd., S. 53 f.

Hier gehen in der Dialektik von aufrechtem Gang und aufrechtem Blick nach oben gegenüber dem auf die eigenen Füße gerichteten Blick und trottsenden Gang des Esels Skepsis und Glauben eine beinahe untrennbare Mischung ein. Natürlich muss man skeptisch sein, wenn ein Esel spricht – denn zum einen sprechen Esel (im wörtlichen Sinn genommen) nicht, und zum zweiten sprechen Esel (im übertragenen Sinn genommen) dummes Zeug; das kann jeder aufrecht Gehende und Denkende bei nur geringer skeptischer Anstrengung erkennen. Andererseits könnte es aber auch sein – und nun tritt der Glaube an die unendliche Vielfalt des Möglichen in den Vordergrund –, dass ausnahmsweise gerade aus einem solchen Esel (wörtlich oder bildlich genommen) ein Gott die Wahrheit spricht. In diesem Fall jedoch wird der Hochmut des aufrecht Gehenden durch den bescheiden auf die Füße Blickenden zu Recht zurückgewiesen, mit der impliziten Aufforderung, lieber auf die eigenen Füße zu sehen und mit den Gedankenflügen schön am Boden zu bleiben – was aber auch wieder als skeptische Maxime dienen könnte. Es bleibt also nichts übrig, als gleichzeitig skeptisch und nicht-skeptisch zu sein; dem Esel aufgrund der allgemeinen Lebenserfahrung und den Gesetzen der Vernunft zu misstrauen, aber gleichzeitig ein wenig darauf zu hören, ob uns nicht doch ein Gefühl leise sagt, dass gerade aus diesem einen Esel einmal die Wahrheit sprechen könnte – immer in dem Bewusstsein: Mit beidem, der Skepsis und der Gefühlsgewissheit, könnte man sich irren – und handeln muss man, ganz abgesehen von all dem, trotzdem.