

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 30 (1952)

Artikel: Die Grenzen des Geschichtlichen
Autor: Endres, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762301>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Grenzen des Geschichtlichen

Von Dr. Jos. ENDRES C. Ss. R.

Erst verhältnismäßig spät, sogar zuletzt, hat der Mensch sich selbst ausdrücklich zum Gegenstand wissenschaftlich-philosophischer Erkenntnis gemacht. Damit hat er die dem menschlichen Erkennen überhaupt eigene Reihenfolge eingehalten, das in direkter Erkenntnis zuerst beim Fernen, beim Nicht-Ich ist, und erst über diesen Umweg zum Nächsten, zu sich selbst und seinem Träger kommt.

Was der Mensch von sich vor allem wissen wollte, war dasselbe, was er von jedem Seienden wissen will: was es ist. Dabei hat man dieses Was zuerst als Wesenswas verstanden, und dann viel später, in der Existenzphilosophie, als Was des existierenden, geschichtlichen Menschen. Er als ausgezeichnetes Seiendes wurde sowohl als Ausgangspunkt zur Lösung der Frage nach dem Sein des Seienden wie auch seiner selbst wegen in besonderer Weise philosophisch befragt.

Dabei mußte sich auch die Frage stellen, ob denn diesem Wollen nach Selbst- und Seinsverständnis das Können entspreche, ob der Mensch, der sich immer schon als Seiendes wußte, das die Eigenschaft des Verstehens hat, wirklich zum Ansich der Dinge und seiner selbst kommt, auf welchem Wege und auf welche Weise das geschieht, und wo die Grenzen des für ihn Wißbaren liegen.

Auf diese Fragen sind nicht nur verschiedene, sondern sogar sich widersprechende Antworten gegeben worden und daraus leitet die Ansicht von der Geschichtlichkeit des Erkennens, näherhin der Erkenntniswahrheit mit Vorliebe ihre Berechtigung ab.

1. Das Problem der Geschichtlichkeit

« Geschichtlichkeit der Erkenntniswahrheit » bedeutet nicht, jede Einsicht, die der Mensch gewinnt, bestimme unmittelbar oder mittelbar das Handeln und damit die Geschichte. Auch nicht: die Entdeckung

und Erschließung des Seienden, die erkenntnismäßige Aneignung der im steten Wandel begriffenen unabgeschlossenen Welt gelinge dem Menschen nicht auf einmal, sondern nur schrittweise, im gleichzeitigen und aufeinanderfolgenden Zusammenarbeiten vieler, im ständigen Auf und Ab, durch Irrtümer hindurch und von verschiedenen Ansatzstellen her, wobei dann oft eine neugefundene Wahrheit mit dem Vergessen einer schon bekannten bezahlt wird und an einer Stelle der Wissensbau erstaunlich rasch und sicher in die Höhe steigt, wogegen er an einer anderen kaum über die Grundmauern hinauszukommen scheint. Es heißt ferner nicht, daß keine Philosophie, die beansprucht lebensnah zu sein, sich damit begnügen darf, einfach zu wiederholen, was die Vergangenheit gedacht hat, sondern von ihrem geschichtlichen Standort, von der Problematik ihrer Zeit aus alte Wahrheiten neu durchdenken und neue Einsichten gewinnen muß. In diesem Sinn sollte die Wahrheit immer geschichtlich sein. Unter der Geschichtlichkeit der Wahrheit wird vielmehr verstanden: die Wahrheit ist immer standpunktbedingt und standpunktbestimmt. Erkenntnisinhalt und Erkenntnisinn stehen nicht nur unter dem Einfluß des Gegenstandes, sondern auch unter dem des Erkennenden. Sofern dieser ein Einzelwesen ist, wirken Körper, Charakter, Affektleben, all das, was man das Irrationale nennt, mitgestaltend auf den Erkenntnisinhalt ein. Dasselbe tun die Rasse, das Volk, der Kulturkreis, die Gesellschaftsschicht, die religiöse, politische und wirtschaftliche Einheit, denen der Erkennende als Gemeinschaftswesen angehört. So kann es sein, daß etwas für diesen Menschen oder diese Gruppe von Menschen wahr, für einen anderen oder für andere aber falsch ist. Die Wahrheit ist in ihrer Gültigkeit relativ. Sie ist geschichtlich, weil der sich um sie bemühende Mensch geschichtlich ist und sie als solcher beeinflußt. Er kann weder seine persönliche Eigenart, noch die vielen in ihm wirksamen Kräfte, noch seinen geschichtlichen Standort überspringen oder hinter sich lassen und in einem, von all dem gereinigten Erkennen nach der Wahrheit suchen. Erkenntniskraft und Erkenntnisakte sind nicht etwas, was dem individuellen Menschen aufgesetzt wäre, sie stecken in ihm, sind wie alles andere an ihm durch und durch individualisiert und mit dem Merkmal des Hier und Heute versehen. Das einzige schlechthin Gewisse in der Ungewißheit der gleitenden Wahrheit ist das Wissen von der Geschichtlichkeit und der daraus fließenden Fragwürdigkeit des menschlichen Seins und Erkennens.

Noch in einem andern Sinn wird die Wahrheit « geschichtlich »

und damit «relativ» genannt. War sie es soeben, weil der sie suchende Mensch geschichtlich ist, dann ist sie es jetzt, weil die Geschichtlichkeit nicht nur der existentiellen, sondern auch der Wesensordnung, dem Sein des Seienden eigen ist. Geschichtlichkeit wäre damit nicht nur etwas an einem bestimmten Seienden, dem Menschen etwa, sie hätte nicht nur ontische, sondern ontologische Bedeutung. Ist das Sein des Seienden selbst wesentlich geschichtlich, ist es als solches dem Wandel und Wechsel unterworfen, dann gilt das auch von der Wahrheit des Seins (ontologische Wahrheit) und der Wahrheit über das Sein (logische Wahrheit). Dann wären die in der Geschichte der Wissenschaft mit- und nacheinander auftretenden sich widersprechenden und trotzdem sich als wahr ausgebenden Ansichten nicht nur etwas Tatsächliches, das das Denken vor ernste Schwierigkeiten stellt, sondern etwas Notwendiges, das gleichsam selbstverständlich ist.

Zunächst bedarf der schon mehrmals erwähnte Begriff des Geschichtlichen noch einiger Erklärung. Geschichte ist wohl Bewegung und Entwicklung, doch ist sie es in ausgezeichneter Weise. Darum wird aus dem Werden als solchem das Besondere geschichtlichen Werdens nicht verstanden. Entwicklung, Entfaltung, Übergang vom Anlagezustand in den der Vollendung, Aufstieg vom Niedern zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gibt es auch im untermenschlichen Bereich. Werden ist die dem Geschöpflichen überhaupt eigene Weise, die seinem jeweiligen Wesen mögliche Vollkommenheit zu erreichen. Aber Entwicklung als Geschichte ist dem Menschen eigentümlich. Geschichtlich ist der Mensch, sofern er, nicht in seiner Wesensform, wohl aber in seiner Wesensvollkommenheit, in seinen Tätigkeiten und Leistungen wird, sich wandelt: Im Erkennen, als einem Bemühen um die Wahrheit, im Handeln, sofern es aus dem Erkennen folgt, das Erkannte wieder umsetzt in die Wirklichkeit und die Naturdinge so wie das Einzel- und Zusammenleben formt.

Wesentlich für geschichtliches Werden ist, daß es nicht nur ein zeitliches Aufeinander ist, sondern daß das Vergangene in die Gegenwart hereingeholt wird und über sie in die Zukunft hinauswirkt, und daß auch die Zukunft schon die Gegenwart gestaltet. In dieser geschichtlichen Gegenwart ist die Zeit nach Vergangenheit und Zukunft eingeschlossen. Der Mensch als geschichtliches Wesen lebt in vollkommener Weise in der Zeit: in einer von der Vergangenheit erfüllten, aus der Zukunft bestimmten und auf die Zukunft gerichteten Gegenwart. Das ist allerdings nur möglich, weil der Mensch zugleich

auch über die Zeit hinausragt. Wohl hat auch das Tier Vergangenheit und Zukunft, aber es mobilisiert die Vergangenheit nicht über die Gegenwart auf die Zukunft hin. Seine Vergangenheit ist nur gewesene, seine Zukunft nur kommende Gegenwart. Es kann — von ganz kurzen Strecken abgesehen — weder die eine festhalten, noch die andere vorwegnehmen. Sein Instinkt macht es sowohl unnötig wie unmöglich, zur Lebensführung Vergangenes zu bewahren und Kommendes zu planen. Der Mensch ist durch seine Geistnatur eines solchen geschichtlichen Daseins fähig. Das heißt aber mit anderen Worten: nur weil er zugleich auch übergeschichtlich ist, kann er ein geschichtliches Wesen sein. Ihm ist es möglich, Vergangenes gedächtnismäßig festzuhalten, es als solches zu erkennen und in die Gegenwart hineinzutragen, vorausschauend und planend die Zukunft schon in der Gegenwart vorwegzunehmen. Er biegt den Fluß der Zeit gleichsam um, daß sie nicht nur von der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit, sondern von der Vergangenheit über die Gegenwart auch in die Zukunft fließt. Es gelingt dem geistbegabten Menschen das stehende Jetzt der Ewigkeit im Fluß der Zeit nachzubilden.

Nach dem Gesagten ist geschichtliche Gegenwart nichts Fertiges, sie ist nicht abgeschlossen, sondern ist geöffnet, ist ein neuer Ansatz für noch nicht Wirkliches. Geschichtliches Sein, das ist, hat immer schon eine Vergangenheit und ist in der Gegenwart noch nicht ganz. Das ist auch für die Beurteilung zu beachten. Zum Verständnis der Gegenwart muß die Vergangenheit mit herangezogen werden, und ein end-gültiges Urteil kann erst gefällt werden, in *der* Gegenwart, die am eigentlichen Ende steht, die nicht mehr Anlage für eine weitere Entwicklung ist, wo also die Bewegung zum Stillstand gekommen ist.

Welcher der vielen Erkenntnisgehalte, die Realisierungsmöglichkeiten sind, tatsächlich verwirklicht wird, welchen Verlauf die Geschichte nimmt, das hängt weitgehend von der freien Entscheidung des Menschen ab. Darum läßt sich der Lauf der Geschichte, die Entwicklung, die der Mensch nimmt, welche Wege er einschlägt, um zu seinem Selbst zu kommen, niemals mit Sicherheit vorausberechnen. Wo nicht die Vergangenheit als Möglichkeit in die Gegenwart hineingenommen und aus vorliegenden Möglichkeiten bestimmte als zu verwirklichende nicht ausgewählt werden können, gibt es keine Geschichte.

Weder das Tier, das nur eine Sinnes-, aber keine Sinnerkenntnis hat, noch der reine Geist, der den Seins- und Sinngehalt eines Seienden in einem einzigen Akt ausschöpft, ist eines geschichtlichen Daseins

fähig. Dieses kommt dem Menschen zu, der zwischen dem reinen Sinnen- und dem reinen Geistwesen steht, der weder das Eine noch das Andere, sondern das Eine sowohl wie das Andere ist, der Zeit und Ewigkeit, Stoff und Geist, Gebundenheit und Freiheit, die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis und die Schwierigkeit, sie zu gewinnen, in sich vereinigt.

2. Geschichtliche Bemühungen um das Problem

Wo eines dieser Stücke unterschlagen oder übersteigert wird, ist auch die Geschichtlichkeit gefährdet oder nicht genügend gewertet. So hat z. B. der Idealismus, der die Immanenz und Spontaneität im menschlichen Erkennen überspannt, keinen Platz für die Geschichtlichkeit des Erkennens als eines die Wahrheit fortschreitend entdeckenden Vorgangs. Wenigstens für das philosophische Erkennen gibt es nach ihm diese Geschichtlichkeit nicht mehr. Er nennt das empirische Erkennen, das ihr unterliegt und sie feststellt, dem vorwissenschaftlichen Zustand angehörend, das dann durch die Philosophie in ein System notwendiger Wahrheiten umgewandelt werde. Das gilt auch von Hegels Idealismus, wiewohl hier die Geschichtlichkeit des Menschen zum ersten Mal zu einer Frage philosophischer Ordnung gemacht wird, da nach den in diesem System enthaltenen Grundsätzen die Geschichtlichkeit des Menschen verschwinden muß.

Ebenso wenig weiß der Empirismus mit dieser etwas anzufangen. Er kennt weder eine Auseinanderfolge noch eine Höherentwicklung, weder einen Wert noch einen Sinn im Geschehen noch eine Norm über diesem, sondern nur eine Aufeinanderfolge.

Die Geschichtlichkeit menschlicher Leistungen im Erkennen sowohl wie im Handeln ist zu allen Zeiten mehr oder weniger bekannt gewesen. Ausdrücklich bewußt wurde sie aber erst im 19. Jahrhundert, in dem viele Erfahrungswissenschaften das ständige Auf und Ab, die Aktion und Reaktion, das Hineinwirken des Vergangenen in die Gegenwart, in den verschiedensten Formen und auf den verschiedensten Wegen eindrucksvoll gezeigt haben.

Alle diese, sich der Erforschung der Geschichte hingebenden Wissenschaften unterscheiden sich in ihrer Blickrichtung dadurch von der Philosophie, daß sie wissen wollen, was zu einer bestimmten Zeit gewesen und wie es gewesen ist, wogegen die Philosophie einen überzeitlichen Standpunkt einnimmt und im Tatsächlichen und Zeitlichen

das Notwendige und Überzeitliche sucht. Jene Erfahrungswissenschaften haben aber nicht wenig dazu beigetragen, daß die neuere Philosophie die überzeitliche, den allgemeinen Wesenheiten zugewandte Betrachtungsweise preisgab, sich statt dessen der Zeit, der Gegenwart und vor allem dem lebendigen, konkreten, geschichtlichen Menschen inmitten des Seienden zukehrte. Die Wende vom Überzeitlichen zum Zeitlichen, vom Unendlichen zum Endlichen, vom Allgemeinen zum Besonderen ist ein Kennzeichen der heutigen Philosophie. Damit grenzt diese Philosophie selbst die Möglichkeit, zu überzeitlich geltenden Wahrheiten zu kommen, bedeutend ein. Zunächst legt sie sich eine Beschränkung auf, indem sie in dem vielfachen Stufenbau des Seienden den eine Sonderstellung einnehmenden und eine vorzügliche Beachtung verdienenden Menschen fast ausschließlich sieht, ihn wiederum nur nach seiner existentiellen Seite betrachtet, und alles andere Sein nur in seinem « Hin-auf-den-Menschen », nicht aber in seinem Eigensein zu deuten sucht. Die gewonnenen Erkenntnisse werden in ihrem Geltungswert dann nicht selten eingeschränkt auf denjenigen, der sie macht oder auf eine bestimmte Gruppe von Menschen.

Tatsächlich sind die Kontingenz und Individualität des Objekts und die Geschichtlichkeit des Subjekt Hindernisse, um zu allgemein gültigen Einsichten zu kommen.

Die Alten sahen vor allem die vom individuellen Gegenstand gezogenen Grenzen. In einem etwas kühnen Sprung setzte Plato sich darüber hinweg, indem er eine über den Einzeldingen liegende Welt an sich seiender allgemeiner Ideen annahm, diese als eigentlichen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis erklärte und dem menschlichen Verstande die Fähigkeit zuschrieb, sich in einem Akt einfacher Schau dieser Ideen erkenntnismäßig zu bemächtigen. Die wahre Erkenntnis hat darum ihre Grenze da, wo das eigentlich Seiende, die Welt der Ideen aufhört und wo die der konkreten Körperdinge, die Welt des Scheins beginnt.

Auf der entgegengesetzten Seite steht der alte und neue Empirismus. Wenn Plato das Allgemeine vollständig von den Einzeldingen löste, dann verbindet der Empirismus es so sehr mit diesen, daß es im Konkreten vollständig auf- oder untergeht. Es bleibt keine Möglichkeit, aus Konkretem allgemein gültige Erkenntnisse zu gewinnen. Der Mensch muß sich damit begnügen, Tatsachen festzustellen und die irgendwie zwischen ihnen bestehenden Gesetze aufzufinden, die dann aber keine wesentlich notwendige, sondern nur eine statistisch wahr-

scheinliche Geltung haben. Die Grenze des wissenschaftlich Erkennbaren fällt zusammen mit der Grenze der Körperwelt und dem, was die Sinne von ihr fassen. Was darüber hinausliegt, ist nur eine Scheinwirklichkeit, oder wenigstens ist die Erkenntnis, die der Mensch davon hat, eine Scheinerkenntnis.

Die allgemeinen Begriffe, so führt der Nominalismus im späten Mittelalter aus, sind keine Brücken und keine Mittel, die uns zum Ansieh der Körperdinge und darüber hinaus in eine Welt unkörperlicher Wirklichkeiten und zu abstrakten Wahrheiten führen. Sie sind nur Symbole für eine Vielheit von Dingen, ohne von diesen einen gemeinsamen Wesensgehalt zu offenbaren. Sie können nichts vom Ansieh der Dinge zeigen, weil nichts von diesen in sie eingegangen ist. Es ist nichts in sie eingegangen, weil in den Dingen kein Allgemeines, weder in wirklicher noch potentieller Form enthalten ist, weil zwischen den Dingen keine innere Wesenseinheit, sondern nur eine äußerliche Ähnlichkeit besteht. Diese von den Sinnen erfaßbare Ähnlichkeit ist der sachliche Grund, warum eine Mehrheit von Dingen unter einem begrifflichen Zeichen zu einer gewissen, das Denken erleichternden Einheit zusammengefaßt werden kann. Mit Hilfe solcher Begriffe ist dann auch kein Sachwissen, sondern nur ein Wortwissen zu gewinnen. Weil dieses aber kein Richtmaß für sachgerechtes Handeln sein kann, tritt die geoffenbarte Glaubenswahrheit stellvertretend ein. Sie verhindert, daß der Mensch in freischweifender Freiheit ohne irgendeine Bindung jede ihm beliebige Entscheidung erlaubterweise fällen kann. Von dieser Einengung wird die Freiheit später von manchen Existenzphilosophen befreit, wie denn die Existenzphilosophie in wesentlichen Ansichten vom Empirismus und Nominalismus beeinflusst ist¹. Auch die der Existenzphilosophie eigene Hinkehr zum Konkreten und Existentiellen ist im Nominalismus infolge seiner Abwertung der allgemeinen Begriffe, der Leugnung ihrer objektivrealen Gültigkeit vorweggenommen. Denn erkannt wird nach ihm nur die individuelle Wirklichkeit und diese wiederum nur nach ihrer existentiellen Seite. Das Wesen bleibt außerhalb der Erkenntnis, die eine bloße Daseins-erkenntnis und als solche kein begriffliches Erfassen, sondern ein sinnliches Schauen ist.

¹ Die zwischen neuzeitlichem Existentialismus und spätmittelalterlichem Nominalismus bestehenden vielfachen Beziehungen deckt JOH. ELL in einem umfangreichen, noch nicht veröffentlichten Werk überzeugend auf.

Zwischen Platonismus und Empirismus steht vermittelnd Aristoteles, der die ansichseienden allgemeinen Ideen Platos zu den individualisierten Wesenheiten der Einzeldinge macht, aus denen aber der menschliche Verstand Begriffe überindividueller Art gewinnen und mit ihrer Hilfe zu allgemein gültigen Erkenntnissen kommen könne. Gibt es auch kein ansichseiendes Allgemeine wie Plato meint, so ist das Konkrete, dem der Empirismus mit Recht allein ein Ansichsein zuschreibt, doch nicht so, daß aus ihm kein allgemeiner, für das individuell Reale geltender Begriff gewonnen werden könnte. Dieser Begriff entsteht, wenn der auf das Sein und damit auf das Wesen der Dinge naturhaft angelegte Verstand sich der konkreten Sinnesgegebenheiten bemächtigt und sie bearbeitet. Wie im Individuell-Konkreten ein anlagehaftes Allgemeines steckt und das Konkrete mehr ist als nur Konkretes, so ist auch der Menscheng Geist, der als formgebender Bestandteil eine substantielle Seins- und Wirkeinheit mit dem Körper bildet, mehr als Körperform. Er hat darüber hinausgehende Fähigkeiten und Funktionen.

Die aristotelische Lehre eignete die Scholastik sich weitgehend an und baute sie aus. Vor allem wurde der allgemeinste der Begriffe, der Seinsbegriff und einige, die unmittelbar mit ihm zusammenhängen, in seinem, nicht nur überindividuellen, sondern auch überkategorialen Gehalt, in seinem alles Seiende begründenden und zugleich übersteigenden Charakter erkannt und die sich auf alles Seiende erstreckende Gültigkeit der allgemeinen Seinsgesetze nachgewiesen. In diesen allgemeinen Seinsgesetzen glaubte man auf Grund einer alles Seiende durchziehenden Verwandtschaft Wahrheiten von unbegrenzter Gültigkeit zu haben, und sah in ihnen auch ein Mittel, auf Grund der bestehenden, abhängigen Körperwelt die notwendige Existenz eines unkörperlichen unabhängigen Geistwesens beweisen so wie über seine Natur gültige Aussagen machen zu können.

Die ontologische Begründung der Erkenntniswahrheit wird dann von Descartes durch eine psychologische ersetzt. Descartes, der es für möglich hält, an allem zu zweifeln, was der natürlich eingestellte Mensch für sicher hält, sieht in etwas Psychischem, nämlich der Klarheit bestimmter Begriffe und des eigenen Denkerlebens, die von keinem Zweifel angreifbare Grundlage für die Sicherheit und Gültigkeit jeder anderen Erkenntnis.

Kant und die von ihm abhängenden philosophischen Richtungen untersuchen besonders das Subjekt in seiner Erkenntnistätigkeit und

deuten den Beitrag, den es für das Zustandekommen der Erkenntnis leistet anders als die Scholastik. Nicht darin, daß er das Subjekt tätig sein läßt, unterscheidet Kant sich von der mittelalterlichen Philosophie, sondern darin, daß nach ihm diese Tätigkeit das Erkennen nicht zum Ansich der Dinge vordringen läßt.

Kant stellt sich die Frage: Wie sind jene allgemein gültigen und notwendigen Urteile möglich, die ihm in den Naturwissenschaften und der Mathematik vorzuliegen schienen. Was sind die apriorischen Bedingungen solcher Erkenntnisse? Nach Kant kommen sie dadurch zustande, daß die Dinge sich nach jenen Bedingungen richten, die menschliche Erkenntnis überhaupt erst möglich machen. Diese Bedingungen sind für alle Menschen gleich. Aber weil der Mensch ein endliches Wesen ist, das das Sein nicht schöpferisch hervorbringen kann, fallen jene Bedingungen möglicher Erkenntnis nicht zusammen mit den Bedingungen, die das Sein ermöglichen. Nun geht Kant noch weiter und behauptet, es sei uns nicht gegeben, festzustellen, in welchem Verhältnis die durch jene apriorischen Bedingungen im Erkennen geformten Gegenstände zu den Dingen an sich ständen. Es läßt sich mit anderen Worten nicht zeigen, daß die Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer wissenschaftlichen synthetischen Urteile apriori einer sachlichen Notwendigkeit und Allgemeinheit entspricht. Der Fehler Kants liegt nicht darin, daß er ein subjektives Apriori annahm, sondern daß er meinte, dieses subjektive Apriori wirke notwendig subjektivierend auf den Erkenntnisinhalt. Zwar konnte Kant dadurch, daß er jene Bedingungen in ein transzendentes Subjekt verlegte, eine für alle Menschen bindende und verbindliche Allgemeinheit und Notwendigkeit begründen, aber er hat damit auch die Wahrheit, die in der Übereinstimmung des urteilenden Erkennens mit dem Ansich der Dinge liegt, und ebenso wissenschaftliche Urteile mit schlechthin allgemein gültigem Charakter unmöglich gemacht. Denn jetzt kann es sein, daß Wesen mit anderen Erkenntnisbedingungen als der Mensch sie hat, hinsichtlich des gleichen Gegenstandes ein anderes, widersprechendes Urteil fällen müssen. So sind nach Kant dem menschlichen Erkennen nach mehreren Seiten hin Grenzen gesetzt: es kommt nie an das Sein heran. In der im Erkenntnisgegenstand gegebenen Erscheinung enthüllt das Ding sich nicht, sondern es wird durch die Erscheinung verhüllt. Sodann sind nur sinnlich wahrnehmbare Dinge in ihrem Erscheinungssein vom Menschen erkennbar. Alles Übersinnliche ist ihm auch in der Form der Erscheinung unzugänglich,

da der Erscheinungsgegenstand eine Synthese ist von einem anschaulich gegebenen Gehalt und den darauf angewandten Verstandeskategorien. Weil dem Menschen nur eine sinnliche Anschauung von Körperdingen möglich ist, bleibt die übersinnliche Welt seinem Erkennen grundsätzlich versperrt. Fand bei Plato das Wissen an der Sinnenwelt seine Grenze, so liegt diese nach Kant an der Grenze des Übersinnlichen. Die Grenzen möglicher Erfahrung sind auch die Grenzen möglicher Wissenschaft.

Der in Kants Erkenntnistheorie als subjektivierend gedachte Einfluß des Subjekts mußte in noch größerem Umfang als subjektivierend verstanden werden, sobald man ein transzendentes Subjekt nicht mehr anerkannte und an seine Stelle das allein nachweisbare empirische setzte, wie es dann in den verschiedenen empirischen Richtungen geschehen ist. — Auch in Heideggers Philosophie ist das « Dasein », der existierende Mensch, für die logische Wahrheit unentbehrlich. Weil Heidegger kein übermenschliches denkendes Wesen kennt, das ohne den Menschen und unabhängig von ihm diese Wahrheit begründen könnte, gibt es « Wahrheit nur insofern und solange Dasein ist ¹ ». « Das Wesen des Daseins ist für die Wahrheit wesentlich ². » Darum muß die Behauptung, es gebe ewige Wahrheiten, für Heidegger solange « phantastisch » bleiben, wie nicht nachgewiesen ist, daß der Mensch von Ewigkeit ist.

Zwischen dem anthropologischen Subjektivismus Kants und dem individualistischen, der jedes allgemeingültige und damit jedes wissenschaftliche Erkennen unmöglich macht, liegt ein anderer, der in einem Gruppensubjekt oder in bestimmten Typen die apriorischen Bedingungen jeder Erkenntnis sieht. Es ist das jener, der sich vor allem auf die Geschichtlichkeit des Menschen beruft und Kants Kritik der reinen Vernunft durch eine Kritik der historischen Vernunft ersetzen möchte.

Aus der Geschichte des wissenschaftlichen Erkennens und aus der Geschichtlichkeit des Menschen lassen sich beachtliche Gründe für diese Ansicht beibringen. Was die Geschichte der Wissenschaft betrifft, so wird mit Vorliebe auf die Entwicklung jener Wissenschaft hingewiesen, der es um die Wahrheit in ihrem umfassendsten und grundlegenden Sinne geht, der Philosophie. Vielleicht mehr als jede andre Wissenschaft zeigt sie ein Nebeneinander nicht nur verschiedener

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1929, 226 ; vgl. 230.

² M. HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, 94.

Ansichten darüber, was Philosophie eigentlich ist, sondern auch sich widersprechende Systeme. Sie weist sogar eine Gestaltenmannigfaltigkeit von Logiken auf. Die Abweichungen und Unterschiede, die Gegensätze und Widersprüche beziehen sich nicht nur auf zweitrangige Fragen oder solche, deren Lösung an Voraussetzungen hängt, die nicht immer gegeben waren oder nicht immer gleich gut gegeben waren. Die Widersprüche liegen im Grundsätzlichen, sogar in solchen Wahrheiten, die als unmittelbar einsichtig gelten. « Und jeder Vertreter der verschiedenen Richtungen schaut auf den andern, wie man von der Wahrheit auf den Irrtum, von der Evidenz auf die Illusion blickt, jeder mit dem unbedingten Vertrauen auf den eigenen Standpunkt und mit der intransigenten Zurückweisung der Kritik anderer » (Ugo Spirito).

Zwar versuchte Hegel dieser Schwierigkeit dadurch Herr zu werden, daß er sagte, es sei der Weltgeist, der sich durch die Philosophen in ihren Systemen selbst denke. Diesem Denken sei die dialektische Form, die Bewegung in These und Antithese, in Gegensätzen und Widersprüchen wesentlich, und diese Widersprüche hätten die gleiche Berechtigung und Richtigkeit wie die einzelnen Phasen in einem logischen Beweise¹.

Aber dem rein konstruktiv vorgehenden Denken Hegels begegnen die sich nach den Tatsachen und der Geschichte richtenden Forscher schon von vornherein mit Mißtrauen und lehnen eine Theorie ab, wenn sie von der Wirklichkeit nicht bestätigt wird. Selbst wer guten Willens war, konnte nun unmöglich alle in der Geschichte der Philosophie angebotenen Erklärungen und Weltbilder als zurechtbestehende und gültige Durchgangsformen des sich selbst denkenden Weltgeistes anerkennen. Auch der historisch nicht besonders Geschulte sah, daß trotz der von Hegel behaupteten Weiter- und Höherentwicklung der Philosophie die Theorien einer früheren Zeit in der gleichen Form, mit den gleichen Begründungen wiederkehrten. Wenn das verhältnismäßige geringe Wissen, das die alten Griechen von solchen Gegensätzen hatten, die Sophisten zum Relativismus und Skeptizismus führte, um wieviel größer war dann die Versuchung dazu im 19. Jahrhundert mit seinem so ausgebildeten Sinn für die Geschichte? Dilthey sprach die Überzeugung vieler aus, wenn er schrieb, es sei « die Relativität von menschlicher Auffassung des Zusammenhangs der

¹ G. W. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von JOH. HOFFMEISTER, 1938, 34, 42, 71.

Dinge das letzte Wort der historischen Weltanschauung ». Alles Seiende ist fließend, nichts ist bleibend, beständig und unbedingt¹. Jede Wahrheit ist nur relativ gültig, jede Philosophie ist Ausdruck ihrer und nur ihrer Zeit². Wahr ist eine Erkenntnis dann, wenn sie mit den Ansichten des Kulturkreises übereinstimmt, dem der Erkennende angehört. In jeder Erkenntnis steckt ein Apriori, nicht das eines transzendentalen Subjekts, sondern ein Gruppen- oder Typenapriori. Der Mensch ist nicht nur ein endliches Wesen, sondern ein endliches Wesen, das auch noch geschichtlich ist. Wie soll er, der stets auf dem Wege ist, sich wandelt und entwickelt, zu überzeitlichen, in allen Phasen der Entwicklung gültigen Erkenntnissen kommen? Das Ergebnis seines Denkens ist nicht nur weitgehend beeinflußt und festgelegt durch den Körper und seine jeweilige Verfassung, durch den Charakter, das Gefühlsleben, durch all das, was man unter dem Begriff des Irrationalen zusammenfaßt, das Erkennen ist als vitaler Vorgang nicht nur eingebettet in die andern Lebensäußerungen, es steht auch noch unter der Einwirkung rassischer, völkischer und kultureller Kräfte. Dadurch wird das Erkennen aber nicht nur befruchtet und gefördert, sondern auch gehindert, gefärbt und in seiner Gültigkeit eingegrenzt. K. Marx suchte nachzuweisen, daß das Materielle, die Art und Weise wie der Mensch sich seiner in den verschiedenen Wirtschaftssystemen bemächtigt und es verarbeitet, entscheidend sei für den geistigen Bereich, für Religion, Kultur und Wissenschaft. Das Geistige stände als Überbau in einem funktionellen Abhängigkeitsverhältnis zum Materiellen, dem tragenden und zeugenden Untergrund. Auch wer einem solchen Versuch, alles von unten her zu erklären, nicht zustimmt, muß anerkennen: Jeder Mensch, der zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort ins Dasein tritt, wird in eine Gemeinschaft hineingeboren, in der feste, religiöse, weltanschauliche und wissenschaftliche Ansichten gelten. Diese, sowie die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, nicht zuletzt auch die Sprache, bestimmen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisrichtung jedes Gemeinschaftsgliedes. Schon bevor es selbst urteilen und beurteilen kann, übernehmen Verstand und Sinn Begriffe, Vorstellungsbilder, Welt- und Wertansichten. So ist der einzelne, ehe er es weiß und ohne daß er es verhindern könnte, durch Vorurteile belastet. All das ist Bestandteil seines Selbst geworden, es wirkt mit, wenn er sich über die Um-, Mit-

¹ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Leipzig 1924, V. Bd. 9.

² O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes, München 1929, I. Bd. 55.

und Überwelt ein eigenes Urteil bilden will. Keiner kommt aus dem Kreis seiner individuellen und sozialen Eigenart heraus. Das bedeutet aber : keiner sieht die Dinge in ihrem Ansich, jeder sieht sie durch die gefärbte Brille seines geschichtlichen Standorts, und diese Brille ist in den einzelnen Gruppen, seien sie nun rassischer, völkischer, kultureller, wirtschaftlicher oder soziologischer Art, verschieden gefärbt. Keiner kann mit der Brille einer andern Gruppe sehen, niemals sehen alle das Gleiche, oder sie sehen das Gleiche niemals gleich. Nicht einmal beim Experiment, wo es doch am leichtesten gelingen müßte, lassen sich die unsachlichen Einflüsse ganz ausschalten. Das bedeutet wiederum : die Wahrheit ist relativ, relativ nicht in dem Sinn, daß das Erkennen den Gegenstand nur teilweise umschreitet und bruchstückartig erfaßt, daß es nur zu einem ergänzungsbedürftigen und ergänzungsfähigen Teilwissen kommt, sondern daß sein Wissen überhaupt nur Scheinwissen, ein Nichtwissen vom Ansich der Dinge ist. Der Mensch versteht die Dinge, wenn er sie in seinen Lebenszusammenhang richtig einzuordnen weiß. So wird sich dann die « Wahrheit » nicht nur vom einzelnen zum einzelnen oder von Gruppe zu Gruppe ändern, sie ändert sich auch in den verschiedenen Zeitabschnitten für den einzelnen und für die gleiche Gruppe, weil diese selbst in ständigem Wechsel begriffen sind.

Der Mensch kann sich also nicht jede beliebige Richtung geben, er kann nicht werden, was er will, und nicht erkennen, wie er will. Er kann sein Verlangen, das Sein der Dinge zu erkennen, nicht erfüllen. Es gibt keine allgemeingültige Wahrheit, jeder sieht das Seiende immer nur als « Kind seiner Zeit ». Damit werden dem menschlichen Erkennen durch jene geschichtlichen Wirkkräfte enge Grenzen gezogen. Der Wahrheitsbegriff erhält einen andern Sinn, der Wahrheit kommt am Ende nur noch praktische Bedeutung zu.

Nun werden, besonders unter den Existenzphilosophen Stimmen laut, die die Geschichtlichkeit noch tiefer im Sein begründen. Wurde sie bis jetzt als ein Merkmal des Menschen angesehen, als eine ihm eigene Veränderung und Entwicklung, in der und durch die das spezifische Wesen aber unverändert erhalten bleibt, so wird jetzt die Wirklichkeit überhaupt als in ihrem Kern geschichtlich seiend angesehen. Das Sein des Seienden ist geschichtlich, ist Veränderung, Werden, Zeit, ist seinem Wesen nach endlich.¹ Die Geschichte ist

¹ Vgl. J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1947, 255, 636 ; M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt 1949, 36 ; M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 38 ff., 104 ff.

nicht nur eine ontische, sondern eine ontologische Kategorie. Nicht nur das Denken entfaltet sich in einem dialektischen Prozeß, wie Hegel meinte, sondern das Sein selbst. In diesen Vorgang ist dann auch die ontologische Wahrheit hineingezogen und darum die logische ebenfalls. Nicht nur das Erkennen der Wahrheit ist dem Wandel unterworfen, sondern diese selbst. Sie ist nicht deshalb relativ, weil der Mensch sie in seinem Erkenntnisakt immer in entstellender Weise färbt, sie färbt und ändert sich selbst, hebt im Jetzt den Inhalt auf, den sie im vorausgehenden Augenblicke hatte. Die Gegensätze und Widersprüche, die sich in den philosophischen Systemen zeigen, spiegeln die Wirklichkeit in ihrem Innersten wieder.

Allerdings gehen nicht alle Philosophen der genannten Richtung soweit. Es gibt auch solche, die sowohl den Historizismus, wie Dilthey ihn vertreten hat, als auch den Rationalismus, der den geschichtlichen Standort des Erkennenden völlig unbeachtet läßt, zu vermeiden suchen¹. Sie anerkennen, daß es im Erkennen und Handeln eindeutig Wahres und Falsches, Gutes und Schlechtes gibt, daß die Menschen trotz ihres verschiedenen Standorts alle die gleiche objektive Welt erfassen können. Die objektiv gleiche Welt und das Ausgerichtetsein der Erkennenden auf diese Welt ermöglichen es, daß alle, trotz der voneinander abweichenden Ausdrucksmittel über die gleichen Dinge sprechen, daß die Menschen der Gegenwart die Erkenntnisse der Vergangenheit aufgreifen, beurteilen, annehmen und verwerfen können. Die Wahrheit gilt grundsätzlich als allgemein, wengleich diese Allgemeinheit erst im Laufe der Zeit verwirklicht wird. In diesem Sinn spricht man dann von einer Geschichtlichkeit der Wahrheit und mißbilligt mit Recht die immanentistische These, nach der die Wahrheit eine schon abgeschlossene, fertige Welt in unserm Bewußtsein ist, die zu entdecken, die eigentliche Aufgabe der Philosophie sei.

3. Kritische Bemerkungen

a) Gerade dann, wenn der Relativist auf Grund des geschichtlichen Befundes seine These am entschiedensten vertritt, schlägt sie in ihr Gegenteil um. Einfachhin gültige Wahrheit muß sein. Jede Leugnung dieses Satzes stützt sich auf seine Gültigkeit, lebt von der Richtigkeit

¹ Hierhin gehört z. B. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945; *Sens et Non-sens*, Paris 1948.

dessen, was er als falsch bezeichnet. Hier sind die Verhältnisse ähnlich wie bei den ersten Seinsgesetzen, die man ebenfalls anerkennt, indem man sie leugnet.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß der Mensch die Wahrheit hat oder sie finden kann. Aber sein Erkennen trägt, vor allem im Urteil, dem Höhepunkt und der eigentlichen Form menschlichen Erkennens, die Neigung und Hinordnung zu dieser Wahrheit. Jedes ernst gemeinte menschliche Urteil, jede darin vorgenommene Seiendsetzung von etwas erhebt seiner Natur nach den Anspruch, absolut zu gelten. Das ist auch dann der Fall, wenn es sich nur um kontingente Sachverhalte handelt, und obwohl der Urteilsinhalt in einem vorübergehenden Akt, von einem in der Zeit stehenden, geschichtlichen Wesen ausgesprochen wird. Die Seiendsetzung im Urteil meint nicht ein vorgestelltes, gedachtes, für diesen oder jenen so scheinendes Sein, sondern das Sein, wie es in sich ist. Der Urteilende ist überzeugt, unter dem Einfluß dieses Seins zu stehen, von ihm allein bestimmt die Seiendsetzung vorzunehmen und darum das Ansich des Beurteilten zu treffen. Jedem Seienden aber, so kontingent es immer ist, haftet irgendeine Absolutheit an: die seiner letzten Bedingung und die, mit sich selbst identisch zu sein. Jedes Seiende ist getragen und durchdrungen von dem überkategorialen umgreifenden Sein und kann darum niemals einer völligen Kontingenz verfallen. Reine Kontingenz ist ebenso unmöglich und undenkbar wie das reine Nichts. Weil die Seiendsetzung im Urteil im Sinne des Ansich verstanden sein will, das Seiende aber notwendig mit sich identisch ist, fordert diese Seiendsetzung Anerkennung, nicht nur von diesem oder jenem, nicht nur von allen Menschen, sondern von jedem möglichen denkenden Wesen. Was diesem Urteil widerspricht, kann nicht zugleich auch wahr sein.

Dieser absolute, dem Urteil wesenseigene Geltungsanspruch erweist sich allerdings oft als unberechtigt, als falsch. Solche falschen Urteile gibt es im vorwissenschaftlichen Erkennen und in allen Bereichen wissenschaftlichen Forschens. Die Ursachen dafür könnte man auf seiten des Gegenstandes wie auf seiten des Erkennenden vermuten. Im Gegenstande lägen sie, wenn dieser sich dem Erkennenden nicht nur schwer enthüllte, sondern sich auch anders zeigen könnte, als er wirklich ist, wenn die Gesetze, denen sein Ansichsein untersteht, jenen widersprüchen, nach denen der Mensch dieses Ansichsein denken muß. Wem der bekannte Satz der Alten einleuchtet: jedes Seiende ist dadurch, daß es ist, und nach Maßgabe seines Seinsgehalts auch wahr, ontologisch

wahr, der sieht sofort, daß Seiendes dann niemals ein Hindernis für die logische Wahrheit, die Urteilswahrheit, sein kann. Weil das Wahrsein im ontologischen Sinn das Wahrsein im logischen Sinn ermöglicht, weil die Offenbarkeit von Seiendem der Grund ist, warum es vom erkennenden Menschen gesehen werden kann, und diese Offenbarkeit jedem Seienden eignet, sofern es seiend ist, gibt es auch keinen Seinsbereich, über den grundsätzlich keine logische Wahrheit zu gewinnen wäre. Die Wirklichkeit ist nicht nur ausschnittsweise rational erfaßbar, sie setzt sich nicht aus zwei Schichten zusammen, der begrenzten rationalen und der sich um diese lagernden unbegrenzten irrationalen, unerkennbaren Schicht, sie ist durch und durch rational. Letztlich Seiendsetzung eines unendlichen Schöpfergeistes, ist sie geistverwandt und kann darum durch den nachschöpferischen Vollzug eines endlichen Geistes in diesen wieder aufgenommen werden.

Auf seiten des Erkennenden ist das, was man seine Individualität und Geschichtlichkeit nennt, tatsächlich oft die Ursache vieler Irrtümer. Aber es fragt sich, ob diese notwendig entstehen müssen, ob sie auf allen Gebieten entstehen müssen, ob Individualität und Geschichtlichkeit die Erkenntniswahrheit nicht nur erschweren, sondern auch verkehren. So sehr der Mensch auch Individuum und einmalig ist, so weitgehend er durch seinen geschichtlichen Standort geformt ist, er bleibt doch Mensch, hat mit andern die Merkmale des Menschseins gemeinsam, untersteht den Gesetzen des Menschseins. Die nach Individualität und Standort so verschiedenen miteinander und nacheinander lebenden Menschen sind im Wesentlichen gleich. Sollte der Mensch darum auf Grund seines Wesens erkenntnismäßig zu den Dingen kommen können, werden weder Individualität noch Geschichtlichkeit ihn grundsätzlich daran hindern. Der Existenzphilosoph, dem es vor allem um das Einmalige, die Ausnahme, den Sonderfall zu tun ist, versperrt sich nur zu sehr die Aussicht für das Gemeinsame, die Freude am Typisieren, die den heutigen Forscher auszeichnet, läßt ihn nicht mehr zum Wesentlichen vordringen, das alle Typen durchdringt und umschließt. Der einzelne weist über sich hinaus auf die Gruppe und die Gruppe auf die Art, und auch die Art als endliches Sein ist nicht aus sich erklärbar und verstehbar. Eine Philosophie, die beim Existentiellen, beim Historischen, beim Endlichen stehen bleiben will, wird sich zuletzt im Widerspruch verfangen.

Wie schon die Erfahrung zeigt, ist der Mensch von den Grenzen des Geschichtlichen nicht so umschlossen, daß er die in seinem Kreise

geltenden Ansichten nicht von einem andern Standort aus prüfen, freiwillig annehmen oder verwerfen könnte. Ebenso wenig ist es richtig, daß keine Brücke von einem Kreis zum andern führt. Oft sind jene, die die Theorie der geschlossenen Kreise vertreten, am eifrigsten dabei, fremde Kulturen, Religionen und Wissenschaftssysteme darzustellen und zu bewerten. Übrigens sollte man die Relativität der wissenschaftlichen Erkenntniswahrheit nicht auch aus den gegeneinanderstehenden religiösen, rechtlichen oder ästhetischen Ansichten in den verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern zu beweisen suchen. Nicht alles, was hier für wahr gehalten wird, ist die Frucht eines logisch-wissenschaftlichen Erkennens oder überhaupt eines Erkennens.

Ferner darf man nicht vergessen : sich widersprechende Ansichten beziehen sich oft nur scheinbar auf den gleichen Gegenstand. Sie haben nur dasselbe « Materialobjekt », die Rücksicht aber, unter der sie dieses sehen, ist verschieden. Das ist z. B. bei der Naturwissenschaft und Naturphilosophie der Fall. Das ist möglich, weil nicht nur die Welt als Ganzes, sondern auch das einzelne Seiende in der Welt zusammengesetzt und geschichtet ist. Selbst auf ein gleiches « Formalobjekt » sich beziehende, miteinander aber nicht vereinbare Ansichten gehen zuweilen nur in der Form der Darstellung, nicht aber in dem durch die Form Dargestellten auseinander.

Hinsichtlich der Äußerungen des vitalen Lebens, des Strebens und Fühlens, die die Objektivität des darin eingebetteten Erkennens beeinträchtigen sollen, ist zunächst dieses zu beachten : Das geistige Erkennen des Menschen strebt, vor allem in der Form des Urteilens, zu den Dingen, zum Ansich der Dinge. Nicht nur tatsächlich, sondern wesensnotwendig will der Mensch wissen, was die Dinge sind. Er kommt erst zur Ruhe, wenn er sie nach ihrem Sein erkannt hat. Der geschichtliche Mensch fragt also ungeschichtlich, und die Antwort, die ihn allein befriedigt, ist ebenso ungeschichtlich. Eine Erkenntnis, in der er zum Sein der Dinge vorgedrungen ist, gilt für alle Zeiten und für alle Phasen menschlicher Entwicklung. Die verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten, die bei jeder menschlichen Tätigkeit mehr oder weniger alle mitbeteiligt sind, können nicht die Aufgabe haben, sich gegenseitig zu hindern und zu stören. Der Sinn einer solchen Zusammenarbeit ist doch vielmehr der, die einzelne Fähigkeit in ihrer spezifischen Tätigkeit zu unterstützen, ihr diese zu ermöglichen und zu erleichtern. Das scheint auch die Erfahrung zu bestätigen. Ist nämlich irgendein Vermögen vom Gesamt der andern Kräfte getrennt, dann erhöht

sich seine spezifische Tätigkeit nicht, sondern sie sinkt herab, wird zuweilen sogar ganz unmöglich. Das gilt auch vom Erkennen. Es betätigt sich in der ihm eigenen Weise und nach der ihm eigenen Richtung, nicht obwohl, sondern weil es in Irrationales eingebettet ist, auf ihm aufruht. Macht man sich klar, daß auch innerhalb der menschlichen Kräfte schichtenartige Verhältnisse bestehen und der Geist als die höchste Schicht zu gelten hat, dann müssen auch hier die Schichtengesetze wirken. Diese sagen aber, daß das Höhere, obgleich es schwächer ist als das Niedere, auf ihm ruht und von ihm getragen werden muß, sich gleichwohl durchsetzt, seine Eigenart und Eigen-gesetzlichkeit bewahrt.¹

Dieser auch auf dem Erfahrungswege feststellbare Sachverhalt sollte wenigstens zur Vorsicht mahnen.

Ohne Zweifel gibt es in Philosophie und Wissenschaft der wirklichen Abweichungen und Gegensätze mehr als genug. Die Gründe dafür liegen weniger in der besonderen jeweiligen Situation, denn sie treten auf allen Stufen der Entwicklung und in allen Gruppen oder Kreisen auf. Gewiß sind auf dem Gebiet der Naturwissenschaften in früheren Zeiten schiefe Ansichten deshalb entstanden, weil die Methoden noch zu grob, die Instrumente noch zu unvollkommen waren oder fehlten. Aber wie damals, so liegt auch heute noch die Ursache nicht selten in Verstößen gegen die Logik und im voreiligen Folgern.

Wo es sich darum handelt, die Vorgänge in der Kleinwelt der Atome erkenntnismäßig zu bewältigen, entstehen besondere Schwierigkeiten deshalb, weil hier andere Gesetze gelten als in der Welt der Großkörper, weil diese Kleinkörper gar keine eigentlichen Körper, sondern nur Erstellungsgrund für Körper sind, der Mensch sie aber trotzdem nur mit Hilfe von Begriffen fassen kann, die der Welt der Großkörper entnommen sind. Werden diese Begriffe dann auch unterhalb der Grenzen des Ganzkörpers gleichsinnig ausgesagt und so verstanden, geben sie die Wirklichkeit nur in einer entstellenden und verfälschenden Weise wieder. Diese Fehlerquelle durch ein hinreichend geschmeidiges Begriffssystem zu verstopfen, ist eine ebenso dringliche wie schwierige Aufgabe. Es wären die in der eigentlichen Körperwelt gleichsinnig geltenden Begriffe im Sinne einer Verhältnisgleichheit, also analog, auf die Welt des körperlichen Untergrundes anzuwenden. Damit wäre nicht nur von der übersinnlichen, sondern auch von der « unter-

¹ Vgl. N. HARTMANN, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, 545 ff.

sinnlichen » Welt eine analoge, das ist unvollkommene Erkenntnis zu gewinnen. Aber es wäre eine wirkliche Realerkenntnis und jedenfalls mehr als das, was die heutige Naturwissenschaft vielfach von jener Welt zu erkennen behauptet. Die Widersprüche, die sich ergeben, wenn man die dem Raum der Großwelt entnommenen Begriffe gleichsinnig auf das inneratomare Geschehen anwendet, haben manche, denen die Möglichkeit, Begriffe zu einer analogen Bedeutung umzuformen vielleicht unbekannt ist, zu behaupten veranlaßt: wer das inneratomare Geschehen in einer der Körperwelt entnommenen Begriffssprache zu deuten suche, gebe damit nur eine bildhafte und symbolhafte Darstellung von Sachverhalten, die in sich unerkennbar seien.

Nicht selten machen Vertreter der Erfahrungswissenschaften Aussagen philosophisch-metaphysischer Art. Sie folgen dabei einem innern Zuge, der bei jedem Menschen als einem animal metaphysicum festzustellen ist. Aber sie arbeiten mit unzulänglichen Mitteln. Indem sie Theorien, die auf dem Boden der Erfahrungswissenschaft richtig sind, oder sein können, eine philosophische Deutung geben, machen sie die Theorie zu einem Irrtum. Das geschieht z. B., wenn der Atomismus, die Aktualitätstheorie oder die Leugnung der Substanz mit einem philosophischen Vorzeichen versehen werden. Ähnlich ist es, wenn der Naturwissenschaftler seinen Gleichungen, mit denen er die Vorgänge in der Körperwelt rechnerisch bewältigt, ontologische Bedeutung zuschreibt, wenn er meint, sie drückten das metaphysische Sein des Körpers aus.

Größere Schwierigkeiten als die Widersprüche auf erfahrungswissenschaftlichem Gebiet oder die gegensätzlichen philosophischen Theorien von Erfahrungswissenschaftlern machen die miteinander unvereinbaren Aussagen der zünftigen Philosophen. Ihre persönliche Eigenart oder die Verhältnisse, in denen sie leben, mögen die Auswahl des Stoffgebietes, die besondere Sicht des Gegenstandes, den Weg, ihn begrifflich zu erfassen, mitbestimmt haben. Aber ist man berechtigt, daraus auch die gegensätzlichen Ergebnisse abzuleiten? Kann man die verschiedenen seelischen Strukturen oder « Denkformen » der Urheber dafür verantwortlich machen?

Man verkennt das Wesen des Menschegeistes, wenn man jenen Denkformen, ähnlich wie den Sinnen, einen je verschiedenen Gegenstand zuordnet und zwischen diesen Gegenständen unüberschreitbare Grenzen errichtet. Die Geschichte kennt nicht wenige Beispiele, wo ein Philosoph seine Ansicht von Grund auf geändert hat, obwohl seine

Denkform doch gleich geblieben ist. Ebenso wenig lassen sich etwa Theismus-Pantheismus, Idealismus-Materialismus usw. ganz allgemein aus einer verschiedenen Willenshaltung, der Gut- oder Böswilligkeit ihrer Urheber und Anhänger erklären. Auch der jeweilige geschichtliche Standort erklärt die Unterschiede nicht. Sind die Kreise, denen Heraklit und Aristoteles, Thomas von Aquino und Occam, Hume und Kant, Hegel und K. Marx angehörten, wirklich so verschieden? Wie innerhalb des gleichen Denktypus sich widersprechende Theorien entstanden sind, so tauchen auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung und Kultur die gleichen gegensätzlichen Ansichten auf. Damit ist die Erklärung einer Tatsache wohl hinfällig oder zweifelhaft geworden, die Tatsache selbst aber ist nicht aus der Welt geschafft. Die Tatsache nämlich, daß der Mensch bei aller Neigung, zum Ansehen der Dinge zu kommen, bei dem Absolutheitsanspruch seiner Urteile tatsächlich nicht zu allgemein anerkannten Erkenntnissen vordringt. Die Geschichte der Philosophie weiß über immer wieder unternommene Versuche zu berichten, von einer klaren Grundlage aus, frei von jedem Vorurteil eine Lehre auszubauen, der alle zustimmen müßten, ohne daß das Ziel erreicht, die getrennten Geister geeint worden wären.

Wichtiger als den Ursachen der Gegensätze, des Scheiterns der Einigungsversuche nachzugehen, ist es, darzulegen, daß der Mensch wenigstens in bestimmten Erkenntnissen die Grenzen seiner Individualität und Geschichtlichkeit überschreiten kann, daß er Wahrheiten entdeckt, die über jene Grenzen hinaus für jedes denkende Wesen bindend und objektiv gültig sind. Damit wird keineswegs gesagt, nur hinsichtlich der im folgenden erwähnten Wahrheiten könne die Grenze des Geschichtlichen überschritten werden. Das ist auch noch auf anderen Gebieten und nach anderen Richtungen hin möglich, allerdings nur dann, wenn die sogenannten ersten Wahrheiten, um die es hier geht, in ihrer Geltung dem geschichtlichen Fluß entzogen sind.

Tiefer, umfassender, wirksamer und apriorischer als das individuelle, historische, gruppen- und typenartige Apriori ist das des Menschengestes selbst, der in allen seinen Erscheinungen wesentlich der gleiche bleibt. Dieses Apriori ist das Sein, das Sein nicht in dieser oder jener Form des Seienden, sondern das Sein, sofern es alles Seiende seiend macht. Dieses Sein « west » in allem Seienden und hat zugleich keine wesentliche Bindung an das Seiende, wenigstens soweit es sich um innerweltlich Seiendes handelt. Dieses Sein ist nicht das, was ist, sondern das, wodurch etwas ist, es ist auch nicht das, was erkannt

wird, sondern das, wodurch Seiendes erkannt wird, wemgleich es auch zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht werden kann, wie es in der Wissenschaft vom Sein geschieht.

Der in vieler Hinsicht begrenzte Mensch setzt in seinem urteilenden Erkennen das Seiende nicht im ontologischen Sinn, er bringt die Dinge im Erkennen nicht schöpferisch hervor, er ist nur nachschöpferisch, er gibt einem vorgegebenen unabhängig vom Erkennen bestehenden Gehalt eine neue Daseinsweise, indem er es erkennt. Der an einem innerweltlich, zeitlich und begrenzt Seienden, durch seinen Einfluß in einem kontingenten Erkenntnisakte gewonnene Seinsbegriff wird nicht nur als objektiv, sondern trotz seines Ursprungs, trotz der Art und Weise, wie er zustande kam, als für jede Seinsart gültig, als auf jedes Seiende anwendbar erkannt. Wie jeder trotz aller individuellen und geschichtlichen Verschiedenheit den Seinsbegriff bildet und seinen, alle Grenzen übersteigenden Wert erkennen kann, so leuchtet ihm auch ein, daß die daraus geformten ersten Seinsgesetze die gleiche Reichweite haben. Die mannigfache Verschiedenheit, die zwischen dem Seienden besteht, ist nicht so, daß es keine Einheit mehr bildete, daß die Welt der Wirklichkeit in beziehungslose Stücke auseinander gerissen wäre, wie Jaspers meint. Das Sein ist es, das im eigentlichen Sinn alle Arten des Seienden aufbaut, durchdringt und umspannt. Darum gelten auch überall die Seinsgesetze, wenn auch nicht im gleichen, so doch im eigentlichen Sinn.

Weder Körperzustand noch Charakter, weder Denktypus noch Affekt, weder völkische Eigenart noch Kulturkreis können den Verstand so beeinflussen, daß er als eine ihm einsichtige Wahrheit ausspricht: das Sein ist, sofern es Sein ist, Nichtsein. Jedem leuchtet sodann ein: nicht weil *er* es ist, nicht weil *er so* ist, muß er denken: Sein ist nicht Nichtsein, sondern weil das in sich so ist, muß er so denken. Weil es immer so ist, muß er es auch immer denken, müssen alle es denken. Kein Fortschritt in der Wissenschaft, kein tieferes Eindringen in irgend ein Seiendes nach seinem arteigenen Gehalt wird jene Einsicht als falsch erweisen können.

Wie kann der konkret und geschichtlich eingegrenzte Mensch ein Seiendes, in dem Sein in der begrenzten Form eines bestimmten Was erscheint, unter der unbegrenzten Rücksicht des Seins erkennen? In der Sinneserkenntnis wird nur Raumzeitliches unter der Rücksicht der Raumzeitlichkeit, des konkreten Hier und Heute erfaßt. Das Konkrete wird in seinem räumlichen Nebeneinander oder seinem

zeitlichen Nacheinander ohne das es innerlich zusammenhaltende Band erkannt. Bis zum Innen, zum Was vorzudringen, ist dem Sinn nicht gegeben. Sodann erfaßt der Sinn das Äußere nur, sofern er dieser Sinn ist, er sieht das Gegebene nur unter der Rücksicht seines Sinnseins. Ferner erkennt ein reines Sinnenwesen das sich ihm bietende Äußere der Dinge nicht, wie es in sich ist, sondern soweit und wie es in die Welt des betreffenden Sinnenwesens hineingehört. Das Ansich wird unter der Rücksicht des Fürmich erkannt, es wird im Erkennen subjektiviert. Das Apriori des Sinnenwesens ist subjektivierend. Dieses Apriori ist die Raumzeitlichkeit des Sinnes, seine Gebundenheit an den Stoff, die ihn nur Raumzeitliches als Raumzeitliches und dieses wieder nur durch die Farbe seiner spezifischen Sinnesart erkennen läßt.

Im Unterschied davon ist die geistige Erkenntniskraft innerlich frei von Stoff und Trieb. Das ist aber nicht absolute Leere, wie Heidegger meint, sondern besondere Erfülltheit: Aktualität, die die Materie, die stärkste Form der Potentialität, ausschließt. Kraft dieses Freiseins kann der Geist erkennen, was der Gegenstand ist. Selbst durch Materie nicht veräußerlicht, kann er in das Innere sowohl des in der Materie veräußerlichten wie jedes anderen Seienden eindringen. Wo erkannt wird, was ein Seiendes ist, wird Sein erkannt, sofern es in der Form und nach dem Maße eines bestimmten Wasgehaltes verwirklicht ist. Oder, der Wasgehalt wird auf dem Hintergrund des Seins gesehen. Wo Seiendes als Sein erkannt wird, da wird es in seinem Kern, in seinem Wesen erkannt, und Wesenserkenntnis ist nur möglich, wenn der Erkennende weder auf ein individuelles, noch auf ein bestimmtes allgemeines kategoriales, noch auf kategoriales Sein überhaupt, sondern auf das Sein schlechthin festgelegt ist.

Das Gesagte gilt auch vom Menschen-geist. Auch wenn er die Dinge im Erkennen nicht erschafft und nicht auf diesem Wege erfährt, was sie sind, so ist es ihm doch auf Grund seines Apriori möglich, ihr Inneres zu erschließen. Die Bedingungen, die es möglich machen, daß ihm im Erkennen Seiendes erscheint, sind so, daß in der Erscheinung das Seiende in seinem Ansich offenbar wird. Das dem Menscheng Geist als solchem eigene Apriori ist stärker als das seiner Individualität und Geschichtlichkeit. Es ist diesem vorgängig, behauptet sich gegen es und stellt es in seinen Dienst.

Der *Menschen-geist* als sinngebundener und innerweltlicher Geist erfaßt das Sein zunächst als Wesenheit des materiellen Dings. Und

zwar erkennt er weder diese Wesenheit noch das Sein überhaupt gleichsam von Angesicht zu Angesicht, er erkennt nicht unmittelbar, sondern mit Hilfe der zu ihm geleiteten Sinneseindrücke. Diese werden vom Verstand als seiend erkannt, in ihm wird das dem sinnlichen Gehalt innewohnende, aber unbewußte Sein bewußt. Das geschieht im Urteil. Dieses sagt von einem Einzelnen, daß es ist, es schreibt ihm Sein zu, nicht einfachhin, sondern in einer durch eine Washeit (Prädikat) eingeschränkten Weise. Aber, indem das Einzelne als so seiend gesetzt wird, geht es ein in den umfassenderen Zusammenhang des Seins, dessen bestimmte Ausgliederung es ist.

Ein erkennendes Wesen, das Seiendes als Sein erfaßt, muß zu objektiv gültigen und darum zu allgemein bindenden Erkenntnissen kommen. Das gilt auch vom Menschen und zwar von jedem Menschen. Um zu zeigen, daß der Mensch nur als « Kind seiner Zeit » das Seiende erkennen könne, weist man auf das Unvermögen eines « Primitiven » hin, die Welt unserer Kultur und Technik im Einzelnen oder im Ganzen zu verstehen. Weil er dieser Welt nicht angehöre, finde er zu ihr auch keinen Zugang.

Gewiß wird der Kulturlose oder der einem ganz anderen Kreise Angehörige die Erzeugnisse unserer Kultur und Technik als solche nicht verstehen. Er weiß entweder überhaupt nichts damit anzufangen, oder er deutet sie von seinem unzulänglichen Standpunkt aus völlig falsch. Daraus ergibt sich ohne Zweifel die Bedeutung des geschichtlichen Standorts für das Erkennen. Aber diese Bedeutung hat ihre Grenzen. Sie decken sich mit denen des Dinges, sofern es ein Erzeugnis der Kultur und Technik ist. Kein Erzeugnis dieser Art geht aber darin auf, einer bestimmten Welt der Kultur und Technik anzugehören, wie denn keine Kulturwelt nur Kulturwelt ist. Als solche ist sie zwar auf die sie hervorbringenden Menschen bezogen, sie ist ihre Welt. Aber sie ist kein Ansich, sie ist etwas an ansich seienden Körpern oder anderen Substanzen, das der schaffende Mensch an diesen hervorgebracht hat. Träger und Voraussetzung dieser akzidentellen Veränderungen und Verbindungen sind die Natursubstanzen. « Für den Menschen » kann die Welt nur sein, weil sie erst ein Ansich ist, und der Mensch dieses Ansich sowie die darin waltenden Gesetze erkennt und anerkennt, d. h. sich ihnen unterordnet. Sofern die Dinge dann durch den Menschen verändert und zu einem Für-ihn, zu Kulturgebilden geworden sind, können sie freilich nur von ihrem Schöpfer und von den mit dessen Erkennen, Fühlen und Werten

vertrauten Menschen verstanden werden. Als Seiendes, als Substanzen, Körper usw. können sie aber auch von jedem anderen erkannt werden. Von dem betreffenden kulturellen oder technischen Wert her gesehen, mag eine solche Erkenntnis sehr dürftig sein und vielleicht nichts bedeuten, vom Sein aus betrachtet ist sie aber die wesentlichere. Die allen Menschen eigene Möglichkeit, Seiendes unter dieser Rücksicht zu betrachten, verbietet es, einen Seinsbereich ausschließlich einem Erkenntnissubjekt bestimmter geschichtlicher Prägung zuzuordnen¹.

Ein Wesen, das das Innere des Äußeren, das überindividuelle Was des Individuellen und dieses wiederum auf dem unbegrenzten Hintergrund des Seins erfaßt, ist selbst über das Hier und Heute, über Raum und Zeit irgendwie hinaus. Es bewegt sich erkenntnismäßig nicht nur in einem bestimmten Teil der Welt, es erkennt nicht nur, was für einen bestimmten Standort oder von einem bestimmten Standpunkt aus gültig ist. Ein solches Wesen bewegt sich überall, wo Sein als Seiendes erscheint, es sucht *die* Wahrheit, kann sie auch finden, und diese Wahrheit allgemein ist auch seine persönliche Wahrheit. Der Mensch läßt sich also mit der Kategorie des Geschichtlichen nicht erschöpfend beschreiben. Wie es kein Kontingentes gibt, das nicht irgendwie über sich hinausragte und mit dem Absoluten verbunden ist, wie es kein Individuelles gibt, das nicht von überindividuellen Strukturen durchzogen wäre, so gibt es auch kein geschichtliches Wesen, das nicht auch übergeschichtlich wäre und wirkte. Mit Vorliebe wendet man sich heute der Kontingenztätigkeit des Kontingenten zu. Damit bleibt man aber, auch bei der verstandesmäßigen Betrachtung der Dinge, auf der Stufe der Sinneserkenntnis stehen. Denn nur diese erfaßt unmittelbar die Kontingenztätigkeit. Auch wo man das Was des existierenden, geschichtlichen Menschen entdecken will, geht man in ähnlicher Weise vor. Eine Grenze für eine begrifflich geformte Wesenserkenntnis bietet das Einzelding als solches. Dieses kann vom Menschen wohl ver-

¹ Es ist noch zu wenig bekannt, daß L. LÉVY-BRUHL, der bekannte französische Philosoph und Soziologe, der in mehreren, in alle Kultursprachen der Welt übersetzten Werken die These vom « prä- oder alogischen Denken » der Primitiven verfocht, diese These gegen Ende seines Lebens formell widerrufen hat. Die in den letzten 13 Monaten seines Lebens in 11 Notizbüchlein (Carnets) von LÉVY-BRUHL niedergelegten und 1949 von dem Ethnologen LEENHARDT herausgegebenen Gedanken und Überlegungen zeigen deutlich, daß Kenner der Primitiven die Theorie vom prälogischen Denken immer schon abgelehnt haben und daß ihre Kritik LÉVY-BRUHL viel zu schaffen machte. Nach dem Urteil der Ethnologen denken jene Primitiven logisch und begrifflich genau wie wir.

standesmäßig, aber nicht nach seinem individuellen Wesen erkannt werden. Eine Wesenserkenntnis gibt es nur vom Allgemeinen, aber nicht von jedem. In vielen Fällen muß der Mensch sich mit einer empirischen Allgemeinerkenntnis zufrieden geben, so z. B. bei den systematischen Arten. Diese Grenzen gründen nicht in einem noch unvollkommenen Zustand der Forschung, sondern im Wesen des Menschen selbst.

Auf die Verflochtenheit des Erkennens in die anderen Lebens-tätigkeiten, auf die Verbindung des Geistes mit dem Körper, auf die Bedeutung der dem Urteilen und Werten vorausgehenden « Befindlichkeit » hingewiesen zu haben, ist ein Verdienst der Lebensphilosophie im Allgemeinen und der Existenzphilosophie im Besonderen. Das zu tun, war notwendig gegen eine Philosophie, die den Menschen seinem Sein und Erkennen nach dem reinen Geiste gleichzusetzen suchte. Ebenso hat die Existenzphilosophie mit Recht hervorgehoben, von welcher Bedeutung für die Frage nach dem Sein des Seienden die Antwort auf die Frage nach dem Sein des Menschen ist.

Aber es ist nicht so, als habe die Stimmung den Primat vor dem Erkennen und als ob dieses nur ein Modus des Gestimmtseins sei. Stimmungen werden geändert durch Gegenstimmungen, diese aber werden gesteuert und auch hervorgerufen durch Verstand und Willen. Durch seinen Geist kann der Mensch Herr seiner Stimmung werden, der gleiche Geist sichert die Identität des Ich im Fluß der Stimmungen, und nicht ihnen, sondern dem Geist öffnet sich das Sein. Er erkennt die Unzulänglichkeit jeder kontingenten Wirklichkeit, und dadurch kann im Gefühlsbereich eine Bewegung hervorgerufen werden, die Jaspers das « Scheitern » nennt.

Greifen wir nun die Frage wieder auf, wo denn eigentlich die Gründe für die widersprechenden Ansichten der Philosophen auch in Grundanliegen ihrer Wissenschaft zu suchen seien. Wenn der Seinsbegriff die dargelegte Rolle wirklich hat, wenn er so leicht zu gewinnen und die aus ihm gebildeten Gesetze in ihrer absoluten Gültigkeit so leicht einzusehen sind, dann sind jene Gegensätze vollends unverständlich.

Hier wie in anderen Fällen sind vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Einstellung voneinander zu unterscheiden. Was dem vorwissenschaftlichen Erkennen selbst-verständlich scheint, ist gerade deshalb, weil es aus sich selbst zu verstehen ist, weil es alles andere begründend aus nichts anderem mehr begründet werden kann, wissen-

schaftlich schwer zu behandeln. Hier läßt sich nichts mehr beweisen, sondern nur noch aufweisen.

Was zunächst das Sein betrifft, so darf man jenes, in dem und durch das der Verstand das Seiende sieht, nicht mit dem verwechseln, was die Metaphysik untersucht. Zwar fallen beide materiell zusammen, aber das im Sein sich naturhaft bewegende Erkennen ist sich der Eigenart dieses Seinsbegriffs, seiner Immanenz und Transzendenz, seines analogen Charakters nicht bewußt. All das erschließt sich erst der wissenschaftlichen Untersuchung. Hier stellen sich hinsichtlich der Gewinnung und Tragweite dieses Seinsbegriffs Schwierigkeiten, die dem vorwissenschaftlichen Denken verborgen bleiben. Man darf sie nicht einfach als unberechtigt beiseite schieben. Aber, und hier liegt ein Hauptgrund für das Auseinandergehen der Ansichten, sie dürfen auch nicht gegen die Einsichten des vorwissenschaftlichen natürlichen Denkens gelöst werden. Gewiß ist das Konto des sogenannten gesunden Menschenverstandes mit Irrtümern sehr belastet, und die Wissenschaft versäumt es nicht, geziemend darauf hinzuweisen. Aber wo es um Erkenntnisse geht, die er auf Grund seines Wesens als *facultas entis* gewinnt, wo es sich um Einsichten handelt, die in den ersten Seinsgesetzen einen Ausdruck finden, ist der Verstand unfehlbar. Wäre er es nicht, dann könnte keine wissenschaftliche Erkenntnis Fehler vermeiden, denn es ist weder ein anderer Verstand mit dem diese Erkenntnis gewonnen wird, noch wird der Verstand durch wissenschaftliche Methoden in seiner Struktur und in der Art seiner Betätigung geändert. Die wissenschaftliche Überlegung kann nur Sinn, Umfang und Grund der absoluten Gültigkeit jener Ur- und Ersteinsichten ausdrücklich zum Bewußtsein bringen, sie kann sie nicht durch andere ersetzen. Sie sind nicht durch Ergebnisse der Wissenschaft, sondern die wissenschaftlichen Ergebnisse sind an ihnen zu prüfen. Damit wäre auch die Antwort auf eine naheliegende Frage gegeben: Gibt es einen übergeordneten Standpunkt, von dem aus die verschiedenen philosophischen Lehren, berechtigterweise geprüft, anerkannt oder verworfen werden können?

Eine solche Prüfung zeigt, daß diese sich widersprechenden Systeme nicht auf der allgemeinsten und einleuchtendsten Erkenntnis aufbauen, über die hinaus und hinter die zurück nicht gegangen werden kann. Sie gehen aus von einer weniger allgemeinen, die dann als allgemeinste bezeichnet wird. Dann stimmt aber der Grundplan nicht, auf dem man das Gebäude der Philosophie errichtet, es kann so nicht alles

wirklich *be*-gründet werden. Solche Ausgangspunkte, die am Sein geprüft sich als falsch erweisen, gibt es viele: Sein ist Gedachtsein, Substanz ist Materie, Wirklichkeit ist Werden, über die Sinnesgegebenheiten kommt das Erkennen nicht hinaus usw. Oft stehen ideell sich entgegengesetzte Systeme zeitlich neben- oder nacheinander. Hat ein System versucht, von einem bestimmten Seienden her das Gesamt der Wirklichkeit zu deuten so, daß die Einseitigkeit mehr und mehr offenbar wird, dann setzt man am entgegengesetzten Seienden an, und endet in einer ähnlichen Einseitigkeit wie vorher. Diesem Gesetz ist nicht nur die Geschichte des Wissens, sondern die menschliche Geschichte überhaupt weitgehend unterworfen.

b) Was die Geschichtlichkeit des Seins betrifft, so sind darüber nicht allzuviele Worte zu verlieren. Sofern das Sein nicht über oder außer einem Seienden « ist », sondern als das « Wodurch » des Seienden immer nur in diesem und mit diesen ist, in ihm « west », ist es auch vom Seienden abhängig. Das ist freilich nicht das endliche oder gar das zeitliche Seiende. Sofern das Sein das « Wodurch » eines zeitlich Seienden ist, ist es zwar mit diesem in der Zeit, aber von sich aus ist es völlig indifferent dagegen, in einem solch Zeitlichseienden zu sein. Vor allem ist es selbst nicht Werden oder Zeit. Gerade weil es das nicht ist, macht es das Werden möglich. Nicht das Sein des Seienden ändert sich im Werden, sondern das Sosein des Seienden. Änderte sich auch das Sein schlechthin, dann gäbe es keine Veränderung. Diese ist ja kein absoluter Wandel, sondern Wandel an einem Etwas, das ist, das in der Veränderung durchhält. Sowohl das sich Verändernde wie das Veränderte *ist*. In jeder Veränderung hält das Sein durch und macht dadurch, das in der Veränderung auch enthaltene teilweise Nichtsein erst möglich. Darüber hinaus gibt es noch Veränderungen, in denen auch das spezifische Sosein bleibt, Veränderungen, die an diesem geschehen, ohne es anzugreifen. So ist der Mensch als geschichtliches Wesen einem ständigen Wandel und Wechsel unterworfen, aber in jedem Augenblick und in jeder Phase der Entwicklung ist sein Wesen als unveränderliches Ganze wirklich. Der Mensch ändert sich, er wird etwas anderes, aber er bleibt zugleich das, was er ist. Veränderung allgemein, in der ein Seiendes etwas verliert, was es hat, und etwas bekommt, was es nicht hat, ist nur möglich, wenn das, wodurch es seiend ist, nicht in die Veränderung hineingezogen wird. Und eine unwesentliche Veränderung ist nur denkbar, wenn das Wesen

bleibt. Es ist kein Seiendes ohne Sein, und kein sich veränderndes Seiende ohne beharrendes Sein. Durch die Veränderung kann ein Seiendes mehr oder weniger teilnehmen am Sein, das Sein selbst kennt dagegen kein mehr oder weniger. Geschichtlich kann man darum das Sein in einem eingeschränkten Sinne nennen: Sofern das Seiende, dessen « Wodurch » (id quo) es ist, geschichtlich ist. Das Sein bedarf zwar des Seienden, aber es bedarf nicht notwendig des geschichtlich Seienden. In der Form des Geschichtlichen zu erscheinen, ist ihm ganz äußerlich. Wo es tatsächlich als Geschichtliches erscheint, ist es in einem gewissen Sinne dann auch geschichtlich. Das geschichtlich Seiende kann dagegen nur geschichtlich sein, wenn das Sein selbst schlechthin ungeschichtlich ist. Wäre das Sein des geschichtlich Seienden auch einfachhin geschichtlich, dann ergäbe sich die reinste Kontingenz. Diese aber ist ebenso undenkbar und in sich widerspruchsvoll wie das reine Nichts. Daß ein Seiendes vom Sein mehr oder weniger in sich aufnehmen, mehr oder weniger an ihm teilhaben kann, ist eine Voraussetzung für seine Geschichtlichkeit, und eine Voraussetzung für das Wachsen der sich um dieses Seiende bemühenden Erkenntnis. Läßt man das Sein selbst geschichtlich sein, dann hebt man auch die Geschichte auf, weil es keine Kontinuität mehr gibt. Ohne diese ist aber die Geschichte nicht zu denken. An die Stelle des Zusammenhangs träte das Gegenteil, die völlige Zusammenhanglosigkeit. Noch aus einem andern Grunde hörte die Geschichte auf. Zu dieser gehört auch notwendig die freie Entscheidung des Menschen. Freiheit aber ist nur möglich auf dem Untergrund der Bindung. Diese schwindet jedoch, wenn das Sein sich selbst auflöst, wie es geschähe, wenn es als solches geschichtlich wäre. Daß eine logische Wahrheit unmöglich ist, wie die ontologisch durch die Geschichtlichkeit des Seins zerstört wird, bedarf keiner weiteren Darlegung.

Auch jene, die einen Weg zwischen Relativismus und Rationalismus zu gehen suchen, sind beiden mehr verhaftet, als sie meinen. Das zeigt sich z. B. wenn sie sagen, die Erkenntnis transzendenter Dinge sei nur möglich, wenn der Mensch von diesen einen Vorentwurf in sich habe, oder wenn sie behaupten, der einzige Sinn, den das Sein für uns haben könne, sei: Sein für den Menschen zu sein. Das Existierende fiel hier zusammen mit den Erscheinungen, die es offenbaren. Das Sein in sich, das reale Sein, gilt als unerkennbar für den Menschen. Immanenz und Transzendenz schließen sich aus. In dem Maße, wie das Erkennen sich ein Ansichsein verinnerlicht, hebe es

das Ansich des Realen auf¹. In Wirklichkeit aber ist die erkenntnismäßige Besitzergreifung und Verinnerlichung des Gegenstandes nicht physisch, sondern intentional. Ihre Eigenart besteht gerade darin, daß der Gegenstand in seinem Ansich nicht angetastet, daß er als anderer behauptet wird.

¹ Vgl. A. DONDEYNE, Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique « Humani Generis », Revue philosophique de Louvain, Août 1951, 308 ff.