

# ZUR FRAGE NACH DER OBJEKTIVITÄT DER GEISTESWISSENSCHAFTEN\*

Von

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Inhalt

I. Objektivität und Allgemeingültigkeit 2

II. Die Gliederung des Verstehens 13

1.

Die Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften ist unter den Erschütterungen des geistigen Umbruchs unserer Tage aus dem Zustand einer schleichend sich schon seit langem ausbreitenden Unsicherheit herausgerissen worden und steht heute als brennende und dringend der Klärung bedürftige Schwierigkeit im vollen Licht des wissenschaftlichen Bewußtseins. Auf dem besonderen Gebiet der wirtschaftlichen Staatswissenschaften sei beispielsweise auf die Auseinandersetzung zwischen *Rath*, *Peter* und *Bethke* hingewiesen.<sup>1</sup> Zum Verständnis ist zuvor ein kurzer Blick in die Gründe erforderlich, aus denen diese Schwierigkeiten hervorgewachsen sind.

Nachdem in der neueren Entwicklung der Philosophie deutlich geworden war, daß alles menschliche Erkennen in das umfassendere Ganze seines aus Stimmungen, Gefühlen, Trieben und Zielsetzungen bestehenden Seelenlebens eingegliedert ist, und daß es auf keine Weise gelingen kann, einen archimedischen Punkt außerhalb dieser Lebenserscheinungen zu finden, von dem her man die Erkenntnis als ein in sich selbst begründetes und von allem vortheoretischen Lebensverhalten unabhängiges Gebäude errichten könnte, und nachdem zweitens im Gefolge des geschichtlichen Bewußtseins und der sich immer weiter ausbreitenden Kenntnis vom [335/336] Seelenleben der sogenannten primitiven Völker deutlich geworden war, daß diese seelische Gesamtverfassung des Menschen in keiner Weise als einheitlich vorausgesetzt werden kann, sondern sich nach den verschiedenen Völkern und verschiedenen Zeiten tiefgehend unterscheidet — in diesem Augenblick mußte die Möglichkeit der Wissenschaften selbst ernstlich fragwürdig werden. Denn als Kennzeichen der strengen Wissenschaft gilt ja grade ihre Allgemeingültigkeit, d. h. die Unabhängigkeit ihrer Ergebnisse von den Besonderheiten des erkennenden Menschen, ihre gleichmäßige Gültigkeit also für alle Völker und Zeiten. Und dieser Allgemeingültigkeit war jetzt — zum mindesten, wenn wir uns auf die von der menschlich-geschichtlichen Welt handelnden »Geisteswissenschaften« beschränken

---

\* Erschienen in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 97 (1937), S. 335-363. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> *K. W. Rath*, Die Aufgabe einer Selbstbesinnung der Finanzwissenschaft, »Finanzarchiv«, N. F. III (1935), S. 1 ff. — *H. Peter*, Zur Selbstbesinnung in den wirtschaftlichen Staatswissenschaften, ebenda, S. 267 ff. — *R. Bethke*, Objektivität und Weltanschauung, Über das Grundproblem der wissenschaftlichen Selbstbesinnung, ebenda, IV (1936), S. 1 ff.

und die wesentlich andersartigen, entgegen dem oberflächlichen Schein hier sogar verwickelter liegenden Verhältnisse bei den Naturwissenschaften für den Augenblick beiseitelassen — in der Erfahrung von der tiefgehenden Verschiedenheit dessen, was von den Menschen der verschiedenen Völker und Zeiten geschätzt und erstrebt, geglaubt und gedacht wurde, der Boden entzogen. Und damit schien die Möglichkeit der Wissenschaften selbst — zum mindesten, insofern sie in der Strenge das Kennzeichen ihrer Wissenschaftlichkeit sehen — hinfällig geworden zu sein.

Diese Lage mußte um so verwirrender erscheinen in einem Augenblick, wo die Leistung der Wissenschaft innerhalb des Volksganzen überhaupt fragwürdig geworden war und ihre Objektivität, sowohl von ihren Gegnern als auch von ihr selbst, als eine Abriegelung von dem unmittelbaren Lebensstrom dieses Volkes verstanden wurde. Aber der Streit, der von hier aus um das Wesen der Wissenschaft und insbesondere der Geisteswissenschaft entbrannte, führte noch nicht in die fruchtbare Ebene eines schöpferischen Neuaufbaus, sondern drohte sich in unfruchtbarem Gerede zu verlieren, weil man in einer tiefgehenden Verworrenheit der zugrunde liegenden Begriffe wie der Sachen selbst auf der einen Seite (wie sie vor allem in den Aussprachen der studentischen Jugend und im Gefolge der Wissenschaftskritik *Nietzsches* hervortrat) angriff, was nur unter Verzicht auf den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften preisgegeben werden könnte, auf der andern Seite wieder verteidigte, was sich vor den neuen Lebenserfahrungen und der auf ihnen begründeten Verfeinerung des wissenschaftlichen Bewußtseins nicht aufrechterhalten läßt und [336/337] dessen künstliche Bewahrung die Wissenschaft von den schaffenden Kräften unserer Zeit abdrängen müßte.

Unter diesen Verhältnissen ist es erforderlich, vor jedem Versuch eines tragkräftigen Neuaufbaus die Lage selbst klar ins Auge zu fassen und die fruchtbaren Fragen in ihr aus ihrer Verschlingung mit Scheinproblemen zu befreien. In diesem Sinn soll hier als notwendige Vorarbeit versucht werden, in einem ersten Teil die in der Regel vermengten Fragen auseinanderzulegen, in einem zweiten Teil dann den hieraus sich ergebenden Boden einer neuen Grundlegung zu umreißen.

## I. Objektivität und Allgemeingültigkeit

### 2.

Der entscheidende Ausgangspunkt liegt in der Frage, in welcher Weise die Geisteswissenschaften sich in ihrer wissenschaftlichen Strenge behaupten können, seitdem unter dem Ansturm des geschichtlichen Bewußtseins die Idee einer allumfassenden und im wesentlichen gleich konstituierten Menschheit auseinandergefallen war und die tiefgehende Verschiedenheit in der geistigen Struktur der Menschen der verschiedenen Völker und Zeiten sichtbar geworden war. In welcher Weise, so muß man fragen, läßt sich die Gültigkeit einer Wissenschaft noch behaupten, nachdem ihre als selbstverständlich geltende Voraussetzung gefallen war: die Gleichheit der an der Erkenntnis beteiligten Kräfte bei allen Menschen, d. h. die Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Bindung an Volk und Geschichte.

Zunächst lag der Versuch nahe, den Einbruch der Unsicherheit dadurch einzudämmen, daß

man gebietsmäßig den Umkreis wissenschaftlicher Aussagen beschränkte und einen Bereich, für den man die geschichtliche Relativität zugestand, gegen einen andern absetzte, der außerhalb des geschichtlichen Wechsels stünde und auf den man dann die Wissenschaft beschränkte. Hierhin gehört der Versuch, von den wechselnden Inhalten des geistigen Lebens eine bleibende Form, eine allgemeine »Struktur« abzusondern und die wissenschaftliche Behandlung auf diese zu beschränken. Hierhin gehören vor allem die Systeme einer sogenannten »reinen Theorie«. Dieser Versuch mußte scheitern, weil die hier vorausgesetzte Scheidung zwischen Form und Inhalt wesensmäßig immer [337/338] nur relativ, nie dagegen absolut durchzuführen ist und damit jedes der herausgelösten Systeme oder Strukturen, so weit man sie auch zu fassen versucht hat, dennoch selbst wieder geschichtlich ist. Hierhin gehört weiter der Versuch, den Bereich der Wertungen als unzuverlässig aus der Wissenschaft auszuschließen und die methodische Strenge der Wissenschaft auf ihre Wertfreiheit zu begründen. Auch dieser Versuch mußte scheitern, weil sich die Wertungen nicht erst nachträglich einer zuvor wertfrei erfaßten Wirklichkeitserkenntnis überlagern, sondern jedes Verständnis eines Wirklichkeitszusammenhangs von vornherein schon immer durch die Perspektive eines Wertes geleitet ist und überhaupt erst durch diese ermöglicht wird.

Überdies hätten alle solche Versuche, selbst wenn sie sich als durchführbar erwiesen hätten, den Umkreis dessen, was sich in wissenschaftlicher Weise behandeln läßt, in einer Weise eingengt, daß grade die Fragen, die unmittelbar aus den praktischen Erfordernissen des Lebens selbst nach einer Erledigung verlangen, von der wissenschaftlichen Beantwortbarkeit ausgeschlossen worden wären. Durch diese Beschränkung auf ein Minimum wäre also die Wissenschaft selbst grade ihrer eigentlichen Lebensmächtigkeit beraubt und auf einen lebensunwichtigen Bereich abgedrängt worden.

In diesem Zusammenhang ist endlich auch der Versuch zu erwähnen, die Erfahrung von der Geschichtlichkeit alles menschlichen Lebens (insbesondere die Werterfahrung) dadurch mit dem Anspruch einer absoluten und allgemeingültigen Erkenntnis zu vereinbaren, daß man den Wechsel des jeweilig in der Geschichte Erscheinenden auf eine bloße Verschiebung des Ausschnitts zurückführt, in dem eine an sich unwandelbare und absolut erkennbare Welt von dem besonderen geschichtlichen Standpunkt aus sichtbar ist (*Max Scheler*).<sup>2</sup> Auch diese Deutung des geschichtlichen Perspektivismus erweist sich als nur ein klug ersonnener Ausweg, der dem wirklichen Wesen unserer Geschichtlichkeit nicht gerecht wird, als ein letzter Versuch, den geschichtlichen Wandel auf die Ebene eines unwandelbaren Seins zurückzuwerfen, das »jenseits« aller geschichtlichen Realität liege. Auch dieser letzte Versuch erweist sich als unzureichend, weil er an der wahrhaft schöpferischen Natur des menschlichen Lebens vorbeigeht. Wenn [338/339] aber alle diese Versuche scheitern, ist damit nicht zugleich die letzte Möglichkeit geschwunden, für die Geisteswissenschaften eine wissenschaftliche Strenge in Anspruch zu nehmen? Ist damit nicht alles der Subjektivität des jeweiligen Standpunkts und der jeweiligen Lage ausgeliefert und jede Möglichkeit einer darüber hinausgehenden und darüber hinaus verbindlichen Aussage verschwunden?

---

<sup>2</sup> *Max Scheler*, insbesondere: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. Aufl., 1927, S. 306 ff.

Selbst *Dilthey*, der die Folgen des geschichtlichen Bewußtseins wohl am weitesten zu Ende gedacht hat, beginnt im Angesicht dieser Frage zu schwanken. Auf der einen Seite erkennt er mit einer Deutlichkeit wie wohl kein anderer: »Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte«<sup>3</sup>, d. h. jeder Versuch, eine sich gleichbleibende Strukturform des Menschen aus dem Strom des geschichtlichen Geschehens herauszusondern, löst sich auf im Angesicht der unabsehbar sich wandelnden Gestaltungen. Und es verschwindet damit die gemeinsame Grundlage, auf die sich als selbstverständlich die Verbindlichkeit wissenschaftlicher Aussagen stützen könnte.

Aber auf der andern Seite behält *Dilthey* dann doch wieder die Forderung der Allgemeingültigkeit bei, um den Anspruch der Geisteswissenschaften auf wissenschaftliche Strenge im Gegensatz zu bloß persönlichen, subjektiven, etwa dichterisch-freieren Deutungen auszudrücken. Und zwar tut er dies nicht nur in der verhältnismäßig frühen Abhandlung »Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft«<sup>4</sup>, in der er den eben berührten Weg einschlug, innerhalb des Wechsels geschichtlich bedingter Gehalte einen engeren Bereich herauszulösen, der auf den gleichbleibenden Formen der seelischen Struktur begründet ist, sondern bis in die Aufzeichnungen seiner letzten Jahre hinein, nachdem ihm die Ungangbarkeit des früher von ihm eingeschlagenen Weges und dessen Unvereinbarkeit mit seiner sonstigen vorwärts drängenden Forschung deutlich geworden sein mußte, spricht er immer wieder von der Allgemeingültigkeit als dem selbstverständlichen Ausdruck strenger Wissenschaftlichkeit.

Diese Unstimmigkeit mußte ans Licht kommen, als dann seine [339/340] Schule, aus der freieren Sicht des inzwischen gewonnenen geschichtlichen Abstands heraus und der inzwischen erfolgten Weiterentwicklung der Philosophie, sein Werk als Ganzes neu sich gegenständig zu machen versuchte. Hier setzte vor allem *Misch*<sup>5</sup> ein, als er *Dilthey's* philosophischen Grundansatz gegenüber dem neueren Einsatz bei *Heidegger* in seiner unüberholten Berechtigung herausstellen wollte. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß der Begriff der Allgemeingültigkeit nicht von vornherein notwendig zum Wesen der Wissenschaft gehöre, sondern aus der besonderen Entwicklung einer besonderen Wissenschaft, nämlich der modernen Naturwissenschaft, entstanden sei und auch in seiner Übertragung auf die Geisteswissenschaften an diesen seinen Ursprung aus dem Wissenschaftsideal der Naturwissenschaften gebunden bleibe. Wo *Dilthey* daher von Allgemeingültigkeit spreche, mache er sich des Rückfalls in eine Position schuldig, die er in Wirklichkeit bereits in seiner eigenen Arbeit an der methodischen Selbständigkeit der Geisteswissenschaften produktiv überwunden habe.

Nun bleibt kein anderer Ausweg, als den Begriff der Allgemeingültigkeit als Kriterium wis-

<sup>3</sup> *Wilhelm Dilthey*, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 6. Vgl. meine Darstellung: *Dilthey*, eine Einführung in seine Philosophie, 1936, S. 197.

<sup>4</sup> *Wilhelm Dilthey*, Gesammelte Schriften, Bd. VI, S. 56 ff.

<sup>5</sup> *Georg Misch*, Lebensphilosophie und Phänomenologie, 2. Aufl., 1931, insbesondere S. IX, S. 295 ff., vgl. Collegium publicum der Philosophischen Fakultät, Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen, 14. Jahrg., S. 1 ff.

senschaftlicher Strenge für die Geisteswissenschaften ganz fallen zu lassen. Damit geht noch nicht, wie es zunächst scheinen möchte, ihr Wissenschaftscharakter überhaupt endgültig verloren, um sie ganz der subjektiven Willkür auszuliefern, sondern damit wird allererst der Raum freigelegt, in dem man den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften in seinem besonderen, eigentümlichen Wesen erfassen kann.<sup>6</sup> Diesen bezeichnet *Misch*, den Weg *Diltheys* hierin zu Ende gehend, als Objektivität und stellt sie als eigentümlich geisteswissenschaftlichen Begriff dem naturwissenschaftlichen Begriff der Allgemeingültigkeit gegenüber.<sup>7</sup> Obgleich auch diesem Sprachgebrauch gewisse (sogleich zu besprechende) Bedenken entgegenstehen, ist es doch zweckmäßig, ihn aufzunehmen, weil sich eine [340/341] verhängnisvolle Verwirrung in der Fragestellung von ihm aus auseinanderlegt.

## 4.

Objektivität und Allgemeingültigkeit sind hiernach also zu unterscheiden, sie fallen weder zusammen, noch zieht das eine notwendig das andere nach sich. Es wird vielmehr behauptet, daß eine Preisgabe der Allgemeingültigkeit noch in keiner Weise eine Preisgabe der Objektivität bedeutet. Und diese Unterscheidung ist für die methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften von entscheidender Bedeutung. An vielen Stellen, wo die Objektivität angegriffen wird, handelt es sich in Wirklichkeit nur um die Allgemeingültigkeit.

Wir verstehen unter Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis ihre Unabhängigkeit von den Besonderheiten des erkennenden Menschen, d. h. ihre Zugänglichkeit und Verbindlichkeit für jedes erkennende Wesen schlechthin. Mathematische Sätze bilden das einfachste und eindringlichste Beispiel einer solchen allgemeingültigen Erkenntnis. Ihre Richtigkeit ist völlig unabhängig davon, von einem wie gearteten Menschen und in einer wie beschaffenen Lage sie erfaßt werden. Die Besonderheiten des erkennenden Subjekts, seine Anlagen und Fähigkeiten und augenblicklichen Gemütsbeschaffenheiten usw. sind an ihnen völlig unbeteiligt, sondern der Mensch tritt ausschließlich als rein theoretisch-verstandesmäßiges Wesen in Erscheinung. Die hier vorausgesetzte Gleichheit der Vernunftorganisation stellt sich dann der Ungleichheit der sonstigen Veranlagung gegenüber, und auf ihr beruht die Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnis, ihre Verbindlichkeit für alle Völker und Zeiten.

Aber weil die Allgemeingültigkeit auf der Gleichheit in der Organisation des erkennenden Subjekts begründet ist, folgt aus ihr noch nicht die inhaltliche Wahrheit einer Wirklichkeitserkenntnis, sondern nur ihre Richtigkeit im formalen Sinn. Mathematische Gesetze z. B. sind zunächst solche formalen Gesetze, und ihre Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit ist nicht selbstverständlich, sondern bedarf erst einer besonderen erkenntnistheoretischen Rechtfertigung. Ohne auf diese erkenntnistheoretischen Zusammenhänge einzugehen, in welcher Weise die Gesetze unseres Denkens zugleich die Gesetze der erkannten Dinge sein können, läßt sich doch zum mindesten als Möglichkeit der Grenzfall konstruieren, [341/342] wo die in der gleichen Vernunftorganisation begründeten formal allgemeingültigen Zusammenhänge nicht

<sup>6</sup> Vgl. die erst nach der Abfassung dieser Arbeit erschienenen Heidelberger Reden von Reichsminister *Rust* und *Ernst Kriek*, Das nationalsozialistische Deutschland und die Wissenschaft, Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, 1936.

<sup>7</sup> Vgl. *Dietrich Bischoff*, Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie, 1935. S. 25 ff.

zur Deckung mit einer entsprechenden Wirklichkeit kommen. Schon diese Möglichkeit genügt, um zu zeigen, daß aus der Allgemeingültigkeit noch nicht die Wahrheit einer Erkenntnis, d. h. die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit folgt.

Unter Objektivität dagegen verstehen wir die Wahrheit im Sinne der Angemessenheit einer Erkenntnis an ihren Gegenstand. Wir heben diesen in der Natur der Wahrheit enthaltenen Zug als besonderen Begriff heraus, um in ihm die methodische Seite, das höchste erreichbare Maß an wissenschaftlicher Sicherheit zu betonen. Aber ebensowenig wie die Allgemeingültigkeit schon als solche die Wahrheit nach sich zog, ebensowenig folgt umgekehrt aus dem Begriff der Wahrheit auch ihre Allgemeingültigkeit, sondern diese ergibt sich erst auf Grund bestimmter hinzutretender philosophischer Voraussetzungen: Aus dem Begriff der Wahrheit folgt ihre Allgemeingültigkeit nur, wenn man die Erkenntnis als reine und ungetrübte Spiegelung der Wirklichkeit, also als bloße Abbildung nimmt. Dieser naive Wahrheitsbegriff ist unhaltbar geworden angesichts der (Kantischen) Entdeckung von der Beteiligung der formenden Kräfte des Subjekts an der Konstitution der Erfahrung, aber dieser naive Wahrheitsbegriff spukt meistens noch im Hintergrund, wenn man in selbstverständlicher Weise Wahrheit und Allgemeingültigkeit gleichsetzt. Darüber hinaus kommt der Wahrheit Allgemeingültigkeit nur zu, soweit man noch die Gleichheit der an ihrer Erfassung beteiligten Kräfte des Subjekts voraussetzt. Aber seit dem Einbruch des geschichtlichen Bewußtseins muß auch dieser zweite Weg verlassen werden.

Die Unterscheidung zwischen Allgemeingültigkeit und Objektivität der Wahrheit ist nicht neu, sondern sogar weitgehend geläufig, nur wurde ihr wechselseitiges Verhältnis in der Regel in einer falschen Weise ausgelegt, so nämlich, daß man die Allgemeingültigkeit als notwendige (aber nicht hinreichende) Bedingung der Wahrheit nahm und damit zwischen beiden ein notwendig einseitiges Aufbauverhältnis voraussetzte. Wahrheit schloß hiernach also notwendig Allgemeingültigkeit ein, nicht aber umgekehrt. Diese Verknüpfung aber ist nicht notwendig, sogar sachlich falsch. Sie entspringt erst einer ganz bestimmten philosophischen Haltung, derjenigen nämlich, die von der Frage nach einem Kriterium der Wahrheit ausgeht und versucht, die Sicherheit [342/343] einer Erkenntnis auf rein theoretische Weise, vor ihrer Erprobung im wirklichen Umgang mit der Welt, zu gewährleisten. Die Allgemeingültigkeit erschien hier als Kriterium der Wahrheit. Die Voraussetzung dieser Haltung liegt aber darin, daß es möglich sein müßte, das Ganze der Erkenntnis als in sich geschlossenes System aufzubauen, das von in sich selber evidenten Grundsätzen aus gradlinig in zwingenden Schlüssen fortschreitet. Dieses Aufbauverhältnis scheiterte schon an dem im geisteswissenschaftlichen Verfahren unvermeidbaren »Zirkel«.<sup>8</sup> Vor allem aber muß es in dem Augenblick, wo jede Erkenntnisleistung, wie eingangs angedeutet, in das umfassendere Ganze des Lebensverhaltens hineingenommen wird und an dieses gebunden bleibt, als grundsätzlich fraglich erscheinen, ob es überhaupt möglich oder sinnvoll ist, an solchen bloß rational-formalen Kriterien die Wahrheit festzustellen. Wahrheit enthüllt sich vielmehr erst in der Erprobung und Bewährung im wirklichen Leben, insofern nämlich in diesem Leben konkret etwas auf sie gebaut wird.

Damit fällt die Bindung der Wahrheit an die Allgemeingültigkeit, und es wird der Raum für die Möglichkeit freigelegt, daß es eine wahre und objektive Erkenntnis geben kann, die darum

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Dilthey*, vor allem Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 317H.: Die Entstehung der Hermeneutik, sowie *Heidegger*, *Sein und Zeit*, vor allem S. 152 f.,

noch nicht allgemeingültig zu sein braucht, sondern die auf einen bestimmten begrenzten Umkreis von Menschen eingeschränkt ist, für die sie besteht. Und in letzter Zuspitzung muß man mit der Möglichkeit einer Wahrheit rechnen, die nur auf einen einzelnen Menschen beschränkt ist und dennoch in vollem Maße objektiv, d. h. sachangemessen ist. Und zwar wird man mit dieser Möglichkeit um so stärker rechnen müssen, je tiefer die betreffende Wahrheit den Menschen in seinem innersten Kern berührt, während man umgekehrt mit einer um so breiteren Anerkennung rechnen kann, je äußerlicher der Bezirk ist, dem die Wahrheit angehört. Diese Forderung: daß »die Vielfachheit der Wahrheiten existentiell anerkannt wird«<sup>9</sup>, hat sich aus der gegenwärtigen Entwicklung der Philosophie mit Notwendigkeit ergeben, aber es hieße die Einheit der geisteswissenschaftlichen Aufgabe zerschneiden, wollte man diese als die »existentielle Wahrheit« von einer anderen »wissenschaftlichen« Wahrheit ablösen; man fiel damit auf einen der [343/344] früher genannten Rettungsversuche zurück, die die Lebensmächtigkeit der Wissenschaft um eines überlieferten Begriffs von Wissenschaftlichkeit willen zerstören: Geisteswissenschaftliche Erkenntnis ist niemals von existentieller Entscheidung zu trennen.

## 5.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit kann hier nicht als solche behandelt werden; es muß genügen, so viel hervorzuheben, wie für die Wiedergewinnung einer Sicherheit in der geisteswissenschaftlichen Forschung unbedingt erforderlich ist, und da ist es nötig, daß die Möglichkeit einer nicht allgemeingültigen, letztlich einer auf einen Einzelnen beschränkten Wahrheit grundsätzlich anerkannt wird. Dieser Verzicht auf Allgemeingültigkeit darf aber nicht als eine Aufhebung des strengen Unterschieds zwischen objektiver Wahrheit und subjektiver Willkür verstanden werden, nur ist dieser Unterschied jetzt nicht mehr in einer so einfachen Weise wie früher an vorgängigen äußeren Kriterien feststellbar. Die Wahrheit erwächst vielmehr erst im Umgang mit den Dingen selbst. Und damit tauchen für Übertragbarkeit und Lehrbarkeit der Erkenntnis hier Schwierigkeiten auf, die die Naturwissenschaften in dieser Weise nicht kennen.

Der sich hier notwendig ergebende (lebensphilosophische) Wahrheitsbegriff darf nicht mit dem äußerlich pragmatistischen verwechselt werden, in dem es sich um die Bewährung in rein technischer Zweckmäßigkeit handelt. Ja dieser kann für die Zwecke der Geisteswissenschaften sogar ganz ausgeschaltet werden, weil es sich hier — zum mindesten in den wesentlichen Fragen — um Dinge handelt, die nicht als Fragen reiner Zweckmäßigkeit in Angriff genommen werden können. Darüber hinaus setzt allgemein die Erwägung und Erfahrung von Zweckmäßigkeit schon immer den Rahmen einer ganz bestimmten Weltauslegung voraus, der ihr vorgegeben sein muß und innerhalb dessen die Zweckmäßigkeit erst ihren konkret angebbaren Sinn bekommt. Und nehmen wir als einfachstes Beispiel geisteswissenschaftlicher Erkenntnisaufgaben die richtige Deutung einer vergangenen Kulturleistung, etwa eines Kunstwerks oder einer philosophischen Schrift oder auch einer bestimmten Staatsverfassung, so verliert die Zurückführung der Wahrheit auf Zweckmäßigkeit jede Möglichkeit, dem Wesen

---

<sup>9</sup> *Karl Jaspers, Vernunft und Existenz, 1935, S. 70.*

einer solchen Begegnung gerecht zu werden.

Trotzdem ist auch hier die Unterscheidung zwischen Wahrheit [344/345] und Falschheit als Lebenserfahrung unbezweifelbar gegeben, und diese Scheidung behält ihren grundsätzlichen Sinn, selbst wenn ich mich in jedem einzelnen Fall darüber täuschen kann. Die wahre Deutung läßt ihren Gegenstand sehen, schließt eine Wirklichkeit auf und erschließt in immer erneuter Begegnung mit dem Gegenstand einen immer größeren Reichtum. Sie stößt in dem Gegenstand auf eine Wirklichkeit, die zu immer erneuter Auseinandersetzung und immer eindringenderer Deutung zwingt. Dadurch unterscheidet sie sich von bloßer Willkür und luftiger Spekulation, daß diese nicht auf einen entsprechenden Halt im Werke selbst treffen, nicht zu einer schöpferischen Auseinandersetzung führen, sondern gleichsam kurzschlüssig in sich selbst verlaufen. Daß hier ein Phänomen eigener Art gegeben ist, in dem sich die wahre Erkenntnis von subjektiver Beliebigkeit unterscheidet, und das trotzdem diese Unterscheidung in keiner Weise mit der Frage nach der Allgemeingültigkeit verbindet, ist offensichtlich, die Schwierigkeit besteht nur darin, das, was hier als Erfahrung tatsächlich gegeben ist, in der rechten Weise philosophisch zu verstehen.

Wir gehen vielleicht am zweckmäßigsten davon aus, daß sich für die Darstellung der subjektiv-willkürlichen Auffassung wie von selbst die Bezeichnung der »Kurzschlüssigkeit« aufgedrängt hatte. Kurzschlüssigkeit ist Fehlen eines Widerstandes in den Dingen selbst. Und darum bestimmen wir das Kennzeichnende auch unserer geisteswissenschaftlichen Wahrheit am zweckmäßigsten von einem solchen Widerstand her. In diesem »Widerstand« hält der Gegenstand unserer andringenden Erkenntnis gleichsam stand und bietet den Ansatzpunkt, an dem die weiterdringende Deutung einsetzt. In ihm erfahren wir den Wirklichkeitsgehalt unserer Erkenntnis.

Die Entdeckung, daß die Gewißheit der Realität unter keinen Umständen aus dem reinen Denken zu gewinnen sei, sondern nur in der Erfahrung des Widerstandes, den unser Triebimpuls an der Realität findet und der seine Ausbreitung einschränkt, ist erstmalig von *Dilthey* in die Entwicklung der neueren Philosophie hineingenommen worden, dann von *Scheler* aufgenommen und fortgebildet und neuerdings wieder von *N. Hartmann* vertreten worden.<sup>10</sup> Dabei hat sich der ursprüngliche Gedanke schrittweise [345/346] immer mehr erweitert: während es sich ursprünglich nur um die körperliche Außenwelt handelte, die uns im massiv-körperlichen Sinne Widerstand leistet, dehnte er sich dann auf jede mögliche Form von Realität aus: auch die Realität anderer Menschen, die uns umgeben, vergangener geschichtlicher Persönlichkeiten, die heute unser Dasein beeinflussen, ja sogar von vergangenen oder zukünftigen Ereignissen unseres eigenen Lebens erfahren wir an dem Druck und Widerstand, den sie auf uns ausüben. Damit erweitert sich der Begriff des Widerstandes von seinem anfänglichen Sinn eines rein körperlichen Hindernisses zu einem allgemeinen Charakter jedes echten Verhältnisses zu einer Wirklichkeit. Es läßt sich aber darüber hinaus noch zeigen, daß die hierbei bisher

<sup>10</sup> *Wilhelm Dilthey*, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 90 ff.

*Max Scheler*, Arbeit und Erkenntnis, in: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 455 ff.

*Ders.*, Idealismus und Realismus, »Philosophischer Anzeiger«, II. (1927), S. 255 ff.

*Nicolai Hartmann*, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, 1931.

*Ders.*, Zur Grundlegung der Ontologie, 3. Teil: Die Gegebenheit des realen Seins, 1935.

Vgl. meine Diltheydarstellung, a. a. O., S. 39 ff.

immer vorgenommene Scheidung zwischen einem nackten »Dasein« (der Realität = Existenz) der Dinge, die in diesem Widerstand erfaßt wird, und einem davon unabhängigen inhaltlichen »Sosein«, das im Gegensatz dazu nur in geistigen Akten zugänglich ist, sich nicht in dieser einfachen Weise durchführen läßt. Sie versagt, wenn wir von den uns hemmenden zu den uns fördernden Beziehungen zur Umwelt übergehen. In demselben Augenblick aber, wo hier die Grenze zwischen Daseins- und Soseinserfahrung schwankend wird und zu fließen beginnt, muß auch derselbe Charakter der Widerstandserfahrung den Umkreis bloßer Existenzaussagen überschreiten und auf die inhaltlichen Wahrheiten übergreifen. Man wird zu dem Ergebnis geführt, daß jede Form der Gewißheit einer Erkenntnis auf eine — wenn auch vielleicht verallgemeinerte und schwer zu beschreibende — Form der Widerstandserfahrung gegründet ist<sup>11</sup>, und diese übernimmt jetzt die Leistung, die bisher die Forderung der Allgemeingültigkeit erfüllen sollte: die Objektivität der Erkenntnis gegenüber bloß subjektiver Willkür zu sichern. Allerdings hat dieses »Kriterium« den Nachteil, daß es sich nicht gedanklich demonstrieren läßt, sondern von jedem Einzelnen im wirklichen Umgang mit den Dingen selbst praktisch erprobt werden muß. Diese Zusammenhänge sind bisher [346/347] noch kaum in Angriff genommen, aber nur von dieser Seite her läßt sich die Objektivität der geisteswissenschaftlichen Wahrheit sinnvoll begründen. Wenn auch der Weg noch nicht ausgearbeitet ist, so ist doch die Richtung, die einzuschlagen ist, deutlich.

## 6.

Die Objektivität der Erkenntnis, in dem Sinn, wie sie hier herausgestellt wurde, bewährt sich also daran, daß sie auf den Widerstand der Sache selbst stößt, dem sie standhält und der umgekehrt ihr Halt gibt. Von hier aus übersieht man jetzt in tieferer Weise die Möglichkeit einer Wahrheit, deren Gehalt auf einen engen Kreis, ja auch einen einzelnen Menschen beschränkt ist; denn es ist nicht gesagt, daß diese den Gegenstand selbst ergreifende Erfahrung von allen Menschen in einer gleichen und darum allgemeingültigen Weise gemacht wird. Sie entsteht vielmehr in der lebendigen Berührung zwischen der kernhaften Wirklichkeit des zu erfassenden Gegenstandes und der ebenso kernhaften Wirklichkeit des erkennenden Menschen, und es ist in der Theorie der Geisteswissenschaften herausgearbeitet worden, wie grade die ganze Tiefe der Subjektivität mit all deren besonderen Kräften in die Deutung mit eingehen muß, wenn sie auch dem Gegenstand seine letzte Tiefe abgewinnen will. Mit merkwürdiger Klarheit ist dies schon einmal von *Oscar Wilde* in einem Dialoge ausgesprochen: »Je tiefer [die] Persönlichkeit in die Auslegung eingeht, desto wirklicher wirkt sie, desto befriedigender, überzeugender und wahrer. — Ich hätte angenommen, die Persönlichkeit sei ein störendes Element. — Keineswegs. Sie ist ein notwendiges Element der Enthüllung. Wer andere zu verstehen begehrt, muß das eigene Ich vertiefen.«<sup>12</sup> Diese Sätze sind im ganz vollen Sinne ernst zu nehmen. Darin ist enthalten, daß die Objektivität im Sinne der Sachgerechtigkeit der Erkenntnis nicht notwendig die innere Unbetheiligkeit des Erkennenden und die Unabhängigkeit von seinen Besonderheiten voraussetzt. Sie tut dies nur unter den ganz besonderen Verhältnis-

<sup>11</sup> Diese Zusammenhänge, die ich hier nur kurz andeuten konnte, weil sie sonst den Rahmen der vorliegenden Darstellung gesprengt hätten, werde ich demnächst an anderer Stelle gesondert behandeln.

<sup>12</sup> *Oscar Wilde*, *Der Kritiker als Künstler*, ein Dialog, 2. Teil.

sen der Naturwissenschaften, während die geisteswissenschaftliche Erkenntnis sich allererst in der wechselseitigen Durchdringung dieser beiden Pole konstituiert.

Dieser Begriff der Objektivität bietet sich an, wenn man betonen will, daß die Geisteswissenschaften trotz der Beteiligung der [347/348] Subjektivität imstande sind, ihren Gegenstand von seinem eigenen Wesen her zu verstehen. Aber dieser Begriff ist zugleich gefährlich, weil er eine Doppeldeutigkeit nicht vermeiden kann, die im Gebrauch des Wortes Objektivität enthalten ist. Man nimmt nämlich gewöhnlich das Wort Objektivität in einem andern Sinn und versteht darunter nicht positiv die Gerechtigkeit gegenüber dem Gegenstand, sondern negativ die Ausschaltung jeder inneren Beteiligung des erkennenden Subjekts. Erst in dieser Ebene entsteht dann der unfruchtbare Streit, in dem man den Geisteswissenschaften teils die »Subjektivität« im Sinne mangelnder Strenge, teils die »Objektivität« im Sinne des Unbeteiligtseins am gegenwärtigen Leben vorwirft. Beiden Anschauungen gegenüber ist daran festzuhalten, daß das Hineinkommen des Subjekts mit seinen besonderen Veranlagungen wie mit seinen besonderen Interessen die Objektivität der Erkenntnis in keiner Weise aufzuheben braucht. Ich versuche schrittweise zu zeigen, bis zu welchem Grade beide Seiten der »Subjektivität« und der »Objektivität« miteinander vereinbar sind.

1. Zunächst kann man Subjektivität als inneres persönliches Beteiligtsein, als Interessiertsein des Menschen am Gehalt der zu erkennenden Wahrheit verstehen. In diesem Sinne hat erstmalig und am nachdrücklichsten *Kierkegaard* eingesetzt, als er den »objektiven Denkern«, die »sich stolz aus der Existenz zurückziehen« und anderen Menschen das schlimmste zu verdauen überlassen, den »subjektiven Denker« gegenüberstellte, der »als existierender an seinem eigenen Denken wesentlich interessiert« ist<sup>13</sup>, weil es ihm nämlich in seinem Denken um seine Existenz selbst geht. Hier handelt es sich in der Subjektivität um die innere Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Erkenntnis, und diese braucht in den Gehalt der Erkenntnis gar nicht einzugehen. Wie der Gehalt für *Kierkegaard* als selbstverständlich die christliche Heilswahrheit war, die es zu »übernehmen« und zu »wiederholen« gelte, so läßt sich, *Kierkegaard* nach dieser Richtung hin etwas überspitzend, sogar die Möglichkeit denken, daß die Subjektivität in diesem Sinn des unmittelbar lebendigen Verhältnisses mit der vollen Allgemeingültigkeit des Gehalts vereinbar ist. Dieser Sinn von Subjektivität darf um keinen Preis aufgegeben werden, solange man überhaupt an einen Sinn der Wissenschaft für das Lebensganze glaubt. [348/349]

2. Man kann aber die Subjektivität noch in einem anderen Sinn zulassen, ohne die Objektivität dadurch zu gefährden: Man kann zugeben, daß es nicht nur einer besonderen Anstrengung und leidenschaftlichen Zuwendung bedarf, um die Wahrheit zu ergreifen, sondern daß außerdem bestimmte Vorbedingungen auf Seiten des Subjekts erfüllt sein müssen, besondere Fähigkeiten oder Erfahrungen oder ein stimmungsmäßig besonders günstiger Augenblick oder selbst eine übermenschliche »Gnade«. Immer handelt es sich hier um notwendige subjektive Vorbedingungen, durch die ein bestimmter Kreis von Menschen hervorgehoben wird, dem die Wahrheit zugänglich ist, und ein anderer Kreis ausgeschlossen wird, dem die Wahrheit verschlossen bleibt. Hier handelt es sich in den subjektiven Bedingungen um auslösende Momente zur Erfassung der Wahrheit, aber eine Erweichung des Wahrheitsbegriffs braucht auch dies

<sup>13</sup> Sören Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Gesammelte Werke, 1925, Bd. VI, S. 155, Bd. VII, S. 1.

in keiner Weise zu bedeuten, ja sogar der Begriff der Allgemeingültigkeit ließe sich unter denen, die gemeinsam die nötige Vorbedingung erfüllen, mit geringer Modifizierung aufrechterhalten.

3. Man kann aber noch einen Schritt weitergehen, und muß es in den Geisteswissenschaften, daß man wirklich die ganze Einmaligkeit des Subjekts mit in die Erkenntnis eingehen läßt. Dies ist der Fall, der hier zu entwickeln versucht wurde, wo innerste Tiefe des Subjekts nicht nur als auslösende Bedingung, sondern als konstitutiver Bestandteil mit in die Erkenntnis ein- geht. Hier liegt etwas unendlich viel Tieferes vor als in den zuvor genannten Fällen, und trotzdem läßt sich auch in diesem Fall noch die Objektivität der Erkenntnis behaupten, indem sich trotz aller Subjektivität des Zugangs echte Wirklichkeit in ihr aufschließt. Erst diese dritte Möglichkeit ist die, um die es sich bei der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis handelt.

In diesem dreifachen Sinn ist also das Eingehen des Subjekts in die Erkenntnis nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig für ihr Zustandekommen. Und trotzdem hat es einen guten Sinn, die Forderung der Objektivität für die Geisteswissenschaften beizubehalten, weil es nämlich noch einen letzten, vierten Sinn von Subjektivität gibt, gegen den sie mit vollem Recht die ganze Schärfe wissenschaftlicher Strenge hervorhebt: das ist die Subjektivität im Sinne schrankenloser Beliebigkeit und bloßer Befangenheit in sich selbst und Abhängigkeit von persönlichen Zufälligkeiten aller Art, eine Subjektivität, die gar nicht zur echten [349/350] Berührung mit der Sache selbst vordringt. Wir unterscheiden zwischen den erstgenannten Formen und dieser letzten als zwischen wesensmäßiger und zufälliger Subjektivität. Während die erste notwendig zum unzerreißbaren Wesen der Erkenntnis gehört, weil es diese allererst ermöglichen hilft, ist die zufällige Subjektivität nur eine Trübung der echten Beziehung und ist vermeidbar. Zwischen wesensmäßiger und vermeidbarer Subjektivität zu unterscheiden ist eines der ersten Erfordernisse bei jeder geisteswissenschaftlichen Arbeit.

## 7.

Die Scheidung zwischen wesensmäßiger und zufälliger Subjektivität erlaubt zugleich die Auflösung der Verwirrung, die bisher die Frage nach der weltanschaulichen Bedingtheit der Erkenntnis verdunkelt hat. Wir verstehen unter Weltanschauung das einheitliche Ganze des im Menschen schon immer vorhandenen Lebensverständnisses, das alle Welterkenntnis und Lebenserfahrung, alle Wertung und praktische Zielgebung und reale Gestaltung im Vorhinein leitet. Der Bindung an diese Weltanschauung kann der Mensch niemals entgehen; denn sie ist als gestaltender Untergrund die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis, indem sie den Horizont aufspannt, in dem dann dem Menschen erst die Welt begegnen kann. Auch die wissenschaftliche Erkenntnis ist an diese Bedingungen gebunden, d. h. auch die Wissenschaft erhebt sich nur auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung, und weltanschauungsfreie Wissenschaft ist ein Ungedanke.

Aber von diesen zum innersten Wesen des Menschen gehörigen und niemals von ihm loslösbaren Weltanschauungen sind jetzt scharf zu unterscheiden alle zufälligen Vorurteile und Voreingenommenheiten und bloß zufällig entstandenen Meinungen. Und niemals darf die Berufung auf Weltanschauung dazu mißbraucht werden, diese Formen subjektiver Befangenheit

zu rechtfertigen. Während echte Weltanschauung die Erfahrung erst ermöglicht und begründet, sind diese in der Tat bloße Trübungen, die den Blick auf die Sache selbst nur behindern oder irreleiten. Während die echte Weltanschauung aus der Totalität des ganzen Menschen hervorgeht und von hier her notwendig bestimmt ist, handelt es sich hier um bloße Partikularitäten, die aus den besonderen zufälligen Lebensumständen, der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand oder Beruf, bestimmten Erfahrungen usw. hervorge- [350/351] gangen sind, kurz aus Berührungen, die den Menschen in einer bestimmten einseitigen Richtung ansprechen, ohne ihn total, d. h. in der Tiefe seines ganzen Wesens zu berühren. Diese Vorurteile können sich ändern, können widerlegt werden, sie liegen in der Schicht des Zufälligen und Behebbareren, die in der Forderung nach wissenschaftlicher Objektivität ausgeschaltet werden sollen und müssen. Aber von dieser falschen Subjektivität ist die echte der eigentlichen Weltanschauung zu unterscheiden, die so wenig vermeidbar ist, daß schon die Orientierung der wissenschaftlichen Arbeit an einer möglichen Vermeidbarkeit die Wissenschaft von ihren schöpferischen Kräften abdrängt. Diese Weltanschauung kann nicht geändert und widerlegt werden, sondern ist so tief mit dem inneren Wesen des Menschen verbunden, daß sie nur verdeckt und wieder freigelegt oder höchstens aus einem noch unentwickelten Zustand entfaltet werden kann.

In entsprechender Weise klärt sich auch ein anderer Vorwurf gegen die Existential- und Lebensphilosophie und ein Mißverständnis auf, wenn davon die Rede ist, daß bei der Erkenntnis die Interessiertheit des Erkennenden am Ergebnis als treibende Kraft ins Spiel gesetzt werde. Wiederum ist zu unterscheiden zwischen den besonderen Interessen (im Sinne etwa von »Interessenpolitik« und »Interessenvertretung«), die den Menschen bei der Erkenntnis treiben und ihn beeinflussen und seine Ergebnisse in eine für ihn vorteilhafte Richtung drängen, und dem »Interesse« (notwendig in der Einzahl), bei dem es dem Menschen um seine »Existenz« im Sinne der Existentialphilosophie als den innersten und letzten Kern seines Wesens geht, einen Kern, vor dem alle einzelnen und zufälligen Interessen grade als wesenlos abfallen.

Diese Unterscheidung behält ihren Sinn auch über den besonderen Umkreis des *Kierkegaard-schen* Ansatzes hinaus: Das eine ist zufällig und muß ausgeschaltet werden, wenn es eine wissenschaftliche Erkenntnis geben soll, das andere aber ist notwendig und darf nicht ausgeschaltet werden, wenn man nicht den eigentlichen Lebensnerv der Erkenntnis abschneiden will. Die Grenze zwischen beiden müssen wir allerdings in anderer Weise ziehen als *Kierkegaard*, wenn wir die einmalige geschichtliche Situation mit in den inneren Kern des Menschen hineinnehmen wollen; sie läßt sich dann immer nur konkret aus der jeweiligen geschichtlichen Lage bestimmen, aus dem, was in dieser Lage total den Menschen bestimmt, und dem, was demgegenüber peripher ist. [351/352]

## II. Die Gliederung des Verstehens

## 8.

Die Scheidung zwischen den Begriffen der Allgemeingültigkeit und der Objektivität hatte ergeben, daß die Wahrheit einer Erkenntnis nicht an ihre allgemeine Gültigkeit gebunden ist, und daß in letzter Zuspitzung sogar eine Wahrheit denkbar ist, die nur für den einzelnen Menschen gilt, und die sich überhaupt nicht in der Bestätigung an einem andern Menschen bewahrheiten läßt. Allerdings ist dieses wieder nur eine abstrakte Zuspitzung, die in Wirklichkeit nicht in dieser Weise zutrifft, aber die Auflösung kommt jetzt von einer anderen Seite, die mit dem eben zurückgedrängten Begriff der Allgemeingültigkeit nichts zu tun hat. Sie folgt nämlich nicht aus der abstrakten Gleichheit, sondern aus der realen Verbundenheit der Menschen.

Man hatte sich in der Regel den Zugang zu den wahren Verhältnissen durch eine falsche Alternative verstellt: Entweder, sagte man, gibt es eine objektive Erkenntnis, und dann muß diese im strengen Sinne allgemeingültig sein für alle Völker und Zeiten — oder aber: eine solche Allgemeingültigkeit besteht nicht, dann aber löst sich der Begriff der Wahrheit überhaupt auf, und jede Erkenntnis ist einer schrankenlosen subjektiven Willkür ausgeliefert. Wie bei den meisten solchen Alternativen handelt es sich hier um eine rationale Konstruktion, die nicht nur unfruchtbar ist zur Aufdeckung der wirklich vorhandenen Verhältnisse, sondern die das Entscheidende an ihnen geradezu verdeckt. Bei solchen Alternativen pflegt man aus der Falschheit des einen Gliedes auf die notwendige Richtigkeit des anderen Gliedes zu schließen; in Wirklichkeit aber ist weder das eine noch das andere Extrem verwirklicht, sondern es herrschen Verhältnisse, die in einer schwer zu beschreibenden Weise grade in der Mitte zwischen den beiden konstruierten Extremen liegen. Und von diesen wirklichen Verhältnissen muß auch die philosophische Überlegung ausgehen. In der Wirklichkeit herrscht niemals eine restlose allgemeine Verbindlichkeit und ebenso niemals eine restlos fehlende Verbindlichkeit und völlige Willkür, sondern immer grenzt sich ein Bereich, innerhalb dessen eine Wahrheit verbindliche Geltung hat, gegen einen anderen, ferneren Bereich ab, in dem ihr diese Verbindlichkeit fehlt. [352/353]

Um diese Verhältnisse von vornherein hinreichend ursprünglich zu fassen, gilt es, auf denjenigen Punkt zurückzugehen, von dem die Auflösung des früheren Begriffes der Allgemeingültigkeit ausging, um von hier aus mit dem neuen Begriff der Gültigkeit wieder einzusetzen. Der frühere Begriff der Allgemeingültigkeit war haltlos geworden, als es sich als unmöglich erwiesen hatte, innerhalb der rein rationalen Erkenntnis ein festes Fundament zu finden, von dem her als einem gesicherten Ausgangspunkt man ein festes System der Erkenntnis errichten könnte, etwa von einer rationalen Evidenz her, sondern als sich zeigte, wie alles Denken in einem tieferen Untergrunde des Lebens selbst verankert ist. Einzig von diesem lebensphilosophischen Ansatz aus, der von dem ausgeht, was in dem wirklichen, von den Menschen gelebten Leben wirklich vorhanden ist, kann jetzt die Richtung des neuen Aufbaus kommen. Und hier zeigt sich in der Tat ein neuer Ansatzpunkt, nämlich bei dem im Leben selbst gegebenen und vor aller theoretischen Durchdringung schon vorhandenen Lebensverständnis. Dieses Le-

bensverständnis zeigt in sich diejenige Struktur, die nötig ist, um darauf eine neue Verbindlichkeit zu begründen.

## 9.

Der hier auftretende Begriff des Verstehens ist durch das Verdienst von *Dilthey* und *Heidegger* in den Mittelpunkt einer neuen, lebensphilosophischen Grundlegung der Erkenntnis gerückt worden. Zunächst ging es *Dilthey* bei der Bemühung um eine methodisch selbständige Begründung der Geisteswissenschaften auf, daß die hier vorliegende, vom Philologen und Historiker geübte Verfahrensweise des Verstehens (im einfachsten Falle: eines vorliegenden Textes) eine Erkenntnisweise eigener Art darstellt, die sich nicht auf andere, bisher stärker beachtete Erkenntnisformen (vor allem der Naturwissenschaften) zurückführen läßt. Im Verlauf seiner philosophischen Entwicklung wurde er dann aber immer stärker dahin gedrängt, zu erkennen, daß es sich hier nicht um eine besondere Angelegenheit der Geisteswissenschaften handelt — geisteswissenschaftliches »Verstehen« als nebengeordnet dem naturwissenschaftlichen »Erklären« etwa —, sondern um ein ursprüngliches, allen späteren Differenzierungen vorausliegendes Phänomen des menschlichen Lebens. Der Begriff des Verstehens ist dann nicht mehr auf den Bereich der »geistigen Welt« eingeschränkt, sondern wird auf die Welt und das menschliche Leben [353/354] als Ganzes ausgedehnt: sofern der Mensch überhaupt lebt, versteht er, d. h. alles, was ihm überhaupt in der Welt begegnet, wird von ihm von vornherein schon im Horizont eines bestimmten Vorverständnisses als dieses oder jenes, d. h. immer schon in einer bestimmten Auslegung verstanden.<sup>14</sup>

*Heidegger* hat dann diese von *Dilthey* angelegte, aber im schrittweisen Fortschreiten seiner Arbeit nicht immer scharf durchgehaltene Wendung ausdrücklich herausgestellt. Ein solches Verstehen wird nicht erst im Verlaufe des Lebens langsam erworben, sondern es bildet einen unablässigen Wesenszug des menschlichen Daseins: Grade so ursprünglich, wie der Mensch in einer Welt lebt, versteht er auch schon immer diese Welt und was in ihr begegnet. Und alles übrige Erkennen gründet letztlich in diesem ursprünglichen Verstehen und baut in zukommender Leistung auf ihm auf. Dieses Lebensverständnis ist also nicht etwa eine besondere Form der Erkenntnis neben möglichen anderen (etwa neben den Formen einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis), sondern es bildet die gemeinsame tragende Grundlage aller menschlichen Erkenntnisformen, hinter die nicht zurückgegangen werden kann, und von der her alle andern erst verstanden und begründet werden müssen.

In diesem Lebensverständnis liegt aber jetzt auch die Möglichkeit enthalten, die in unserer Frage weiterführt. *Dilthey* wie *Heidegger* wiesen darauf hin, daß dieses Verstehen des Lebens und der Welt stets eine Gemeinsamkeit der Verstehenden voraussetzt: Sofern der Mensch überhaupt in eine Welt hineingeboren ist und in dieser Welt verstehend sich zurechtfindet, findet er diese Welt als eine gemeinsame mit anderen Menschen vor. Und darin ist zugleich enthalten, daß auch das Verstehen dieser Welt ein gemeinsames ist, das der Einzelne mit seiner Umgebung teilt. »Alles Verstandene«, sagt *Dilthey*, »trägt gleichsam die Marke des Be-

<sup>14</sup> Z. B. *Dilthey*, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 131 f., Bd. VIII, S. 78 f., vgl. meine *Diltheydarstellung*, a. a. O., vor allem S. 50 ff.

kanntseins aus solcher Gemeinsamkeit an sich. Wir leben in dieser Atmosphäre, sie umgibt uns beständig«, wir sind »eingetaucht« in dieses »Medium«. <sup>15</sup> Alles Verstehen dessen, was dem Menschen in der Welt begegnet, ist also ein gemeinsames Verstehen und bedeutet daher zugleich ein Sich-verstehen der Menschen in ihrem Verhalten zu dieser gemeinsamen Welt. Oder anders ge- [354/355] wendet: Der Träger dieses Verstehens ist ursprünglich nicht der einzelne Mensch, sondern es sind von vornherein Formen der Gemeinschaft, die durch dieses gemeinsame Verstehen aneinander gebunden sind.

Und wiederum hat *Heidegger* hier eingesetzt und das von *Dilthey* Gesehene in seiner grundsätzlichen Bedeutung scharf herausgestellt. »Die Welt des (menschlichen) Daseins ist Mitwelt<sup>16</sup>, so faßt er das Ergebnis prägnant zusammen, d. h. die Welt, die ich im alltäglichen Lebensverständnis verstehe, ist nie meine besondere, sondern von vornherein und ursprünglich eine solche, die mich mit andern verbindet, und in der ich selbst nur einer dieser »andern« bin. Und in dem Verstehen ist von vornherein und ungeteilt ein doppeltes enthalten: ein Verstehen der Dinge, mit denen ich umgehe, und ein Verstehen der Menschen, mit denen ich mich in der gemeinsamen Arbeit in der Welt begegne. »Das In-Sein [des Menschen in der Welt] ist Mit-Sein mit anderen«. <sup>16</sup> Das Verstehen also, so kann man zusammenfassen, ist dem Menschen von vornherein als ein gemeinsam verbindendes Medium gegeben.

Um ein weitverbreitetes Mißverständnis zurückzuweisen, sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Begriff des Verstehens, so wie er hier zugrunde gelegt wird, in dem ursprünglichen Sinn des Damit-umgehen-könnens, des Sich-auf-etwas-verstehens genommen ist, so wie man auch davon spricht, daß jemand ein Handwerk versteht. Zwar gründet in diesem unmittelbar sachbezogenen Verstehen zugleich ein Sich-verstehen der Menschen untereinander, aber auch dieses erfolgt nur in dem gemeinsamen Hinblick auf die Sache, die man zusammen betreibt, und erhält von dieser Sache her seine Verbindlichkeit. Ein sogenanntes »psychologisches Verstehen«, überhaupt der Hinblick auf das »Innenleben« des andern Menschen kann sich von diesem Boden her erst in einer besonderen, charakteristischen Wendung erheben, darf aber in keiner Weise mit ihm gleichgesetzt werden. Daraus folgt, daß der hier vollzogene Rückgang auf das Verstehen mit einem Psychologismus im Sinne auflösender Unverbindlichkeit und konturloser Weichheit auch nicht das mindeste zu tun hat. [355/356]

## 10.

Die Wendung aber, die an dieser Stelle für die hier in Frage stehenden Zusammenhänge weiterführt, muß jetzt in anderer Weise einsetzen, als es bei *Dilthey* und *Heidegger* der Fall war. *Dilthey* begnügte sich damit, das gemeinsame »Medium« des Verstehens, in das wir alle »eingetaucht« sind, als solches festzustellen. Die ihn beschäftigenden Fragen führten ihn dann in eine andere Richtung. Bei *Heidegger* überlagerte sich diesen Zusammenhängen seine Scheidung zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Dasein des Menschen, und das uns beschäftigende gemeinschaftliche Verstehen wurde als »vulgäres« Verständnis dem

<sup>15</sup> *Dilthey*, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 147, vgl. meine *Diltheydarstellung*, a. a. O., S. 172 f.

<sup>16</sup> *Heidegger*, a. a. O., S. 118. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die hier hervorgehobene Abhängigkeit in keiner Weise auf das ganze Verhältnis beider Denker zueinander übertragen werden darf.

uneigentlichen Dasein zuerteilt, der Welt des »man«, in der sich der Mensch — im Sinne des »man tut das und das« — von einer anonymen Kollektivität bestimmen läßt, ohne sich aus eigener Verantwortung zu entscheiden. Im Zuge seines eigenen philosophischen Vorgehens beschäftigte ihn dieses Medium der Gemeinsamkeit nur als allgemeiner Hintergrund, als Widerstand, gegen den sich dann die Bewegung zum eigentlichen Selbstsein des Menschen abstößt. Darin ist dann enthalten, daß dieses Medium als solches für ihn kein Interesse bietet. Es wird als ein ungegliederter Untergrund vorausgesetzt, der als solcher keinen eigenen positiven Wert enthält und von allen Leistungen des eigentlichen Daseins durch einen scharfen, unüberbrückbaren Schnitt getrennt ist.

In Wirklichkeit aber verdeckt die Richtung dieses Fortgangs entscheidende Zusammenhänge, die in unserer Fragestellung jetzt von Belang werden. Dieses gemeinsame Verstehen bedeutet nämlich nicht nur Verfall, sondern zugleich und ursprünglicher einen tragenden Untergrund, auf dem erst das Leben des Einzelnen aufbaut (nicht nur: davon sich absetzt). Und zugleich stellt es nicht nur eine ungegliederte strukturlose Masse dar, sondern enthält in sich eine ganz bestimmte innere Gliederung. An dieser müssen wir einsetzen, denn durch deren nähere Untersuchung kann der Boden freigelegt werden, der durch die genannte abstrakte Alternative verdeckt worden war.

Die nähere Zergliederung dieses ursprünglichen Phänomens der Gemeinsamkeit des Verstehens ergibt nämlich, daß es sich in Wirklichkeit gar nicht um die Entscheidung zwischen den beiden Extremfällen handelt: entweder ich kann mich grundsätzlich mit [356/357] allen Menschen aller Völker und Zeiten unter einer gemeinsamen verbindlichen Norm zusammenfinden — denn das bedeutete ja Allgemeingültigkeit —, oder aber: es gibt eine ebenso restlose Unmöglichkeit der Verständigung, und ich bin ganz in einem losgelösten Subjektivismus befangen, sondern die im konkreten Leben wirklich vorhandene Möglichkeit liegt gerade in der Mitte zwischen den Extremen: daß ich mich nämlich mit meinem Nachbarn verstehe, während sich bei einem weiteren Kreis der Fernerstehenden die Verständigungsmöglichkeit verliert. Immer sondert sich ein Kreis, mit dem ich mich glatt und selbstverständlich verstehe, von einem andern, bei dem diese Möglichkeit nicht mehr besteht. Alles Verstehen hat also immer eine ganz bestimmte endliche Reichweite und stößt dann auf eine Grenze. Diese Grenze ist immer vorhanden, wenn ich sie auch in manchem einzelnen Fall nicht sehe und mir darum der Bereich (praktisch) als unbegrenzt erscheint. Diese Verhältnisse sind empirisch ganz bekannt und durchsichtig. Das wesentliche ist nur, daß sie jetzt, bei der Zurückführung alles Erkennens auf das ursprüngliche Lebensverständnis, auch in die Grundlagen der Wissenschaften, vor allem der Geisteswissenschaften, hineingenommen werden müssen. Dabei übernimmt dann dieser immer endliche und konkrete Bereich die Stellung und die Funktion der sonst von der Forderung nach der Allgemeingültigkeit her abstrakt vorausgesetzten Menschheit.

Zunächst gilt es, die Erscheinungen selbst klar zu übersehen. Jedes Verstehen ist also wesensmäßig bezogen auf einen bestimmten Umkreis, in dem es geschieht. Es gibt einen Kreis von Menschen, mit dem es möglich ist, und »dahinter« steht ein anderer Kreis, wo es dann aussetzt. Diese Verhältnisse beruhen auf einem allgemeinen Lebensgesetz, das von einer anderen Seite her *Nietzsche* gesehen hatte, als er (zu Beginn der »Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung«) davon sprach, daß sich das Leben nur gesund und schöpferisch erhalten könne, solange es einen »Horizont« gebe, der die Welt des Bekannten und Vertrauten, in der der

Mensch mit einer selbstverständlichen Sicherheit lebt, von der anderen Welt des Dunklen und Unbekannten sondert. Es ist die Grenze, die den Bereich der »Heimat« von der Fremde als dem »Unheimlichen« scheidet. An ganz dieser selben Stelle hat dann *Carl Schmitt* mit seiner bekannten Bestimmung des Politischen eingesetzt, in der er die Scheidung zwischen Freund und Feind [357/358] als Kennzeichen des Politischen feststellt.<sup>17</sup> Diese Sonderung bietet zugleich den Rahmen, in dem die schärfere Zergliederung der Verstehensmöglichkeiten einsetzen muß: Freund ist, mit wem ich mich im Entscheidenden verstehe, Feind dagegen, wer mir im letzten unverständlich und fremd bleibt.

## 11.

Aber während diese Bestimmung es unter den besondern Verhältnissen des Politischen erlaubt, durch einen scharfen Schnitt zwischen Feind und Freund zwei klar getrennte Gebiete zu sondern, während es sich hier also um die wirklich scharfe Alternative eines Entweder-Oder handelt, gibt es im allgemeinen Umkreis des Verstehens alle Übergänge eines Mehr oder Weniger, und darauf bauen sich dann sehr viel reichere und verwickeltere Zusammenhänge auf. Hier läßt sich eine solche scharfe Grenze nicht ziehen, sondern ganz allmählich geht der Bereich dessen, in dem ich mich verstehe, in den über, der mir fremd bleibt. Das Maß des Verstehens schattet sich gleichsam von einem engeren Kern aus langsam und stetig in immer weitere Umkreise ab, und die Verhältnisse der Nähe und der Ferne gliedern sich verschieden, je nach den besonderen Fällen, in denen sich das Verstehen vollziehen soll. Aus ihnen bestimmt sich, wer im einzelnen Fall als »Nachbar« in Frage kommt.

So gibt es einen Kreis persönlich-intimer Angelegenheiten, die sich nur in einer allerengsten Lebensgemeinschaft und nur unter weitestgehender innerer Verwandtschaft der Beteiligten einem Verstehen zugänglich zeigen. Und es gibt wieder andere Dinge — etwa Handelsbeziehungen oder praktisch-technische Fragen —, bei denen die Verständigung so gut wie unbegrenzt ist. Das kann so weit gehen, daß nicht einmal die Menschheit, die von der Allgemeingültigkeitsforderung als selbstverständlich letzte Grundlage vorausgesetzt wurde, eine unüberschreitbare letzte Grenze bildet, sondern die äußersten Möglichkeiten des Verstehens reichen auch über den menschlichen Umkreis hinaus bis zum »unvernünftigen« Tier. Auch im Umgang mit diesem (etwa mit Pferden und Hunden) gibt es noch einen gewissen und näher bestimmbaren Bereich der Verständigung. So trifft das Bild von der Abschattung [358/359] vielleicht am besten die Verhältnisse: wie sich das Verständnis aus einem engsten Umkreis in immer weitere Fernen gleichsam verdünnt, ohne daß man je eine bestimmte letzte Grenze angeben könnte.

Aber auch so sind die Verhältnisse noch viel zu roh umrissen, denn in Wirklichkeit handelt es sich nicht um eine einfache Abschattung, die gleichmäßig nach allen Seiten erfolgte, sondern je nach den besonderen »Lebensbezügen«, in denen ich zu anderen Menschen stehe<sup>18</sup>, gliedert sich diese Verstehensmöglichkeit von Fall zu Fall in verschiedener Weise. Je nachdem es sich

<sup>17</sup> *Carl Schmitt*, Der Begriff des Politischen, »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik«, Bd. 58 (1927), als selbständiges Buch erstmalig 1932; vgl. auch weiter *Helmuth Pleßner*, Macht und menschliche Natur, 1931.

<sup>18</sup> Über den von *Dilthey* eingeführten Begriff des Lebensbezuges vgl. meine Darstellung, a. a. O., S. 43 ff.

etwa um berufliche oder politische oder künstlerische oder persönlich-sittliche Dinge handelt oder um welche Angelegenheiten sonst: immer sondert sich ein besonderer, grade von diesen besonderen Verhältnissen her bestimmter Kreis von Menschen aus, mit dem eine Verständigung möglich ist, und dieser stimmt zugleich mit dem Kreis überein, mit dem eine solche Verständigung überhaupt sinnvoll ist. Dadurch ist es dann bedingt, daß derselbe Mensch, je nach den besonderen Lebensbereichen, um die es sich handelt, das eine Mal diesseits und das andere Mal jenseits der Verstehensgrenze sein kann: Während ich mich auf dem einen Gebiet ohne jede Schwierigkeit mit ihm verständige, kann dies auf einem andern Gebiet ebenso unmöglich sein. So kann etwa, um ein besonders krasses Beispiel zu nehmen, ein »primitives« Volk uns in seinem Werkzeuggebrauch völlig durchsichtig sein, während wir in bezug auf seine sittlichen und religiösen Überzeugungen auf ein fast unaufhellbares Dunkel stoßen. So hat die Aussage der Verstehensmöglichkeit vom einen Menschen zum andern oder vom einen Volk zum andern keinen angebbaren Sinn, wenn nicht zugleich der Gegenstand genannt wird, die Sache, über die das Verstehen möglich sein soll.

Aber während diese Verstehensbezüge im allgemeinen sich stetig und ohne scharfe Grenze ausbreiten, gibt es dann doch besondere, ausgezeichnete Verhältnisse, die einen scharfen Einschnitt bedingen. Hierhin gehört vor allem die Sprachgrenze. Die Sprache hat die besondere, jeder Mischung entgegenarbeitende Wirkung, daß sie zu einem klaren Entweder-Oder zwingt. Und bei der Art und Weise, wie alles ursprüngliche Verstehen der Welt von der Sprache her in einer bestimmten Weise geleitet wird, wie [359/360] in der Sprache schon immer eine bestimmte »Weltansicht« (*Humboldt*)<sup>19</sup> enthalten ist, aus der alles, was im Leben begegnet, von vornherein seine bestimmte Auslegung empfängt, erhält die Sprache einen bestimmten, nicht überholbaren Vorrang vor den andern ein Verstehen begründenden Gemeinsamkeiten. Hier liegt die eine Wurzel für die tiefe Bedeutung des Volkstums als Grundlage geisteswissenschaftlicher Wahrheit. Allerdings darf dieser Einschnitt nicht überspitzt werden; weder darf damit die Sprache als letzte, nicht weiter begründbare Macht verabsolutiert werden, noch darf die Möglichkeit der »Übersetzung« in andere Sprachen, d. h. die Möglichkeit der Verständigung über die Sprachgrenze hinaus, übersehen werden. Und auf der andern Seite tritt neben die »natürliche« Scheidung nach Sprachgrenzen die andere nach letzten existentiellen Stellungnahmen, die durch ihren Letzthinnigkeitscharakter ebenfalls vor die scharfe Entscheidung stellen und so den fließenden Übergang ausschließen. An dieser Stelle gründen innerhalb der allgemeinen Zusammenhänge der Verstehensgliederung die besonderen politischen Scheidungen, von denen schon *Carl Schmitt* hervorhebt: »Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen, ist hier nämlich nur durch das existentielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben.«<sup>20</sup> Dies führt hinüber zur Verbundenheit durch ein gemeinsames Schicksal, und hier liegt die andere Wurzel, die das geisteswissenschaftliche Erkennen im Volkstum verankert.

Dieser nach den verschiedenen Beziehungen der Nähe und Ferne und nach den besonderen Gebieten wieder verschieden sich gliedernde Aufbau des Verstehens muß dann die Grundlage bilden, wo die Frage nach der überindividuellen Verbindlichkeit der Geisteswissenschaften in

<sup>19</sup> *Wilhelm von Humboldt*, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, 1836.

<sup>20</sup> *Carl Schmitt*, a. a. O., S. 15.

Angriff genommen werden kann, die bisher in vergrößernder und den Blick verstellender Abstraktion als die der Allgemeingültigkeit gestellt worden war. Wenn wir auch im einzelnen zugeben müssen, daß die Frage nach dem wirklichen Aufbauverhältnis zwischen wissenschaftlichem Erkennen und diesem ursprünglichen Lebensverständnis, allgemein zwischen begrifflichem Wissen und Leben noch nicht beantwortet ist, wenn [360/361] wir das »wie« im einzelnen noch nicht übersehen, so läßt sich doch soviel im vorhinein ausmachen, daß sie sich innerhalb des grundsätzlichen Rahmens der hier als Lebenstatsache gegebenen Verhältnisse wird bewegen müssen.

## 12.

An dieser Stelle gewinnt man jetzt den Einsatzpunkt, von dem her man übersehen kann, was bei dem Streben nach Allgemeingültigkeit richtig gesehen und an welcher Stelle dann der notwendige Weg verfehlt wurde. Durch die Allgemeingültigkeit wollte man sich gegen die bloß unverbindliche Subjektivität einer Erkenntnis sichern; die Aussage sollte »gelten«, d. h. Verbindlichkeit haben. Als tragender Grund dieser Verbindlichkeit erschien die allgemein-gleiche Vernunftstruktur der Menschheit. Dieser Begriff der Menschheit aber hat sich durch das geschichtliche Bewußtsein aufgelöst — davon gingen wir aus —, und die Analyse des gemeinsamen Mediums des Verstehens brachte eine andere Gliederung, die verschiedene, gleichberechtigte Möglichkeiten nebeneinander zuläßt, unter denen der Mensch jeweils in eine bestimmte Möglichkeit hineingestellt ist, ohne dieser »Geworfenheit« (*Heidegger*) jemals ent-rinnen zu können. Die Frage war: was wird in diesem Fall aus der Gültigkeit, aus der Verbindlichkeit einer Wahrheit ?

Demgegenüber ist jetzt die Gegenfrage zu stellen: was es nämlich sinnvoll heißt, daß eine Aussage Verbindlichkeit für andere Völker und andere Zeiten besitzen soll. Die Tatsache, daß es faktisch unmöglich ist, einen »primitiv« Denkenden von der Gültigkeit unseres Kausalgesetzes zu überzeugen, zwingt zu einer gewaltsamen Uminterpretation, wenn man demgegenüber den Anspruch allgemein bindender Vernunftgesetze aufrechterhalten will. Daß an der Forderung nach Allgemeingültigkeit irgend etwas verfehlt war, kündigt sich schon darin an, daß sie ihre Aussagen auf Gebiete erstreckte, wo eine Bestätigung weder möglich noch überhaupt sinnvollerweise zu erwarten war. Wenn wir aber im Sinne einer strengen Lebens- oder Existenzialphilosophie alle Aussagen als sinnlos ausscheiden, deren Wahrheit oder Falschheit nicht wirklich nachprüfbar bzw. ohne reale, angebbare Einwirkungen auf das Leben selbst ist, d. h. wenn wir der Wahrheit einen konkreten, angebbaren Sinn nur zuerteilen, soweit ihre Anerkennung oder Nichtanerkennung lebensmäßig etwas bedeutet, dann [361/362] hat es offensichtlich einen Sinn, Verbindlichkeit zu fordern, nur so weit, als zugleich die reale Verbundenheit der Menschen reicht.

Wenn wir mit diesem Standpunkt ernst machen, dann ist die Wahrheit nicht nur bezogen auf menschliches Dasein überhaupt bzw. auf allgemeine Vernunft, sondern immer nur auf einen bestimmten, konkreten Kreis von Menschen, für den die Anerkennung grade dieser Wahrheit mögliche Folgen haben kann. Das ist nur möglich innerhalb einer gemeinsamen Situation, innerhalb derer diese Menschen sich gemeinsam verhalten und gemeinsam handeln müssen.

"Wahrheit hat einen Sinn nur in dem Maße, als sie Voraussetzung eines Handelns ist — den Begriff des Handelns im weitesten Sinne genommen —, und eine überindividuelle Verbindlichkeit hat wiederum nur einen Sinn in dem Maße, als sie die Grundlage eines gemeinsamen Handelns sein kann. Nach einer Wahrheit aber zu fragen über eine solche gemeinsam verbindende Situation hinaus, heißt der Frage nach der Wahrheit überhaupt den existentiellen Boden entziehen.

Die reale Verbundenheit durch eine gemeinsame Situation ist also notwendig der letzte Ausgangspunkt, auf den alles bezogen werden muß. Aber ebenso verkehrt, wie es vorher war, einfach eine ungegliederte Allgemeinheit vorauszusetzen, ebenso verkehrt wird es jetzt auch, wollte man das Wissen von diesen Grenzen des Sich-verstehens überspitzen und Partikularismen irgendwelcher Art an die Stelle des verwickelten Geflechts dieser Gliederungen setzen. Hierhin gehörte z. B. die Behauptung unübersteigbarer Verständnisschranken von Volk zu Volk. Ein solcher Partikularismus ist genau so eine Abstraktion wie vorher die Behauptung einer schlechthinnigen Allgemeingültigkeit. Es ist vielmehr die entscheidende Einsicht, daß es eine für alle Lebensbezüge gleiche, feste Grenze des Verstehens und der Verbindlichkeit nicht geben kann; Art und Reichweite der Verbindlichkeit müssen in jedem einzelnen Fall aus ihrem Sinn für die jeweils vorliegende Situation neu und immer anders bestimmt werden. Bei vorgegebener Situation besteht dann ein grundsätzlich verschiedenes Verhältnis für die, die innerhalb, und für die, die außerhalb von ihr stehen; nur innerhalb einer Situation hat Verbindlichkeit einen existentiellen Sinn.

Ich »verstehe« bis zu einem gewissen Grade noch über die Situation hinaus, z. B. einen alten griechischen Schriftsteller, und diesem Verstehen kommt ein Wahrheitsgehalt zu in dem Sinn der [362/363] Objektivität, wie er im ersten Teil entwickelt wurde, aber dieses Verstehen, das ein einseitiges Verhältnis zwischen Subjekt und Gegenstand ist, ist scharf zu unterscheiden von dem Verstehen, von dem hier die Rede ist, das ein realer wechselseitiger Bezug zwischen Menschen und notwendig ein Sich-verstehen in etwas ist, also ein Bezug zwischen Subjekt und Subjekt in Hinblick auf die Sache.<sup>21</sup>

Nur auf diese bezogen hat die Rede von der Verbindlichkeit einen Sinn, und wenn ich von einer überindividuellen Verbindlichkeit einer Textauslegung eines älteren Schriftstellers spreche, so ist dies dann bezogen auf die gemeinsame Situation derer, die von einer bestimmten Lage aus an ihn herantreten. Es bleibt also auch hier die grundsätzliche Gebundenheit aller Verbindlichkeit an die Situation.

*Verbindlichkeit der Wahrheit hat also einen angebbaren Sinn nur immer in bezug auf eine gemeinsame Situation, in der die durch diese Situation Verbundenen eine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen haben.* Wie weit diese gemeinsame Situation reicht, bestimmt sich in jedem einzelnen Fall aus der besonderen Aufgabe, in der die Beteiligten verbunden sind, d. h. in der sie miteinander eine konkrete Arbeit zu leisten haben. Das bestimmt sich verschieden, je nachdem es sich etwa um die Gestaltung des deutschen Geisteslebens handelt oder den Aufbau der deutschen Wirtschaft in der gegenwärtigen besonderen Lage, oder ob es sich um Handelsbeziehungen zu anderen Völkern handelt oder um wissenschaftliche Fragen, die über

---

<sup>21</sup> Auf die Frage nach dem inneren Zusammenhang beider Verstehensbegriffe kann im gegenwärtigen Rahmen nicht mehr eingegangen werden.

den Umkreis der einzelnen Völker hinausgreifen; immer wird durch eine gemeinsam zu leistende Arbeit ein anderer Bereich herausgeschnitten. Hier wird jetzt die eben entwickelte Gliederung des Verstehens wichtig. Ja die Gliederung des Verstehens, wie sie bisher dargestellt wurde, ist selbst erst eine Folge der Gliederung der verbindenden Situationen, in denen die Menschen durch gemeinsam zu bewältigende Aufgaben zusammengenommen werden. Und die gemeinsam zu vollziehende Leistung bildet ihrerseits erst den letzten, tragenden Grund, von dem her alles Sichverstehen und alle Verbindlichkeit ihren Sinn und ihre Rechtfertigung bekommen.