

Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie.

Von August Brunner S.J.

Eines der schwierigsten Probleme der ganzen Philosophie dürfte die Frage nach dem richtigen Anfang und dem geeigneten Ansatzpunkte der Erkenntnistheorie sein. Einmal muß der Ansatz die Sicherheit bieten, daß man sich im ersten Zugriff der nötigen Breite der Wirklichkeit bemächtigt hat. Ist die Grundlage einseitig, so leidet die Theorie zunächst einmal an einer hier vor allem zu vermeidenden Willkürlichkeit, da man durch eine unbegründete Auswahl bereits ein Vorurteil gefällt hat. Zudem ist zu befürchten, daß die zu eng gewählte Basis das Gebäude objektiver, sicherer Erkenntnis zu tragen nicht instande ist; dadurch scheitert dann das ganze Unternehmen, und an Stelle einer über die eigene Mächtigkeit sowie die eigenen Grenzen klaren Erkenntnis treten Behelfe wie Glaube, Postulate, willkürliche Setzungen, die den Mißerfolg nur notdürftig verdecken, oder man liefert den ganzen Bereich menschlichen Erkennens dem Relativismus aus. Die Frage ist in unserer Zeit noch dringender geworden, aber auch erheblich schwieriger, seitdem sich in der Philosophie die Hinwendung auf die geschichtliche Bedingtheit des konkreten Menschen vollzogen hat. Während man früher mit einem zeitlosen Typus Mensch rechnen zu können glaubte und für ihn das Problem aufstellte und löste, wird unter dem Eindruck der Geschichtlichkeit des Menschen die Existenz eines solchen zeitüberlegenen Menschen mit einer ewig gleichen Vernunft, wie der deutsche Idealismus ihn einfach voraussetzte, fragwürdig. Man sagt: Der Mensch, der anfängt zu philosophieren, dem die eigene Erkenntnis und ihre Tragweite zum Problem geworden, ist ein Mensch, der eine große persönliche und gemeinschaftliche Geschichte mit sich an die Fragen heranbringt. Schon die Art, wie er die Fragen stellt, wie er die Dinge ansieht, ist bedingt durch die Vergangenheit. Ja, sein eigenes Sein hat gerade im Geistigen sich geformt unter dem ständigen Einfluß der Geschichte. In der Philosophie läßt sich diese Bedingtheit zunächst am wenigsten übersehen; denn Philosophieren ist immer Philosophieren über etwas, Nachdenken, Zweifeln, Forschen über Fragen, die von der Erfahrung gestellt werden. Philosophie ist also in gewissem Sinne eine abschließende Erkenntnis, deren Material die Erfahrung ist. Jede Theorie, die davon absieht und glaubt, sie beginne

philosophisch von vorne, mit dem Nichts, ist auf einer Täuschung aufgebaut. Der philosophierende Mensch findet sich bereits vor, und zwar hineingestellt in eine Reihe von Bezügen und Verknüpfungen, die das Sein des Philosophierenden mitgeformt und mitbestimmt haben.

Es erhebt sich somit die Frage: Wie sollen da noch Erkenntnisse absoluten Charakters möglich sein? Dazu müßte ja der Mensch die eigene Geschichtlichkeit, das eigene Sein überspringen. Ein Versuch jedoch, von aller bisherigen Erfahrung abzusehen, sich auf das reine Ich zurückzuziehen, um die eigene konkrete Geschichtlichkeit auszuschalten, ist von vornherein unmöglich. Das „reine“ Ich existierte bereits mit dem ersten vernünftigen Akt nicht mehr; denn dieser Akt geschah bereits in einer konkreten einmaligen Situation.

Nun kommt Aristoteles in seiner Metaphysik bei der Begründung des Satzes vom Widerspruch und der Objektivität menschlicher Erkenntnis an zwei Stellen (Met. 1006 a 11 ff.; 1062 a 11 ff.) auf Verstehen und Sprechen zurück als auf einen Punkt, an dem jeder Skeptizismus scheitert; 1063 a 28 ff. wird dann noch erweiternd das praktische Lebensverhalten als Grundlage hinzugenommen. Im Folgenden soll versucht werden, das Sprechen, das ja zugleich auch schon ein Tun ist, als tragfähige Grundlage einer Erkenntnistheorie aufzuweisen. Dabei ist das Sprechen nur genommen als Sonderfall, allerdings der vollkommenste, von dem, was wir „Ausdruck“ nennen können. Dazu gehört ja auch der Blick, die Gebärde. In ihnen wird ein an sich nicht Sichtbares oder sonst unmittelbar nicht Zugängliches für einen andern zugänglich, und zwar in der allen Menschen bekannten, weil von allen erfahrenen Weise des Verstehens.

Sprache ist eine Tatsache, die sinnvoll nicht geleugnet werden kann, die weiterhin mit zu den Grundbedingungen des menschlichen Geisteslebens gehört, das ohne sie nicht möglich ist. Diese Tatsache nun schließt als Bedingung ihres Daseins eine Reihe anderer Tatsachen mit ein, die somit mit dem Dasein der Sprache mitgegeben sind. Einige von ihnen sollen im Folgenden herausgestellt werden. Es ist klar, daß es sich hier nur um einen Aufweis handeln kann, nicht um einen Beweis. Ein solcher kann ja überhaupt nie am Ausgang einer Erkenntnistheorie stehen.

Zunächst ist die Rolle zu beachten, die das Sprechen, besonders wenn es im vollen Sinne des Mitteilens jeden verstehbaren Ausdruck umfaßt, im geistigen Leben spielt. Man kann sagen, daß das geistige Leben in und mit der Sprache heranwächst und dauernd an sie geknüpft bleibt. Denken kann als

inneres Sprechen bezeichnet werden. Philosophie vor allem ist ohne den Besitz von Sprache noch undenkbarer als das übrige menschliche Leben. So wesentlich ist Sprache für das Dasein geistigen Lebens, daß der Mensch in seiner Vernünftigkeit äußerlich vor den andern Wesen gerade durch den Gebrauch der Sprache gekennzeichnet wird. Darum auch der enge Zusammenhang von Wort und Vernunft in Ausdrücken wie Logos, von Wort und Inhalt der Erkenntnis (Ding) wie im hebräischen Dabar. All mein Fragen und Antworten vollzieht sich mit Mitteln der Sprache; nicht in dem Sinne, daß die Sprache der Inhalt, der Gegenstand meiner Erfahrung sei, alle Erfahrung aus der Sprache herstamme; aber sie ist mit ihr unzertrennlich verknüpft, so daß menschliche Erfahrung, Erfahrung, so wie ich sie besitze, Erfahrung, um derentwillen ich die philosophische Frage stelle, nur möglich ist auf Grund meines Sprechkönnens. In der Sprache steht mir meine Erfahrung in gewissem Sinne zur Verfügung, ist mein Eigentum, das ich an andere weitergeben und dadurch prüfen kann. Sprache ist nicht die einzige Bedingung der Erfahrung; ja, wir fragen nicht einmal, ob sie die letzte und tiefste Bedingung sei. Es genügt festzustellen, welche wesentliche Rolle der Sprache in meinem vorgefundenen Dasein zukommt. In der Sprache — nicht nur in ihr, aber doch vorzüglich in ihr — lebt und webt menschliches bewußtes Leben; mit dem radikalen Verschwinden der Sprache wäre es auch geschehen um das geistige, also echt menschliche Leben.

Dem Sprechenden ist es nun wesentlich, daß vom Sprechenden einem Hörenden etwas über jemand oder etwas mitgeteilt wird. Geschieht die Mitteilung schriftlich, so treten an die Stelle von Sprechendem und Hörendem der Schreiber und der Leser; für die Aufgabe, die wir hier verfolgen, ändert sich aber nichts Wesentliches. Nur hat in der schriftlichen Mitteilung bereits eine Verminderung der Gegenwart des Mitsprechenden stattgefunden. Tonfall, Gebärde, Blick fallen weg und müssen, so weit das geht, durch andere Mittel ersetzt werden (Interpunktion z. B.). Darum ist auch der schriftliche Stil etwas anderes als der Stil der Rede. Es sind also die verschiedenen Momente im einzelnen zu untersuchen und herauszustellen, was in ihnen notwendig miteingeschlossen ist.

Sprache besteht darin, daß eine physikalische Wirklichkeit, ein Laut oder ein sichtbares Gebilde, hinweist auf oder eintritt für ein anderes, daß sie dieses andere „bedeutet“. Was dieses Bedeuten eigentlich besagt, ist jedem sprechenden Menschen klar. Es ist ein Hinweis eigener Art. Auf der Möglichkeit solchen Verweisens ist alle fernere Vertretung, wie Sym-

bolik, ja alle Kulturmöglichkeit fundiert. Das Bestehen dieser Tatsache des Bedeutens kann nicht durch Mitteilung erst bekannt gemacht werden, da diese das Bedeuten ja schon voraussetzt; wird der Laut nicht als etwas bedeutend erfaßt, so wird er eben nicht als Sprache erfaßt. Das Erlernen des Sprechens durch das Kind setzt also voraus, daß ihm die Bedeutungsbeziehung bei Gelegenheit des Sprechens von Menschen, die mit ihm umgehen, spontan aufleuchtet. Damit hat bereits sein geistiges Leben begonnen. Somit können wir außer dem Sprecher an der Sprache ein Dreifaches unterscheiden: eben das Bedeuten, dann das dem andern unmittelbar an sich zugängliche Sein des Lautes oder Buchstabens oder der Gebärde, die etwas bedeuten, schließlich das, was damit gemeint, worauf hingewiesen, was mitgeteilt wird, der Sinn, die Bedeutung.

Laut und Bedeutung durchdringen sich aber auf das innigste. Die beiden machen eine Einheit aus, die uns zunächst als Zusammensetzung kaum ins Bewußtsein kommt. Erfahrungsgemäß hören wir nicht Geräusche, sehen wir nicht Striche, denen wir dann eine Bedeutung zuschreiben. Das Moment der Bedeutung wiegt so vor, daß die andere Seite völlig in den Hintergrund tritt. Wir hören ohne weiteres Sätze mit einem Sinn, Behauptungen, Befehle. Verstehen wir etwas nicht, so hören wir immer noch „unverständliche Worte“, eine „unbekannte Sprache“. Es braucht schon eine besondere, reflexe Einstellung, um die Laute als solche zu hören; am schwierigsten ist dies beim eigenen Sprechen. Das Band, das Laut und Bedeutung aneinander knüpft, bedeutet eine solche gegenseitige Durchdringung, daß es besonders dem primitiven Menschen, dem, der nie von fremden Sprachen gehört hat, leicht als ein selbstverständliches, notwendiges vorkommt. Das Wort scheint wesensgemäß mit der Sache verbunden, an ihrem Wesen irgendwie geheimnisvoll teilzuhaben. Vielleicht ist hier die Quelle des Wortzaubers zu suchen. Überall aber erhält das Wort in der Vertretung der Sache ein gewisses Eigenleben, so daß es sich nicht beliebig gebrauchen läßt. Es bestimmt schon eine gewisse Sicht, eine gewisse Auffassung der Sache; mit der Übernahme des Wortes übernehme ich auch diese.

Bedeutung und Laut durchdringen sich so zu einem unauflösbaren Ganzen, die beide zusammen und nur zusammen das Sein der Sprache ausmachen. Dabei ist ihr Verhältnis nicht so, daß das eine Moment den Inhalt, das andere die ordnende Form ausmache. Sie bedingen und bestimmen sich vielmehr gegenseitig. Daß wir trotzdem zwischen dem rein

Lautlichen und der Bedeutung unterscheiden können, liegt nicht an einer unmittelbar gegebenen Trennung der beiden Momente, sondern an der Möglichkeit, jedes Element innerhalb gewisser Grenzen unabhängig vom andern zu variieren. Besonders an der Tatsache fremder Sprachen erscheint diese Möglichkeit am klarsten, obschon sie auch schon in der eigenen sichtbar wird durch Synonyme und Homonyme und ähnliche Phänomene. Da ergibt sich, daß die Einheit von Laut und Bedeutung nichts naturhaft durch die Sache Gegebenes, nichts Notwendiges ist. Jeder Laut und jede Lautgruppierung kann an sich jedes ausdrücken, aber so, daß im konkreten Falle nur eine bestimmte Bedeutung mit einem bestimmten Worte verbunden sein darf, soll nicht die Verständlichkeit der Rede, also das Wesen der Sprache selbst, in Frage gestellt werden. Andererseits unterliegen die Laute und ihre Bildung gewissen Notwendigkeiten, über die hinaus die Sprache nicht gehen kann. Aber innerhalb der damit gegebenen Grenzen sind die Möglichkeiten unabsehbar zahlreich. Aus diesen unzähligen Möglichkeiten hat aber die Sprache, die wir zuerst erlernen, bereits eine bestimmte ausgewählt und verfestigt. Nicht eine bestimmte Sprache ist also durch das Wesen Mensch bereits gegeben, wie ein bestimmter Laut bei den Tieren, sondern nur eine gewisse Breite der Möglichkeiten, die somit im Einzelfalle noch durch andere Faktoren zur Eindeutigkeit des Konkreten bestimmt werden muß. Dieses eigenartige Verhältnis innigsten Sich-Durchdringens zweier Momente bei einer gewissen Unabhängigkeit der Eigenbewegung des einzelnen Momentes findet sich in allen Äußerungen menschlichen Seins wieder. Es ist die Grundlage für den Erweis der wesentlichen Einheit, der unio substantialis, des Menschen. Das Phänomen der verschiedenen Variabilität fundiert die Unterscheidung von zwei verschiedenen, sich durchdringenden und doch wieder voneinander unabhängig sich bewegenden Wesensbestandteilen, Leib und Seele. Immer aber sind im menschlichen Tun Sinnlichkeit und Geist, Theorie und Praxis, ineinander und durcheinander. Nur daß bald die eine, bald die andere Seite mehr betont ist. Auch das von uns so oft erfahrene „Überfließen“, „Überhängen“ des Sinnes über das Wort, das bloße Andeuten durch das Wort, gehört hierher.

Auch insofern zeigt uns das Sprechen ein Zwischen zwischen völliger Freiheit und eindeutiger Notwendigkeit, als einmal der Mensch notwendig irgendwie sich ausdrückt; was er aber ausdrückt, abhängt von seinem eigenen Wesen und von seinem freien Wollen. Aber auch wenn der Mensch frei sich

ausdrückt, so findet sich im Ausdruck eine Komponente, über die er nicht Herr ist. So der Klang seiner Stimme, der Ausdruck seines Gesichtes, die Linie seiner Bewegungen. Durch diese verrät sich der Mensch oft gegen seinen ausdrücklichen Willen. Andererseits kann er sich auch verstellen: er kann versuchen, willentlich einen Ausdruck für etwas zur Schau zu tragen, dem im Innern nichts entspricht. Beide Möglichkeiten beruhen auf dem Doppelcharakter, der dem Ausdruck wesentlich eignet: ein nicht Offenbares wird durch ein ihm Heterogenes, aber wesentlich Offenbares, Zugängliches, offenbar gemacht. Dabei ist die Bindung der beiden Momente nicht eindeutig, sondern innerhalb einer gewissen Breite variabel. Zugleich besteht wegen der Wesensverschiedenheit der beiden Momente immer eine gewisse Spannung zwischen ihnen, indem das eigene spezifische Sein des einen Momentes das des andern zu sich herüberziehen möchte. Darum ist im sprachlichen Ausdruck die Beweglichkeit des reinen Denkens gehemmt und erstarrt; andererseits wird das leibliche Element emporgehoben zu einem Reichtum und einer Vielseitigkeit, die es aus sich nicht kennt. Da nun der Sprechende der Mensch ist mit seiner Freiheit, werden sich immer beide Elemente geltend machen. Das ganze Sein des Menschen drückt sich aus, und da Freiheit nur innerhalb dieses Seins, so hat eben jeder Ausdruck, auch jedes Sprechen einen Grundton und eine Grundfarbe, die der Freiheit entzogen sind, ja, die dem Sprechenden gewöhnlich unbekannt sind. Der Tonfall und der Rhythmus der Stimmen anderer ist uns bekannt und in ihm verrät sich uns der andere; unseren eigenen dagegen verstehen wir ohne Übung und Reflexion nicht einmal zu hören. Dasselbe gilt noch mehr von den Bewegungen, die am verräterischsten sind, schon deshalb, weil wir davon gewöhnlich keine Gesichtswahrnehmung haben. Daß so bei aller willentlichen Verstellung und um so mehr, wo eine solche Intention nicht vorhanden ist, wohl aber eine willentliche Einschränkung auf einen ganz bestimmten Gegenstand, immer irgendwie das Ganze des Seins eines Menschen sich offenbart, darauf beruht einmal die Erfahrung des täglichen Umgangs mit Menschen; dann aber ist sie von besonderer Wichtigkeit für die Geschichte, wo Stil, Art, Auswahl uns oft mehr von einer Zeit oder einem Menschen erzählen, als der Inhalt des Zeugnisses. Darum ist auch kein Überbleibsel aus einer menschlichen Welt völlig wertlos für die Erkenntnis dieser Welt, mag dieser Erkenntniswert auch vorläufig noch verborgen sein.

Sprechen besagt zunächst unmittelbar einen, der spricht. Aber das genügt nicht. Ebenso wesentlich ist die Intention

der Mitteilung. Also nicht bloß ein Ich, das spricht, sondern ein Du, das hört und versteht. Sprechen ist wesentlich Zwiegespräch. Auch der Monolog kann sich nur vollziehen, indem man entweder mit einem vorgestellten Du spricht oder das Ich auch die Rolle des Du übernimmt, mit sich selber spricht. Der Monolog ist ein Sich-Zurückziehen-von . . . , ein defizienter Dialog. Mithin steht im Sprechen und damit in seinem geistigen Leben das Ich immer schon in Verbindung mit dem Du. Dieses Du ist weiter dadurch gekennzeichnet, daß es antworten kann, daß ich dadurch in die Rolle des Hörenden und des Verstehenden komme. Dieses Antworten des Du hat aber im Unterschiede zum Selbstgespräch die Eigenschaft, daß die Antwort Neues, oft gänzlich Unerwartetes bringt. Das Gespräch ist keine bloße logische Entwicklung¹. Es ist in seinem Fortgange nicht einseitig, sondern doppelseitig bedingt. Auch hängt das Hören der Gegenrede nicht von meiner Willkür ab. Ich muß abwarten, ob ein Du da ist und ob es sprechen will. Dann wieder unterbricht das Du mich, auch gegen meinen Willen; oder es äußert Dinge, die ich nicht verstehen kann. Dieser Eingriff des Mitsprechenden, dieses Angewiesensein oder auch der Zwang, der vom Du ausgeht, ist eine wesentliche Eigenschaft des Gespräches im Gegensatz zum einsamen Denken.

Gespräch besagt ferner, daß der andere mich versteht, wie ich ihn; daß er ein Inneres zu offenbaren hat, wie ich; daß dieses Innere nur ihm unmittelbar zugänglich ist, wie meines mir; daß er mein Reden hört und was ich höre, spricht, wie ich sein Sprechen höre und für mein Reden bei ihm Verstehen voraussetze. Dieser soziale interindividuelle Charakter der Sprache ist von ihr nicht zu trennen. In der Sprache ist der andere als ein ähnliches, sprechendes, hörendes, verstehendes Wesen immer mitgegeben. Auch wer dies leugnen wollte, würde doch durch sein Leugnen, das ein Sprechen zu . . . ist, dies immer wieder anerkennen. Damit ist die Existenz fremder Menschen, von Nicht-Ichen, von denen jedes wieder ein anderes Ich ist, in der Sprache gegeben. Wer sich dieser Tatsache verschließen will, muß aufhören zu sprechen, zu denken, Mensch zu sein. Die Selbständigkeit und wesentliche Seinsunabhängigkeit des Du kommt hier zur Gegebenheit; das Du ist keine Projektion des eigenen Ich, genau so wenig wie ich eine Projektion des Du bin. Die Existenz des Du, fremder, mir im Sprechen, Hören, Verstehen ähnlicher Iche, ist so evi-

¹ Vgl. K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (München 1928).

dent und unausweichlich, daß kein philosophisches System je gewagt hat, sie in Frage zu stellen, wenn dies auch noch so sehr in der Konsequenz der eigenen Grundsätze gelegen hätte. Das Sprechen, Diskutieren, Schreiben verlöre ja jeden Sinn. Mit der eigenen bewußten Existenz, über die wir unmittelbar sicher und klar sind, ist also die in sie ständig hineinreichende Existenz der anderen immer mitgegeben. Wer sie ernstlich leugnen wollte, müßte aufhören zu sprechen und damit seine geistige Existenz vernichten.

Die Beziehung zu den andern im Gespräche ist übrigens kein reiner Erkenntnisbezug in dem Sinn, daß sie nur dem Erwerb neuer Sachkenntnisse diene. Wohl aber ist sie immer Mitteilung. Aber die Mitteilung hat sehr oft den Sinn einer Beeinflussung, einer beim andern zu bewirkenden Veränderung. Verstehen ist aber auch hier vorausgesetzt. Oder es ist Vereinbarung über ein Besprochenes zwecks Zusammenwirkens. Der andere ist also kein idealer Schemen, der mir gegenübersteht und dessen Realität zu beweisen wäre; er reicht mit seiner Realität bis in meine hinein, und meine Realität in ihrer jeweiligen konkreten Konstitution ist nur zu verstehen, wenn auch nicht allein zu verstehen, aus der Realität des andern. Dabei reicht diese ihrerseits ebenso ins Unbekannte hinein wie meine, nur gleichsam in entgegengesetzter Richtung.

Immer also enthält die Mitteilung etwas für den Verstehenden Neues, sei es auch nur dies, daß der Sprechende mitteilt. Mitteilung ist eine Offenbarung von seiten des Sprechenden, der damit dem andern Einblick gewährt in etwas, was bisher in ihm verborgen war. Sie ist für den Augenblick der Mitteilung eine Überbrückung des Abgrundes, der das Bewußtsein der beiden voneinander trennt. Aber in der Überbrückung liegt zugleich die Anerkennung des Voneinander-Geschiedenseins. Bewußtsein ist jedenfalls konkret und einzeln; es ist nicht als Teilnahme an irgend einem überpersönlichen, umfassenden Bewußtsein gegeben. Andererseits ist die Trennung nicht so, daß es keinen Weg nach außen gäbe; oder vielmehr ein Weg nach außen ist gar nicht nötig. Denn durch die Sprache zeigt sich der Mensch immer schon irgendwie beim Du oder sich zurückziehend von einem Du. Es entspricht also nicht den Tatsachen, wenn man das Bewußtsein wie eine nach allen Seiten von unüberbrückbaren Gräben umgebene Festung hinstellt.

Der Unterschied von „Außen“ und „Innen“ kann mithin in dieser Frage erkenntnistheoretisch und metaphysisch nicht als ein räumliches Innen und Außen aufgefaßt werden, etwa als

mein Körper und was außerhalb desselben ist. Dieser Unterschied liegt bereits im Bereiche des Gegenständlichen: etwa, ob ich Schmerzen an der Oberfläche oder im Innern des Körpers empfinde. Gedanken sind in diesem Sinne weder drinnen noch draußen; meine Erkenntnis eines Dinges geschieht weder „beim Ding draußen“ noch „drinnen in meinem Kopfe“ etwa. Erkenntnis als Vollzug transzendiert diese örtlichen Bestimmungen, die ganz in die Sphäre des Besprochenen, Erkannten gehören. Nur die, etwa durch Müdigkeit, zu Bewußtsein kommenden leiblichen Begleiterscheinungen veranlassen Lokalisierungen, die auch in diesem Sinne zu verstehen sind. Innen und außen ist allerdings von solchen Beziehungen hergenommen, aber mit neuem Sinn.

Das Innen und Außen besagt im Gesprächssinne: für andere, für das Du verborgen sein und offenbar sein. Ich kann mich äußern, ja muß es tun; ich mache Eigenes, das andern verborgen ist, ihnen zugänglich; dies geschieht durch Sprache und alles, was weiter zu ihr gehört, durch Ausdruck. Etwas, was bereits vorhanden ist, kann mir bekannt, dem Du aber noch verborgen sein. Entsprechend weiß das Du um Mitteilbares, das mir noch verborgen ist, bis Du es mir offenbarst. Sein und Bewußtsein gehen also nicht parallel; Sein kann über Bewußtsein hinausgehen. Erkennen ist kein Prozeß, der seinen Gegenstand erst völlig neu schafft; es findet ihn vor. Es gibt allmählich in unbewußte Tiefen versinkende Regionen in mir, und das Gespräch weist auf ähnliche im Du; sie gelangen zwar nie zur direkten Mitteilung, werden aber in jeder Mitteilung irgendwie mitverstanden. Mitteilung erschöpft nie das, was schon da ist und über das gesprochen wird; das ist richtig. Aber deswegen ist der Gegenstand der Mitteilung nicht Ergebnis eines unendlichen Prozesses. Das hieße Mitteilung mit dem vorliegenden Gegenstande verwechseln.

Die Erfahrung des nicht-offenbaren Seienden ist mit dem geistigen Leben des Menschen eng verknüpft. Somit transzendiert das geistige Leben des Menschen notwendig sich selber, und zwar in doppelter Hinsicht: Das Subjekt erfährt Nicht-offenbares, Undurchschautes in sich und andern. In sich sogar Unerkanntes, das von keinem empirischen Wesen durchschaut wird. Das ist eine Erfahrung, die immer wieder alle rein rationalistischen Konstruktionen der Wirklichkeit umwirft. Das Nichtdurchschaute ist eben kein einfaches Zuwachsen zu einem in sich durchschaubaren Prozesse, so daß es einfach das im Prozesse wäre, was noch nicht ist. Wir reichen mit dem Bewußten immer ins Unbewußte, dessen Dasein sich uns bereits anzeigt; die Grenzen aber sind verschiebbar, und zwar nicht

nur im Sinne einer ständigen Offenbarung, sondern ebensogut im Sinne einer Zurücknahme in das Verhülltsein.

Mitteilen ist, wie schon das Wort besagt, ein Teilgeben, Herstellung einer Teilnahme. Aber diese Teilnahme ist kein Teilnehmen am Sein des Ich durch das Du, des Du durch das Ich, also nicht ein Teilhabeverhältnis. Es ist Teilnahme am Wissen um . . . , ein ganz eigenes Verhältnis, das darum nicht einfachhin andern Verhältnissen zwischen Ich und Du gleichgesetzt werden kann, wenn auch Ähnlichkeiten da sind. Verstehen, Erkennen ist ein primärer Vorgang zwischen Wesen vom Charakter Mensch. Versuche, hier noch primärene Elemente herauszuanalysieren, von denen es nur ein Sonderfall wäre, können nur zu Verfälschungen des Phänomens führen.

In ihrem sozialen Charakter liegt ferner, daß die Sprache etwas uns Gemeinsames ist. Ich kann mich nicht willkürlich irgendwelcher Laute als Ausdruck bedienen, sonst werde ich nicht verstanden, wie ich fremde Sprache nicht verstehe. Ich habe die Sprache gelernt, ich weiß, daß etwas „so heißt“, daß ich verstanden werde, wenn ich mich so ausdrücke. Die Sprache ist mein Besitz und doch nicht mein Besitz. Sie ist etwas „zwischen“ mir und den andern. Sie besteht nur dadurch, daß ich oder andere sprechen, wenigstens innerlich allein. Trotzdem übt sie auf mich einen gewissen Zwang aus. Ich weiß, was das bedeutet, daß ich ein Wort nicht verstehe, etwa ein „neues“, und man mir den Sinn mitteilt. Ich bin also auch mit meinem Innern, das andern verborgen ist, mit den andern verknüpft, von ihnen bestimmt. Ich finde mich in der ungewollt übernommenen Sprache bereits als in Verbindung mit andern stehend vor. Und diese Verbindung, dieses Geben und Nehmen, ist so wesentlich, daß seine Aufhebung die Aufhebung meines Bewußtseins bedeutete.

Aber nicht nur mit einem Du bin ich immer schon als ein Sprechenkönnender in Beziehung, sondern Ich und Du sind durch den Besitz der Sprache, die von beiden verstanden wird, nach rückwärts mit vielen andern Du in nicht mehr aufzuhebenden Beziehungen. Sprache muß, soll sie den Sinn, der ihr wesentlich ist, erfüllen, gemeinsam sein. Nun könnte ja diese Gemeinsamkeit jeweils durch Übereinkommen herbeigeführt werden. Jedoch müßte zu diesem Übereinkommen schon wieder ein gemeinsames Mittel der Verständigung vorausgesetzt werden. Tatsächlich ist es so, daß Sprache gelernt, übernommen wird; und das Erlernen der Sprache bedeutet einen der ersten Schritte zum vollen Menschsein, zum geistiger Leben. Am Anfang des Philosophierens ist Sprechen in einer bestimmten Sprache eine vorgefundene Tatsache. Was für

eine von den vielen Sprachen man lernt, das ergibt sich aber durch tatsächliche Situationen. Nirgendwo zeigt sich die Geschichtlichkeit des Menschen so deutlich wie gerade hier. In der Sprache, die wir heute sprechen, lebt die ganze Vergangenheit weiter, formt uns, beeinflußt uns und wird von uns, neu geformt und weiter beeinflußt, weitergegeben. Da sich Denken, Philosophieren hauptsächlich im Mittel der Sprache vollzieht, auch wenn wir still für uns überlegen, steht in allem Denken immer schon die Vergangenheit mit drin. Wir sind nie allein. Wenn wir noch so sehr meinen, nur mit uns zu tun zu haben, ein leeres, unbeeinflußtes, rein menschliches Denken und Bewußtsein zu untersuchen, so sprechen in den Worten und den Begriffen immer schon viele Du mit. Nicht wie ich aus einem einsamen, in sich hermetisch geschlossenen Ich herauskomme zum Du, ist das Problem, vielmehr wie ich der unübersehbaren Beeinflussung durch die Geschichtlichkeit mich entziehe, um zu absolut gültigen Erkenntnissen zu gelangen, deren Wahrheit nicht relativ ist auf die übernommene und unausweichliche geschichtliche Situation.

In dieser Geschichtlichkeit enthüllt sich sofort auch ein doppelter Charakter. Die Übernahme ist keine rein passive. So sehr wir eine Sprache sprechen, die wir gelernt, überkommen haben, die so gemeinsam sein muß, daß Verstehen möglich bleibt, die also nicht einfach unserer Willkür ausgeliefert ist, so spricht doch wieder jeder seine eigene Sprache, bildet sie immer wieder neu im Sprechen selbst. Denn nur im Sprechen und Gehörtwerden, im Schreiben und Lesen existiert die Sprache als solche; Laut und Schrift an sich haben bloß physikalisches Sein. Übernahme ist also lebendiges Bilden in Kontinuität mit vergangenem und gegenwärtigem Tun, wobei das Übernommene eine gewisse Breite der Möglichkeit läßt, die sich von der Eindeutigkeit und Notwendigkeit des Naturgeschehens unterscheidet. Im Sprechen zeigt sich also die eigenartige Mischung von Einmaligkeit und Gemeinsamkeit, von Passivität und Spontaneität, die das ganze geistige Leben des Menschen durchzieht. Aber die beiden Momente bedeuten keine Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzte, sondern sind Seiten, Momente. Gerade in dem, worin wir passiv, empfangend sind, sind wir auch aktiv, bildend, und umgekehrt. Es geht somit nicht an, Rezeptivität und Spontaneität auf Sinnlichkeit und Geist zu verteilen.

Die Verflochtenheit mit der Vergangenheit durch die übernommene Sprache weist aber auf ein weiteres Moment hin, das den Relativismus, der nun hemmungslos in unsere Erkenntnis einzuströmen scheint, in seine Grenzen weisen wird.

Zum Verstehen ist nämlich unbedingt erforderlich ein Durchhalten der Bedeutung des Wortes auf beiden Seiten, im Du und im Ich. Würde die Bedeutung dauernd sich ändern, ein reines Fließen sein, so wäre im nächsten Moment eine Verständigung bereits nicht mehr möglich. Ich schaffe die Sprache nicht in jedem Augenblick radikal neu, ich benütze sie. Und das immer neu erlebte Von-andern-Verstandenwerden und mein eigenes Verstehen anderer zeigen mir immer von neuem, daß diese Ausdehnung in die Vergangenheit berechtigt ist, daß mein geistiger Besitz wesentlich unverändert sich im Gedächtnis durchhält.

Ferner vollzieht sich Mitteilung in einem Satz, der aus Worten besteht, die aufeinanderfolgen, in einem Gespräch, das sich in der Zeit hinzieht. In den Worten ist die Mitteilung nie ganz gegenwärtig; da ist sie ein reines Fließen. Auf der andern Seite liegt der Sinn nicht im einzelnen Wort — oft hat dies allein gar keinen Sinn — sondern im Ganzen. Im Verstehen wird also der bloße Strom des lautlichen Geschehens in einer höheren Einheit zusammengefaßt, dem Sinn des Satzes, der selbst wieder zu höheren Sinneinheiten potentiell ist und in sie eintreten kann. In diese Einheit geht Rede und Gegenrede ein, so daß sie keine Einheit logischer Entwicklung ist, sondern Einheit von Bedeutungszusammenhang. Schließlich ist durch den Gebrauch der Sprache alles Sprechen und Verstehen eingebettet in einen weit in die Vergangenheit gehenden großen Zusammenhang des Bedeutens, Deutens und Verstehens. Somit sind wir dem Fließen nicht restlos ausgeliefert, sondern erheben uns ständig darüber, wenn auch nicht absolut, wie ja überhaupt Fließen und Erheben nicht mehr sind als Symbole für das wirkliche geistige Geschehen. Mein geistiges Leben im Mittel der Sprache schließt diese Tatsachen ohne weiteres ein, macht von ihnen ständigen Gebrauch; eine Philosophie ist, wie ohne Sprache, so ohne Gebrauch des Gedächtnisses, völlig undenkbar. Durch den sozialen Charakter der Sprache ist aber dieser Gebrauch keine willkürliche, wenngleich des Lebens wegen notwendige Annahme, sondern unterliegt ständig bewußter Kontrolle von seiten mehrerer Iche.

Wie die Bedeutung sich aber durchhält, das ist im Ich einem jeden gegeben. Das Ich selber hält sich durch. Auch hier ist das Durchhalten nicht die starre Gleichheit eines stofflichen Dinges, sondern eine Tatsache eigener Art, die einem jeden in sich unmittelbar, im Du durch das Gespräch mittelbar zugänglich ist. Im sich durchhaltenden und sich erinnernden Ich halten sich auch die Bedeutungen durch, und zwar in dersel-

ben elastischen, lebendigen Weise, die eine Änderung innerhalb von Grenzen nicht ausschließt. Die Möglichkeit dauernder Verständigung beruht auf dem Durchhalten des Ich und Du, auf dem, was die Scholastik die geistige Substantialität der Seele nennt. Wollte man also die Tatsache der Geschichtlichkeit unseres Erkennens so übertreiben, daß es völlig relativiert würde, so höbe man das Erkennen mitsamt seiner Geschichtlichkeit auf. Sichdurchhalten und geschichtliche Bedingtheit schließen sich so wenig aus, daß sie einander fordern. Durch das verschiedene, dauernde Miteinandersein von Sprechenden ermöglicht sich erst Tradition und Verständigung. Mit ihr breitet sich aber die Verständigungsmöglichkeit so weit aus, wie ein Wesen als menschliches Ich einem menschlichen Du verstehend gegenüber treten konnte. Allerdings ist die Verständigungsmöglichkeit nicht überall gleich groß noch gleich unmittelbar. Der Grad bemißt sich vielmehr nach dem Grade der Gemeinsamkeit der geschichtlichen Tradition. Aber irgendwie ist immer noch eine letzte, wenn auch entfernte und zu vermittelnde Möglichkeit des Verstehens da. Somit muß es bis zum letzten Menschen in Vergangenheit und Gegenwart und damit auch in Zukunft, da für vergangene Menschen wir Zukunft sind und Verständigung gegenseitig ist, einen gemeinsamen Boden der Verständigung geben, von dem als unmittelbar Gemeinsamem ausgehend man zu weiterer Mitteilung gelangen kann. Daß wir, wenn auch nach vielen Bemühungen, tote Sprachen entziffern, geistig uns weit entlegene Kulturen, wenn auch tastend, als menschlich verstehen können, erweist immer wieder diesen gemeinsamen Boden, den wir bei den längst vergangenen, sonst uns gar nicht bekannten Menschen immer ohne weiteres voraussetzen können. Der Typus Mensch kann also im Laufe der Geschichte sich nicht so geändert haben, daß jede Verständigung ausgeschlossen ist. Damit ist prinzipiell der schrankenlose Relativismus ausgeschlossen. Der Mensch entzieht sich auf eine eigene Weise dem völligen Versinken in die Geschichtlichkeit, in das Verfließen.

Allerdings ist auch hier wieder die Doppelseitigkeit zu bemerken. Verständigung besagt nicht Gleichheit der Sprache, des Verstehens auf beiden Seiten oder nach rückwärts in die Vergangenheit. Wie jeder die eigene und doch wieder gemeinsame Sprache spricht, so ist das Verstandene je eigen und doch wieder gemeinsam. Jeder faßt, gerade wegen der Selbständigkeit im Verbundensein, alles auf seine Weise auf. Die Verschiedenheit kann bis zum völligen Mißverstehen gehen. Aber dies ist nur ein Grenzfall, der das Verstehen

zur Voraussetzung hat. Verstehen im Gespräche ist eine ständige Annäherung an eine ideale Identität des Aufgefaßten, die aber nie erreicht wird. Darum ist alles geistige Leben der Menschen ein nie endender Dialog. Völlige Gleichheit und völlige Verschiedenheit sind ideale, aber niemals wirkliche Pole. Wirklichkeit ist Ähnlichkeit verschiedenen Grades, Analogie. Es stellt ja schon die eine Tatsache die völlige Verständigung in restloser Mitteilung in Frage, daß Ich nie mir zum Du werden kann und das Du mir immer Du bleibt, ohne je zu meinem Ich zu werden. Ich kann also im Gespräch nie im eigentlichen Sinne die andere Seite einnehmen. Das verhindert aber Verständigung nicht. Der Vergangenheit gegenüber ist die Lage prinzipiell dieselbe; nur ist da der Zugang oft erschwert und eingeengt; die Antworten des Du sind in den Objektivitationen nur fragmentarisch erhalten. Wir verstehen also ohne weiteres die Existenz fremder Menschen, aber nicht restlos. Dieses Verständnis steht immer zwischen einer völligen Vertrautheit und einer restlosen Undurchsichtigkeit, wie übrigens auch die eigene Existenz. Sprechenkönnen, Verstehenkönnen sind Anlagen, die wir ohne weiteres zum Typus Mensch rechnen. Allerdings offenbart sich auch hier wieder gegen die rein naturhafte Welt der Unterschied, daß durch dieses Können nicht eine eindeutige, konkrete Bestimmung gegeben ist, sondern wieder eine Breite der Möglichkeit, innerhalb deren Geschichtlichkeit und eigene Spontaneität die letzte Bestimmtheit geben. In diesem Sinne ist es richtig, wenn man den Menschen durch seine Möglichkeiten definieren will und nicht nach der Art eines Naturwesens. Aber daß auch hier die Grenze zum Relativismus hin durch das Phänomen scharf gezogen ist, zeigt das soeben Ausgeführte.

Wenn also Menschsein Sprechenkönnen bedeutet, so besagt dies, daß der Mensch geistig immer schon offen ist für ein Du, aber so, daß er sich auch verschließen kann, und daß er gegen das Du abgeschlossen ist, aber so, daß er sich offenbaren kann. Ohne Eigenheit des Seins keine Möglichkeit, für sich etwas zu besitzen, verborgen vor dem Du, damit auch keine Möglichkeit, dem Du etwas zu offenbaren. Aber ohne Verbundenheit mit einem Du kein Sprechenlernen, damit kein geistiges Leben, also auch kein geistiges Eigenleben. Individuum und Gemeinschaft bedingen einander und sind gleich primär. Wie leibliches Leben nur durch andere Individuen entsteht, so entzündet sich auch das geistige nur am Du. Aber im Geistigen sind Eigenstand und Verbundenheit, Individualität und Gemeinschaft noch intensiver als im Leiblichen.

Sprechen ist nicht bloß wesentlich Sprechen mit . . . , sondern auch Sprechen über Das Besprochene kann nun verschiedener Art sein. Zunächst ist es möglich, daß das Ich dem Du einen eigenen Zustand offenbart, der unmittelbar dem Du nicht zugänglich ist, sich also auch direkter Nachprüfung durch das Du entzieht. Hier muß die Mitteilung des Ich verstehend-gläubig vom Du hingenommen oder verstehend-ungläubig abgelehnt werden. Doch handelt es sich hier nicht um den primären, ja nicht einmal um den gewöhnlichen Inhalt von Mitteilungen, sondern in den meisten Fällen bezieht sich die Mitteilung des Ich auf einen vom Du nachprüfbaren Tatbestand. Mitteilung besteht da oft in einem Hinweis, einem Lenken des Blickes des Mitsprechenden. Es handelt sich dabei entweder um Wesen, die selber fähig sind, mir als Du verstehend, antwortend, sprechend entgegenzutreten, um ein Er oder Sie. Oder aber um Wesen, die solchen Sprechens und Verstehens nicht fähig sind, die nicht eigentlich antworten können, um das im übrigen vielgestaltige Es. Dieser Unterschied zwischen Antwortenkönnen und Nichtantwortenkönnen ist fundamental und spielt für den Umgang mit den verschiedenen Wesen die größte Rolle. Wir teilen danach die Wesen innerhalb unserer Erfahrung ein in Menschen und Dinge. Innerhalb der letzteren Klasse gibt es natürlich noch eine Reihe anderer Unterschiede, von denen für uns aber keiner die Bedeutung wie der eben erwähnte hat. Diesem Besprochenen ist nun die Aufmerksamkeit der Sprechenden und Hörenden vor allem zugewendet, nicht dem eigenen oder fremden Sprechen oder Hören als solchem. Zu letzterem bedarf es, wie bereits gesagt, einer willentlichen, anfangs schwer zu vollziehenden Hinlenkung der Aufmerksamkeit vom Gegenstand ab. Da nun das Es auf den Hinweis des Sprechenden hin vom Hörenden selbständig vorgefunden oder nicht vorgefunden werden kann — es ist dies die Prüfung und Versicherung darüber, ob die Mitteilung stimmt, ob das Gesagte wahr ist —, so kann das Besprochene nicht einfachhin ein Ergebnis des Denkens oder der Mitteilung des Ich sein, kein bloßer Bewußtseinsinhalt des Ich; ebensowenig ist es ein bloßer Bewußtseinsinhalt des Du. Es ist eben beiden zugänglich; die Mitteilung hat bloß die Funktion der Lenkung der Aufmerksamkeit. Somit muß dieses Es zwischen beiden existieren, irgendwie in seinem Existieren von Ich und Du unabhängig sein. Dadurch unterscheidet sich ja dieses Sprechen von der Mitteilung persönlicher innerer Zustände. Davon aber, daß dieses Es nun Inhalt eines höheren, Ich und Du überfassenden Bewußtseins wäre, davon ist im Phänomen nichts gegeben;

im Gegenteil widerspricht dem die Geschlossenheit des eigenen Bewußtseins, in das unmittelbar kein Du hineinreicht. Eine solche Annahme erforderte daher strengen Beweis zugleich mit der Erklärung, warum das Phänomen das Gegenteil zu besagen scheint.

Hingegen ist nicht ausgeschlossen, allerdings auch nicht gegeben, daß das Es, obschon es in sich, unabhängig vom Du und Ich, da ist, von beiden auf dieselbe, es umgestaltende Weise aufgenommen wird. Ich hätte dann also nicht das Ding an sich, sondern wie es nicht mir oder dir, sondern dem Menschen allgemein erscheint. Es genüge zur Erklärung der Tatsache, wenn auf die Anregung eines und desselben Seienden alle Bewußtseine auf dieselbe Art ansprächen, auch wenn dieses Ansprechen keine Ähnlichkeit, sondern nur Proportionalität mit dem Anregenden ergäbe. Jedoch bleibt, daß wir um die Existenz dieses Dinges an sich eigentlich wissen, daß also diese Erkenntnis etwas Objektives einschließt und zwar nicht bloß als nie erreichbaren idealen Pol, sondern in jeder konkreten Erkenntnis. Ausgehend von diesem objektiven Moment wird es also prinzipiell möglich sein zu prüfen und zu scheiden, wie weit das Es in sich, wie weit die allgemein menschliche Erkenntnisart zur Erkenntnis des Es beitragen. Die neuere Physik gibt uns z. B. Anlaß, für die Sinnesqualitäten einen solchen allgemeinmenschlichen subjektiven Faktor anzunehmen. Daß er allgemeinmenschlich ist, das ergibt sich gerade aus der Möglichkeit, sich über Farben sinnvoll zu verständigen.

Das Beredete hat ferner wieder einen Zwischencharakter: Es ist gemeinsamer Gegenstand der Rede zwischen den Redenden und ist doch nicht absolut identisch. Denn einmal setzt Reden Verstehen des andern voraus: Der andere muß durch die Rede unmittelbar wissen, worum es sich handelt. Aber Rede ist zugleich auch Mitteilung, also Übertragung von noch nicht Gewußtem, oder besser noch nicht so Gewußtem. Darin liegt, daß jeder Gegenstand bekannt ist, aber nie ganz; daß jeder Gegenstand unbekannt ist, aber nie ganz, nie so, daß nicht zwischen dem Sprechenden und dem Besprochenen ein gemeinsamer Boden bestände, der Annäherung ermögliche; daß ferner bei verschiedenen Redenden über verschiedenes Beredetes das Verhältnis von Bekanntheit und Unbekanntheit verschieden ist. Ein gemeinsamer Geist, der sich in den Einzelbewußtseinen realisiert, kann dieser Tatsache schwerlich gerecht werden. Ein Bewußtsein, das nur allein aus seiner subjektiven Anlage heraus produziert, ebensowenig.

In dem Hinweis wird das Es vorgefunden oder vermißt. Das

enthält die Tatsache, daß Sein vor dem Bewußtsein da sein kann. Zudem kann das Vorfinden immer weiter gehen; denn keine Erkenntnis erschöpft ihren Gegenstand. Die Möglichkeit weiterer Erkenntnis ist beim Vorfinden immer mitgegeben. Sein geht also über Bewußtsein hinaus, sonst wäre alle Rede entweder Offenbarung von Bewußtseinszuständen, die vom Du nicht vorgefunden werden können, oder sie wäre überhaupt unmöglich. Der Satz vom Bewußtsein: Alles Sein ist Bewußtsein — schon für das Ich und Du unhaltbar — bricht hier völlig vor den Phänomenen zusammen, wenn diese nur in ihrer Ganzheit genommen werden. Sein ist kein Derivat von Bewußtsein. Sein ist ein vom Ich und Du immer schon Vorgefundenes, dessen Sinn ich unmittelbar im eigenen, aber mit Du und Es verknüpften Sein habe. Darum verstehen auch alle, was Sein ist, daß „etwas ist“. Nur in dem Sinne hat der Satz vom Bewußtsein seine Richtigkeit, daß alles immer schon wenigstens als Sein erkannt ist, also im allgemeinen Seinsbegriff bewußt ist. Hier stoßen wir wieder auf den gemeinsamen Boden der Verständigung zwischen Ich und Du über jedes Es, von dem schon oben die Rede war. Es ist das Sein. In jeder Erkenntnis ist es mitgegeben und mitverstanden. Es ist auch das, was immer weiter über jede einzelne Erkenntnis hinausweist ins noch nicht Erkannte. Es ermöglicht auch den Anfang allen Verstehens im Mitteilen; denn gemeinsam ist immer schon das Verständnis des Seins, auf Grund dessen Rede und Gegenrede weiter schreiten können zu immer weiterer Übereinstimmung. Läge das gemeinsam Verstandene nicht immer vor — begründet im eigenen Sein, das in allem Reden und Tun mitbewußt ist und, wenn auch nicht als Objekt, gegeben in jeder Erkenntnis —, so könnte man ja überhaupt sich nicht versichern, ob man dasselbe meint; es wäre somit nie zum Anfange eines Gesprächs gekommen, also auch nie zum geistigen Leben. Seinerkenntnis wenigstens im geringsten Grade ist also eine objektive Erkenntnis, also eine Erkenntnis, die mitten in der Geschichtlichkeit unseres Wesens sich dauernd durchhält und zwar so weit Verständigung mit jemand über etwas möglich ist. Also verhindert Geschichtlichkeit nicht die Absolutheit von Momenten innerhalb unserer Erkenntnis. Allerdings ist es ein Moment in der Erkenntnis des Konkreten selbst, dem diese Absolutheit zukommt. Dies zeigt sich darin, daß der Inhalt absolut gültiger Sätze immer abstrakt ist, Aussagen über das Konkrete immer nicht erschöpfend, inadäquat sind. Das von uns erkannte Sein ist also nicht zu fassen, wie der Relativismus dem Realismus oft vorwirft und sich seine Aufgabe damit leicht macht, als ein

starrer Block mitten im rings um ihn ewig fließenden Strom. Die Scholastik hat immer schon darauf hingewiesen, daß das Sein kein Genus und keine Species ist, sondern ein von allem gültig, aber analog auszusagendes Transzendente.

Daß im Konkreten eine erschöpfende und in diesem Sinne standpunktlose, absolute Erkenntnis unmöglich ist, hat der Perspektivismus mit Recht betont. Wie das Ich im Mitsein und Sprechen mit dem Du nie das Du werden kann, so kann ähnlich das Ich zum Besprochenen nie die Stellung des Du restlos einnehmen. Zunächst trägt es ja seine eigene, nicht abzulegende Vergangenheit mit sich, die sich immer irgendwie von der des Du unterscheidet. Dann kann es auch rein äußerlich den Standpunkt des Du immer erst nach diesem einnehmen. Immer wird also das Objekt vom Ich von einer Seite angegangen, die von der des Du irgendwie sich unterscheidet. Damit ist gegeben, daß Erkenntnisse und Auffassungen des Ich und Du über Konkretes nie zur völligen Deckung zu bringen sind. Aber der Perspektivismus geht zu weit, über das Phänomen hinaus, wenn er daraus folgern zu müssen glaubt, daß absolute Erkenntnis unmöglich ist. Denn wenn die Erkenntnisse zweier Menschen betreffs des Konkreten nie völlig übereinstimmen, so sind sie auch nie radikal verschieden. Haben sie doch das Sein als Gemeinsames; denn man kann sich wenigstens über die Verschiedenheit verständigen. Dieser gemeinsame Boden gestattet aber, die Übereinstimmung durch Austausch der Meinungen und Erfahrungen immer mehr zu vergrößern, den Einfluß der rein subjektiven Seite immer mehr zu neutralisieren und so die Erkenntnis zu dem Grade von Objektivität vorzutreiben, der dem Gegenstand entsprechend in jedem Falle erforderlich ist. Mit je mehr Du das Ich dabei in Verbindung und Austausch tritt, um so größer ist die Möglichkeit, den subjektiven Faktor weitgehend auszuschalten. Wissenschaft ist ja nichts anderes als eine methodische Verschränkung möglichst vieler Standpunkte mit dem Ziele, Erkenntnisse zu erreichen, die für jeden Menschen gültig sind. Philosophie geht noch weiter; ihre Erkenntnisse sollen absolut, d. h. für jeden Standpunkt gültig sein. Nach dem oben Gesagten ist klar, daß diese Erkenntnisse nie die Ganzheit des Konkreten erfassen, sondern nur ein Moment; sie sind deswegen immer abstrakt und enthalten somit nie das, was man die eigentliche Lebenserfahrung nennt. Lebenserfahrung bezieht sich auf Konkretes und bleibt darum letztlich persönlich und direkt nicht mitteilbar, sondern läßt sich durch Mitteilung nur anregen. Philosophie und Lebensweisheit sind nicht dasselbe, wie vielleicht Plato meinte.

Mitteilung kann nun nicht das Erste sein; es wird ja etwas mitgeteilt. Folglich geht ihr eine, wenn auch unvollständige Erkenntnis voraus. Nur auf Grund von Erkenntnissen ist Austausch und Fortschritt möglich. Dieser vollzieht sich also sowohl in der Hinwendung zum Objekt wie in der Rede über das Objekt. Doch besteht zwischen den beiden Arten ein großer Unterschied. Der Mitsprechende antwortet und kann deshalb berichtigen; ich kann mich durch Rückfrage des richtigen Verständnisses versichern. Wo eine solche Rückfrage, wie beim geschichtlichen Gegenstand, eingeengt oder ganz unmöglich ist, muß eine Methode andere Sicherungen dafür bieten; darin besteht gerade die Aufgabe der Methode geschichtlicher Forschung. Das Es hingegen kann nicht im eigentlichen Sinne antworten, sich offenbaren oder widersprechen. Doch gibt es da eine abgeschwächte Art von Antwort: Die Dinge werden gefunden, wie wir uns sie dachten, oder sie sind anders, sie enttäuschen. Vor allem erhalten wir solche Antwort dadurch, daß wir sie schon immer in unsere Pläne einbeziehen oder daß wir „vergessen“ haben, dies zu tun, und ein Gegenstand sich überraschend bemerkbar macht. Auch hierin offenbart sich dauernd der Eigenstand der Dinge. Wir können sie nur meistern in Anpassung an ihr von uns unabhängiges Sosein. Aber weil sie nicht im eigentlichen Sinne antworten, haben wir von ihrem eigentlichen Sein nicht dieselbe Erkenntnis wie vom menschlichen Sein. Dies kennen wir im eigenen Sein und Mitsein mit andern gleichsam „von innen“ her. An das Sein des Es kommen wir mühsam, von außen her, ohne je dabei die Adäquatheit zu erreichen, die uns in der Erkenntnis menschlichen geistigen Lebens noch zugänglich ist.

Ein weiteres Phänomen, das in der Sprache ohne weiteres mitgegeben ist, ist das „Behalten“. Wir unterhalten uns verstehbar und sinnvoll über solches, was jetzt ein Sein nicht mehr hat oder es noch nicht hat. Allerdings letztlich nur auf Grund von wirklichem Sein. Der augenblickliche Zustand, der vorbeigeht, kann im Behalten in mir fest werden, wobei ich zugleich weiß, daß seine Wirklichkeit gewesen ist. Es macht also für die Dauer einer Erkenntnis nichts aus, ob der Gegenstand in seiner Wirklichkeit beharrt oder vergeht, ob er still steht oder fließend ist. Die Dauer und Gültigkeit der Erkenntnis mißt sich vielmehr an der Art, wie der Erkennende dauert. Wäre da ein reines Fließen, radikale Geschichtlichkeit, so bezögen sich Worte nicht immer wieder auf denselben, darum von andern verstehbaren Sinn; dann wäre also Sprache und damit menschliches Geistesleben unmöglich. Die Dauer des Gegenstandes geht mit ein in den Inhalt des Erkennens, nicht

in das Erkennen als solches; dieses ist relativ auf die Dauer des Erkennenden.

Da die Sprache wesentlich auf Mitteilung hingerichtet, die letzte Konkretheit aber nie Gegenstand einer solchen ist, sondern nur ihre immer unerreichbare Grenze, so ergibt sich auch, daß im Wort immer nur ein irgendwie von vielen Verstehbares mitgeteilt wird, d. h. ein Abstraktes, ein Universale. Es wird dies wohl darin seinen letzten Grund haben, daß die Mitteilung über einen materiellen Träger geschieht und vermittelt ist. Geschähe Mitteilung unmittelbar von Bewußtsein zu Bewußtsein, ohne körperliche Vermittlung, wäre zudem jede Erkenntnis erschöpfend, so wären wohl Universalbegriffe nicht nötig. Daß sie aber möglich sind, beruht auf der mehr oder weniger großen Ähnlichkeit aller Gegenstände untereinander, auf dem gemeinsamen, in allen auf eigene Weise sich findenden Momente des Seins, auf der durchgehenden Analogie des Seins.

Die Sprache bezeichnet mit ihren Ausdrücken zumeist Dinge und dingliche Eigenschaften. Darum steht der Mensch durch seine Sprache auch schon mitten in dieser Welt der Dinge. Er ist immer schon in der Welt. Genau wie er durch die Sprache mit Menschen der Gegenwart und Vergangenheit in seinem einsamsten Denken verbunden ist, so ist er durch sie auch immer schon bei allen möglichen Dingen, über die gesprochen wurde und wird. Der Mensch ist immer schon draußen; er kann sich nicht so auf sich zurückziehen, daß er jegliche Verbundenheit mit diesem Draußen abschnitte. Darum braucht er sie auch nicht in seinem Philosophieren wieder anzuknüpfen. Und ein erkenntnistheoretischer Ansatz, der solch eine völlige Isolation voraussetzte, hat bereits die wirkliche Grundlage eingeengt. „Ich denke“ ist etwas Unvollziehbares; es kann nur heißen: „Ich denke etwas; ich will etwas.“ Woher aber käme dieses „etwas“, wenn nicht vom Übersichhinaussein des Menschen in Erkennen und Wollen. Der Mensch ist immer schon zugleich drinnen und draußen; nur der Akzent kann verschoben werden, so sehr zuweilen, daß wir das schwächere Moment übersehen. Selbst Begriffe wie z. B. „Sein“, „Nichtsein“, mit denen wir an das Erkenntnisproblem herantreten, sind an der äußeren Erfahrung geformt und haben von ihr ihren Inhalt, der dann von den innern Akten ausgesprochen wird. Nicht das phänomenologisch immer schon gegebene „Draußen“ kann fraglich werden, da Solipsismus als Tatsache und Theorie scheitert². Fraglich ist zunächst, welcher

² Die Darlegung, daß der Skeptizismus an der Tatsache der Sprache scheitert, findet sich schon bei Aristoteles, IV. Met. 1006a 11 ff.

Sinn dem Sein des „Draußen“, der Welt, zuzuschreiben ist: ob es sich um Sein handelt, das unabhängig von menschlichem Bewußtsein ist im Sinne des Realismus, oder um Sein, das nur ein Moment in einem universalen geistigen Prozeß ist, der im Menschen bewußt wird, also um Sein im Sinne des objektiven Idealismus. Fraglich kann ferner auch das einzelne werden, das, was innerhalb der Welt, des Draußen, ist. Im Erkennen ist der Mensch aber so auf das Mitsein der andern und das Dasein der Dinge angewiesen, weil er es in seinem Sein schon ist. Nicht so, daß damit seine Individualität aufgehoben würde; dagegen spricht der nie völlig aufzuhebende Perspektivismus unserer Erkenntnis, spricht die Unmöglichkeit, direkt in fremdes Bewußtsein hineinzulangen. Der Mensch ist offen und geschlossen zugleich; Individuum und doch mit anderen und anderem verbunden. Darum ist er auch in seinem geistigen Leben weder rein schöpferisch, noch rein empfangend, sondern beides zugleich. Darum ist Erkenntnis weder ein mechanischer Abdruck noch eine vom Gegenstande völlig verschiedene Welt, sondern unterwegs zur adäquaten Erkenntnis. Weder kann der Mensch seinen Standpunkt, den einmaligen, unwiederholbaren, auf dem er steht, überspringen, noch ist er zum bloßen Relativismus verurteilt. Er hat keine erschöpfende Erkenntnis eines konkreten Seienden; aber kein Seiendes ist ihm völlig unbekannt; er weiß, das Sein bildet immer noch den gemeinsamen Boden und Leitfaden der Annäherung. Er hat absolute Erkenntnis; aber diese Absolutheit wird bezahlt durch Abstraktheit, durch bloßes Momentsein im Gegenstand. Er übernimmt Sprache und damit eine gewisse geistige Art, ohne gefragt zu werden; aber aus dieser geistigen Art macht jeder wieder innerhalb gewisser Grenzen ein Eigenes; weder absolute Notwendigkeit, noch absolute Freiheit. Nur zu leicht wird in all dem die eine Seite so gesehen und betont, daß die andere verschwindet. Dann sieht man sich allerdings vor lauter Aporien. Widersprüche aber sind nur die idealen Pole dieser Spannungen, die aber als solche nur in der Abstraktion existieren.

Allerdings kann hier mit Recht die Frage gestellt werden: Wenn das Ursprüngliche, Gegebene ein solches Zwischen ist, das doch nicht aus den Extremen zusammengesetzt ist, warum sprechen wir von diesem Zwischen immer nur in Extremen? Warum von Gleichheit und Verschiedenheit, wo das Konkrete immer ähnlich ist, und nur das Abstrakte völlig gleich, nur Sein und Nichts völlig verschieden sind? Warum von Spontaneität und Rezeptivität, wo doch in allem Menschlichen beides unzertrennlich wirkt? Es scheint uns, als ginge diese

Neigung auf dieselbe Tatsache zurück, die auch die Sprache möglich und nötig zugleich macht und in ihr so deutlich sich kundgibt: auf die leibseelische Natur des Menschen. Wie Sprache gleichsam Leib und Seele hat, nur durch beide lebt, wo aber das Geistige mehr das Bestimmende, Einigende, Verfügende ist, das Körperliche mehr das Bestimmte, Einengende, so zwar, daß zwischen beiden immer eine Spannung ist, die uns nach den Endpunkten hinweist, nach dem jeder Bestandteil hindeutet: so bringt das leibseelische Wesen in alle Beziehungen des Menschen diese Spannung und damit die Tendenz, die eine Richtung zu Ende zu laufen. Auf Grund seines Wesens hat der Mensch in seinem menschlichen Leben eine Breite der Möglichkeit zwischen einer obern und einer untern Grenze. Weil er sich selbst darin halten muß, ständig von neuem in diesem Zwischen halten muß, geht sein Blick immer in der Richtung der Grenzen.

Mit der Sicherheit über das Dasein von Mitmenschen und von Besprochenem ist objektive Erkenntnis gesichert, ist die Objektivität des Seinsbegriffs aufgewiesen. Mit ihm haben wir aber auch ein objektives Kriterium, an dem wir jede weitere Erkenntnis prüfen können. Sie muß sich schließlich als Sein ausweisen, und zwar als Sein von gerade der Art, als welche ihr Inhalt sich gibt. Praktisch heißt das: Jede Erkenntnis muß der Prüfung durch die Seinsprinzipien standhalten, durch den Satz vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde. Denn diese besagen ja nur Verhalten, die allem zukommen, was ist und insoweit es ist. Ihr Nachweis aus der Tatsache des Verstehenkönnens, des Behaltenkönnens einmal, dann des Verflochtenseins, des Bestimmtwerdens durch das Du und Es, des Hinweisenkönnens, des Nachprüfenkönnens von Aussagen dürfte wohl nicht schwer sein. Und mit der Objektivität des Seinsbegriffs ist auch ihre Objektivität über eine bloß subjektive kategoriale Gültigkeit hinaus festgelegt. Im Hin und Her des Gespräches des täglichen Verkehrs wie der wissenschaftlichen Forschung vollzieht sich nun dauernd eine Prüfung vor dem Forum dieser Seinsprinzipien, geschieht dauernd die Scheidung in Täuschung, rein subjektiv bedingte Erkenntnis und objektive Erkenntnis. Aber auch hier kommen wir nie ans Ende, sind wir immer unterwegs.

Als letztes Ergebnis der Untersuchung, die nicht den ganzen Inhalt der reichen Tatsache menschlichen Sprechens zu untersuchen beabsichtigte, noch solche Absicht hegen konnte, bleibt noch die Erkenntnis, daß menschliche Geistigkeit, d. h. Geistigkeit, die an Leiblichkeit gebunden ist, aber nicht eindeutig und in naturhafter Notwendigkeit, in den jeweils vollziehenden Sub-

jekten unmittelbar ihres Daseins gewiß ist und dafür keines Beweises bedarf. Das nur Materielle ist uns am fernsten, undurchsichtigsten, obschon es im gebrauchenden Umgange am leichtesten zu handhaben ist. Es ist das Bleibende der großen idealistischen Systeme, diese Tatsache scharf herausgearbeitet zu haben. Fehlerhaft war nur die einseitige Übertreibung, die die Gebundenheit dieser Geistigkeit an leibseelische, individuelle Träger übersah, die aus einem abstrakten geistigen Leben alles nach einem einzigen Bewegungsschema ableiten wollte und so notwendig dazu geführt wurde, das geistige Leben zu verabsolutieren. Daß damit aber die Geistigkeit selbst aufgehoben würde, zeigt gerade die Dialektik des Hegelschen Idealismus. In ihrer logischen Ableitbarkeit hat sie nichts mehr vom Charakter des wirklichen Dialogs zwischen verstehenden Wesen; sie ist eher der völlig überflüssige Monolog des absoluten Geistes. Darum konnte sie auch umschlagen in die völlig ungeistige Dialektik eines Marx. Nicht eine konstruierte Dialektik dürfen wir menschlichem geistigen Leben aufzwingen, sondern wir müssen ihm die Dialektik ablesen, die sich in allen seinen Äußerungen zeigt, die wir im Obigen seiner vorzüglichsten Äußerung und seinem unentbehrlichen Träger, der Sprache, abzulesen versucht haben. Ebenso wenig dürfen Methoden, die zur Nachprüfung von Gegenständen innerhalb der Welt herausgebildet wurden, ohne weiteres zur Nachprüfung des Erkennens selber angewandt werden. Dieses widerspricht der Eigenart und der besondern Stellung des seiner selbst gewissen Erkennens. Darum darf aber auch aus dem Versagen solcher Methoden kein Relativismus gefolgert werden. Jede Methode muß ihrem Gegenstand angemessen sein.

So erweist sich nachträglich unser Ausgangspunkt als richtig, weil die Wirklichkeit des Menschen umfassend und repräsentierend. Die Sprache steht gleichsam in der Mitte des Menschen: Mitte zwischen Leib und Seele, Mitte zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Mitte zwischen Individuum und Gemeinschaft. Da aber ohne Sprache kein volles Menschsein, weil kein geistiges Leben und menschliches Handeln, so ist alles dies notwendig im Menschenwesen mit einbeschlossen und gehört darum mit hinein in den Anfang, von dem aus wir Wesen und Grenzen menschlicher Erkenntnis prüfend ermaßen wollen. Nirgends aber ist all das auch so unmittelbar greifbar, so selbstverständlich beieinander. Darum eignet sich dieser Ausgangspunkt auch praktisch. Zugleich eröffnen sich hier Zugänge zu heute viel erörterten Problemen, wie z. B. der Existenzialphilosophie, zur Grundlegung der Geisteswissenschaft, zu einer philosophischen Anthropologie.