

# DIE OBJEKTIVITÄT DER GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER WAHRHEIT \* 1

Von Otto Friedrich B o 11 n o w, Tübingen

## Inhalt

1. Die Fragestellung 1
2. Die Frage nach der geisteswissenschaftlichen Objektivität 2
3. Die Scheidung der Begriffe der Objektivität und der Allgemeingültigkeit 4
4. Die Kunstregeln der Interpretation 6
5. Der neue Ansatz 6
6. Heideggers Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit 7
7. Der Widerstand der Sache 8
8. Folgerungen für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis 10
9. Die Übersubjektivität der Wahrheit 11
10. Die Offenheit des Gesprächs 12
11. Die Spannung im Wagnis der Wahrheitssuche 14
12. Die Wahrhaftigkeit als Voraussetzung der Wahrheit 15

## 1. Die Fragestellung

Wer sich mit den Methodenfragen der Geisteswissenschaften beschäftigt, steht nahezu unvermeidlich im Banne naturwissenschaftlicher Anschauungen, und zwar nicht nur, wenn er die in diesen bewährten Methoden auch auf jene anzuwenden versucht, sondern auch wenn er ihnen gegenüber die methodische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zu behaupten versucht. In den Naturwissenschaften, so scheint es, liegen die einfacheren und übersichtlicheren Verhältnisse vor, die man zunächst einmal durchdacht haben muß, wenn man die komplizierteren Verhältnisse in den Geisteswissenschaften Angriff nehmen will. Hier hat sich seit langem ein gesichertes objektives Verfahren ausgebildet, und, an ihm muß sich abheben lauen, ob und wie weit etwas Ähnliches auch in den Geisteswissenschaften möglich ist.

Die Schwierigkeiten der geisteswissenschaftlichen Fragen liegen in ihrer sehr viel engeren Verbindung mit dem menschlichen Leben. Hier treten ganz neue Komplikationen auf, die die Naturwissenschaften in dieser Weise nicht kennen. Aus der naturwissenschaftlichen Perspektive erscheinen diese Schwierigkeiten so, daß die Subjektivität des Erkennenden sich hier nicht in derselben Weise ausschalten läßt, wie es in diesen gelungen ist. Aber die scheinbar größere Schwierigkeit bedeutet in Wirklichkeit einen nicht zu verkennenden Vorzug; denn

---

\* Erschienen in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 16. Jg. 1962, S. 3-25. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Dieser Vortrag wurde am 24.2.1960 im Rahmen einer Reihe des Studium generale an der Universität Mainz gehalten und am 14.10. 1960 vor der Berliner Ortsgruppe der Kantgesellschaft wiederholt. Der Mainzer Vortrag konnte sich auf einen früheren Vortrag berufen, den ich am 14. 6. 1950 dort über „Die Methode der Geisteswissenschaften“ gehalten hatte und der unter diesem Titel in den Mainzer Universitätsreden erschienen ist. Die Anknüpfung an die besondere Mainzer Situation wurde hier fortgelassen.

hier dringen wir zu Fragestellungen vor, die sehr viel tiefer auf die Funktion der Erkenntnis im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens zurückführen und die hier Einsichten ergeben, die dann, recht besehen, auch eine neue Beleuchtung für die naturwissenschaftliche Fragestellung erwarten lassen. Es zeigt sich von hier aus, daß deren Ansatz seinerseits schon die Spiegelung einer ganz bestimmten überlieferten erkenntnistheoretischen Einstellung ist, und zwar einer solchen, die einseitig an der sinnlichen Wahrnehmung orientiert bleibt und in den einfachen Empfindungen ein ein für allemal gesichertes Fundament für [3/4] die sich schrittweise darauf aufbauenden höheren Erkenntnisleistungen zu finden meint.

Die sich hier ergebenden Fragestellungen dürften auch über den Umkreis der Geisteswissenschaften hinaus eine allgemeinere Bedeutung haben und ein neues Licht auf die Wahrheitsfrage im ganzen werfen, das bei der herkömmlichen Orientierung an der sinnlichen Wahrnehmung und dem Aufbau aus den elementaren Empfindungen verdeckt bleibt. Denn zu der Welt der das tägliche Leben beherrschenden Meinungen und Anschauungen, der sittlichen Wertungen, der politischen und religiösen Überzeugungen ließe sich von hier aus überhaupt kein Zugang finden, und man müßte diesen ganzen Bereich einer unkontrollierbaren Beliebigkeit überlassen, wenn es nicht gelingt, das Erkenntnisproblem in einer ganz neuen Weise anzusetzen.

In diesem Sinn soll hier versucht werden, die Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften zum Ausgangspunkt zu machen, um aus ihr einige weiterführende Gesichtspunkte zu finden, die für die allgemeinere Frage nach dem Wesen der Wahrheit fruchtbar sind. Die in der wissenschaftstheoretischen Ebene deutlicher hervortretenden und auch schon sehr viel weiter ausgearbeiteten Fragestellungen lassen einen über die Wissenschaften hinausführenden Ertrag für die allgemeine Erkenntnislehre erwarten.

## 2. Die Frage nach der geisteswissenschaftlichen Objektivität

Ich versuche zunächst, in den allgemeinsten Umrissen das Problem herauszustellen, so wie es sich von den Geisteswissenschaften her darstellt. Das allgemeinste Merkmal aller Wissenschaften, durch das sie sich von unwissenschaftlichen Stellungnahmen unterscheidet, ist ihre Objektivität. Und Objektivität bedeutet in diesem Zusammenhang die Ausschaltung aller subjektiven Voreingenommenheit. Diese Objektivität ist nicht nur auf die Wissenschaft beschränkt. Man kann sie in einem allgemeineren Sinn als Lebenshaltung bezeichnen, die man auch im praktischen Leben einnehmen kann. Sie tritt uns besonders eindringlich am Beispiel der richterlichen Objektivität entgegen, die wiederum aufs engste mit der Tugend der Gerechtigkeit zusammenhängt. Objektivität heißt hier Unvoreingenommenheit, Vorurteilslosigkeit, sie berührt sich mit der Sachlichkeit im Verhalten zu seinem Gegenstand. Sie setzt dabei die Lösung von der unmittelbaren vitalen Bindung voraus. Der objektive Richter, so können wir sagen, muß über dem Leben mit seinen widerstreitenden Interessen stehen. Das führt auf ein allgemeineres Spannungsverhältnis zwischen Objektivität und Leben. Wo es um die Objektivität geht, so können wir vielleicht allgemein vorwegnehmend formulieren, da ist der unmittelbare existentielle Bezug schon aufgehoben, wo es dagegen existentiell ernst wird, da steht man umgekehrt außerhalb des Bereichs möglicher Objektivität. Das ist die Frage, die Kierkegaard seinerzeit herausgearbeitet hat. Es ist die Frage nach den existentiellen Grenzen der Objektivität, die man sehen muß, ohne deswegen gleich zur Entwertung der Objektivität geführt zu werden.

Die Objektivität ist im besonderen dann aber die Grundhaltung des Wissenschaftlers, und ähnlich wie beim Richter gilt auch hier, daß der unmittelbare existentielle Bezug ausgeschaltet sein muß, wo man die Objektivität verwirklichen will, die die Voraussetzung jeder Wis-

senschaft ist. Zugleich aber stoßen wir hier auf die Grenze dieser Analogie: Während sich die richterliche Objektivität im konkreten Verhalten jedesmal neu realisieren muß, geht in der Wissenschaft das objektive Ergebnis in den weiteren Aufbau der betreffenden Wissenschaft ein. Die Objektivität ist also nicht nur das Kennzeichen einer Lebenshaltung, sondern zugleich eines bestimmten Ergebnisses, das ein anderer übernehmen und auf dem er aufbauen kann. Damit wird die Objektivität jetzt zur Methodenfrage, aus dem Problem der methodischen Sicherung einer Wissenschaft entsprungen. Und damit ergibt sich hier die Frage nach dem Kriterium dieser Objektivität. Mit ihr ist die Fragestellung von der menschlichen Lebenshaltung auf das objektive Gebilde, eben den wissenschaftlichen Begründungszusammenhang, verlagert.

Als dieses Kriterium gilt seit der Entstehung der modernen Naturwissenschaft die Allgemeingültigkeit. Insbesondere sind es zwei Züge, die innerhalb der Naturwissenschaften diese Allgemeingültigkeit gewährleisten. Das eine ist die beliebige Wiederholbarkeit des Experiments und damit die Überprüfbarkeit der Ergebnisse des einen Forschers durch den andern. Das zweite ist die Zurückführung aller zu untersuchenden Erscheinungen auf das Quantitative, auf das Meßbare, und damit die Ausschaltung aller nicht kontrollierbaren Empfindungen.

Als nun die Geisteswissenschaften sich ebenfalls in wissenschaftlicher Strenge zu begründen versuchten, da konnten sie gar nicht anders als sich ebenfalls an diesem selben Ideal der Allgemeingültigkeit in ihren Ergebnissen zu kontrollieren. Dabei aber befanden sie sich den Naturwissenschaften gegenüber von Anfang an in einer sehr viel schwierigeren Lage. Auf der einen Seite haben sie nicht die Möglichkeit, mit ihrem Gegenstand zu experimentieren, durch die Variation der Bedingungen die einzelnen Faktoren herauszuarbeiten usw., sondern sie müssen ihre Wirklichkeit nehmen, wie sie ist. Mit der Geschichte lassen sich eben keine Versuche anstellen; sie ist als solche vorgegeben. Und das gilt zugleich von allen geistigen Gebilden der [5/6] Dichtung, der bildenden Kunst usw., die die Geschichte hervorgebracht hat. Und selbst wo wir in einem gewissen Maße zu experimentieren vermöchten, bei den auf die Entwicklung des einzelnen Menschen einwirkenden Faktoren, in der Pädagogik etwa, da stoßen wir sehr bald auf die ethische Seite solcher Experimente. Wir können, wo es um tiefere menschliche Dinge geht, den Menschen nicht zum Versuchsobjekt degradieren. Und auf der andern Seite ist in den Geisteswissenschaften das Wesentliche nicht meßbar, und das Meßbare, soweit es ein solches gibt, wiederum nicht wesentlich, sondern betrifft höchstens Äußerlichkeiten. Die Allgemeingültigkeit der Ergebnisse ist darum in den Geisteswissenschaften nicht - oder mindestens nicht in der gleichen Strenge - zu erzielen, wie in den Naturwissenschaften. Damit aber fehlt ihnen ein entsprechendes einfach zu handhabendes Kriterium der Objektivität.

Ich verdeutliche dies an einem einfachen Beispiel. Wenn wir die großen Leistungen der Geisteswissenschaften ansehen, die Werke der verschiedenen Literaturhistoriker über einen und denselben Dichter, etwa über Goethe, aber auch die Werke der verschiedenen Philosophiehistoriker über einen und denselben Philosophen, etwa über Platon, so ergeben sich sehr verschiedenartige Bilder, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen und oft einander sogar widersprechen. Und dennoch stehen sie offensichtlich zueinander nicht in dem einfachen Verhältnis, daß die eine Deutung richtig und die andre deswegen falsch sei. Trotz ihrer Verschiedenartigkeit sind sie untereinander nicht ganz unvereinbar. Man pflegt zu sagen, daß jede von ihnen schon „etwas Richtiges“ trifft. Aber diese unbestimmte Wendung „etwas Richtiges“ enthält grade das Problem, weil sich zwischen einem klaren wahr und einem klaren falsch die unbestimmte Mitte zu behaupten scheint. Wenn schon „etwas Richtiges“ daran ist, was – um alles in der Welt – ist denn daran das Richtige und wie grenzt es sich gegen des andre ab, das daran nicht mehr richtig ist?

Schon diese wenigen Andeutungen genügen, um die Konsequenz als unausweichlich erscheinen zu lassen: Nur die Naturwissenschaften enthalten eine objektive Wahrheit im Sinne der Allgemeingültigkeit. In den Geisteswissenschaften läßt sich dagegen keine Allgemeingültigkeit erzielen; sie bleiben unablässig in der Subjektivität des einzelnen Forschers verhaftet; sie können darum auch keinen Anspruch auf Objektivität machen, denn beides, Subjektivität und Objektivität, schließt einander aus. Das aber würde bedeuten, daß dasjenige, was an den Universitäten unter dem Namen der Geisteswissenschaften betrieben wird, bei strengem Maßstab auf den Namen einer Wissenschaft keinen Anspruch machen darf. Eher scheinen die Franzosen hier recht zu haben, wenn sie in ihrer größeren Vorsicht von „lettres“ sprechen und das Wort „science“ den Naturwissenschaften vorbehalten. So ist es verständlich, daß vom strengen positivistischen Standpunkt aus eine Darstellung dieses Problems schon im Titel von einer „Unmöglichkeit der Geisteswissenschaften“<sup>2</sup> sprach.

### 3. Die Scheidung der Begriffe der Objektivität und der Allgemeingültigkeit

Hier hat seinerzeit Misch einzusetzen versucht, indem er zwischen den Begriffen der Objektivität und der Allgemeingültigkeit unterschied<sup>3</sup>. Auf diesem Wege schien es möglich, in den Geisteswissenschaften eine Form der Objektivität zu begründen, die nicht notwendig mit der Allgemeingültigkeit verbunden ist. So schien es zulässig, auf den in der Tat nicht ernstlich haltbaren Allgemeingültigkeitsanspruch in den Geisteswissenschaften zu verzichten, ohne deswegen die Objektivität, d. h. letztlich die Wissenschaftlichkeit überhaupt, preiszugeben. Das würde bedeuten, daß es in den Geisteswissenschaften eine echte, objektive, d. h. als sachhaltig ausweisbare Erkenntnis gibt, die nicht für jedermann in gleicher Weise zugänglich ist, weil sie an bestimmte besondere Voraussetzungen innerhalb des erkennenden Subjekts gebunden ist. Die Geisteswissenschaften unterscheiden sich eben dadurch von den Naturwissenschaften, daß an ihrem Verstehen nicht nur der formale Intellekt beteiligt ist, sondern daß die Tiefe der Seele mit allen ihren Kräften mit dabei eingeht.

So ist ein subjektives Element in den Geisteswissenschaften unvermeidbar. Die Frage ist nur, ob diese Subjektivität notwendig die Objektivität ausschließt. Diese Frage ist verschieden beantwortet worden, je nachdem, was man mit dem Wort Subjektivität meint; denn dieses Wort ist mehrdeutig und darum besonders geeignet, bei unvorsichtigem Gebrauch Verwirrung zu stiften. Auf der einen Seite gibt es eine schlechte Subjektivität. Das ist die subjektive Willkür und die Befangenheit in mancherlei zufälligen Bedingtheit und Voreingenommenheit. Man projiziert die eignen Wünsche und Befürchtungen in den Gegenstand hinein; man betrachtet die Dinge unter dem Gesichtspunkt des eignen Nutzens oder Schadens; man läßt unkontrolliert der eignen Vorliebe und dem eignen Haß freien Raum und baut darauf nicht weiter begründbare Werturteile auf. Das ist eine Subjektivität, [7/8] die der ernsthafte Forscher ablegen kann und ablegen muß, weil sie sich wie ein hemmendes Gestrüpp zwischen ihn und seinen Gegenstand legt und ihm den unbefangenen Zugang zur Sache verstellt. Und diese Form hat man meistens im Auge, wenn man davon spricht, daß sich die Wissenschaft vor dem störenden Einfluß der Subjektivität zu hüten habe.

Aber es gibt daneben noch eine andre Form der Subjektivität. Das ist der Einfluß der erkennenden Seele, die mit in den Verstehensvorgang eingehen muß, damit der Gegenstand in sei-

<sup>2</sup> Vgl. V. Kraft. Die Methode der Geisteswissenschaften.

<sup>3</sup> G. Misch. Lebensphilosophie und Phänomenologie, 2. Aufl. 1931, insbesondere S. IX, S. 295 ff. Ich habe diese Gedanken in einem Aufsatz: Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften, Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft, 97. Bd. S. 335 ff. 1937, wieder abgedruckt in: Das Verstehen, drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften, 1949 fortzuführen versucht. Ich beziehe mich hier auf diese früheren Aufzeichnungen.

ner Tiefe erschlossen wird. Niemand wird einen Farbtüchtigen für unberechtigt halten, über die Farbe zu sprechen, weil er Dinge sieht, die dem Farbblinden verschlossen sind. So etwas gibt es auch in einem tieferen Sinn. Scheler hat hier von einer Wertblindheit gesprochen, wo ein entsprechendes Organ für die Werterfahrungen fehlt. Es gibt darüber hinaus in einem allgemeineren Sinn eigne Lebenserfahrungen, eigne Formen der seelischen Ansprechbarkeit, ja im weitesten Sinn individuelle Begabungen und Fähigkeiten, die die Dinge erst richtig sehen lassen und die das Eindringen in die zu erforschende Wirklichkeit erst ermöglichen. Sie sind also nicht mehr Einschränkung und Behinderung, wie im ersten Fall, sondern selber Organ der Erkenntnis, das den Zugang zur Wirklichkeit aufschließt. Diese Subjektivität ist nicht vermeidbar, sie ist vielmehr umgekehrt die notwendige Vorbedingung der Erkenntnis. Und diese Subjektivität steht auch nicht in einem ausschließenden Gegensatzverhältnis zur Objektivität, wenn wir den Begriff der Objektivität richtig, d. h. sachgerecht bestimmen. Diese Objektivität ist vielleicht nicht mehr am Kriterium der Allgemeingültigkeit zu messen, aber sie ist trotzdem auf die Sache bezogen, an die Sache hingegeben und führt in einer Weise an die Sache hin, daß diese dadurch in ihrem Wesen aufgeschlossen wird. Und das ist es ja schließlich, was man sinnvoll mit dem Wort Objektivität meint.

Damit entsteht die Aufgabe einer Reinigung von den Schlacken der schlechten und zufälligen Subjektivität, um jene tiefere und reinere, ganz an den Gegenstand hingeebene Subjektivität zu gewinnen. Es ist jetzt nicht mehr die Reinigung von der Subjektivität, sondern die Reinigung der Subjektivität selbst, und es entsteht die Frage, in welcher Weise eine solche Reinigung der Subjektivität zu denken sei. Es ist in irgendeiner Weise ein Auslöschen des zufälligen Ich mit all seinen allzu egozentrischen Strebungen in einem tieferen und allgemeineren Ich, und insofern in gewisser Weise ein der mystischen Erfahrung vergleichbarer Vorgang. Aber es ist auf der andern Seite nicht der Übergang zu einer Art von transzendentalen Ich (etwa im Kantischen Sinn), durch den dann die Allgemeingültigkeit der Ergebnisse gesichert sei, sondern es ist gerade die Besonderheit der individuellen Seele, die als unablösbares, konstitutives Element mit in die Erkenntnis eingeht und damit dem Ergebnis auch einen besonderen, individuellen Charakter verleiht.

Subjektivität und Objektivität schließen sich hier also nicht mehr aus, sondern die tiefere Subjektivität, die in die Erkenntnis eingeht, erschließt zugleich den Gegenstand in einer größeren Tiefe. Wir werden daher eine Wahrheit anerkennen müssen, die nicht mehr allgemeingültig zugänglich ist und die dennoch nicht aufhört, Wahrheit zu sein. Das wäre eine Wahrheit, die in dieser bestimmten Form nur einem beschränkten Menschenkreis zugänglich ist, und es lag nahe, wie ich es seinerzeit in jugendlicher Überspitzung, versucht habe, in scheinbar notwendiger Konsequenz des Misch'schen Ansatzes die Möglichkeit einer Wahrheit zu behaupten, die nur für einen einzigen Menschen gültig ist und die dennoch, nicht aufhört, im objektiven Sinn Wahrheit zu sein<sup>4</sup>. Das schien in der Tat eine notwendige Konsequenz des eben angedeuteten Gedankengangs und ist auch keineswegs abzulehnen, weil es unsern überlieferten Vorstellungen widerspricht.

Trotzdem ist es eine Überspitzung, die in dieser Weise nicht haltbar ist (und vor der sich Misch auch wohlweislich gehütet hat), und bedarf einer neuen Überprüfung. Dabei muß freilich von Anfang an klar sein, daß diese nicht einfach in einer Preisgabe des bisherigen Ergebnisses zugunsten des naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnisideals gesucht werden kann, sondern nur aus einer Vertiefung des bisher Gewonnenen. So kommen wir erneut zu der schwierigen Frage: Wie kann man die Objektivität (oder einfacher gesprochen: wie kann man den Wahrheitsgehalt) einer geisteswissenschaftlichen Erkenntnis begründen, wenn man diese

---

<sup>4</sup> Vgl. den angeführten Aufsatz, a. a. O. S. 81 f.

nicht mehr auf das Kriterium der Allgemeingültigkeit zurückführen kann? Denn irgendworauf muß man sie doch begründen, wenn man sie nicht an bloße subjektive Willkür auflösen will.

#### 4. Die Kunstregeln der Interpretation

An erster Stelle müßte man hier natürlich an die handwerklichen Regeln der Textauslegung denken, wie sie in den philologischen Disziplinen überliefert werden und die man unter dem Namen einer Hermeneutik zusammenzufassen pflegt. Dahin gehört der Weg, eine als solche unverständliche Textstelle aus dem Zusammenhang des Ganzen zu verstehen, zur einzelnen Äußerung eines Autors auch die andern Äußerungen an parallelen Stellen heranzuziehen, oder den angefangenen und nicht zu Ende durchgehaltenen Gedankengang über den vom Autor erreichten Endpunkt hinaus in eigener Anstrengung weiter- [9/10] zuführen und von daher das vom Autor Gemeinte, aber nicht mehr Gesagte besser zu verstehen. Dahin gehört weiter die Hineinnahme der geschichtlichen Umstände, die Berücksichtigung biographischer, psychologischer und soziologischer Gesichtspunkte usw.

Ich brauche auf diese, in sich weit verzweigte Fragestellung hier nicht weiter einzugehen; denn im Grunde handelt es sich um bloß handwerkliche Regeln, die dem Geschäft der Interpretation eine gewisse Festigkeit geben, deren Verletzung darum in jedem Fall einen Verstoß gegen die Forderung der Wissenschaftlichkeit bedeuten würde. Aber an die letzte entscheidende Frage nach dem Wesen der geisteswissenschaftlichen Wahrheit führen sie rächt heran. Sie betreffen nur den Vorhof, aber nicht das eigentliche Heiligtum der geisteswissenschaftlichen Forschung.

Deren tiefere Voraussetzungen aber führen über alle Fragen bloßer Wissenschaftsmethodik weit hinaus und zwingen uns, über den besonderen geisteswissenschaftlichen Bereich hinaus die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in ihrer allgemeinen Form hineinzunehmen, um diese dann danach wieder auf die besonderen Verhältnisse der Wissenschaften von der geistigen Welt anzuwenden.

#### 5. Der neue Ansatz

Wenn man die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in dieser allgemeineren Form stellt, dann ergibt sich die Schwierigkeit, daß sich ihre Voraussetzungen nicht in Gestalt von bequem handhabbaren „Kriterien“ formulieren lassen, daß sie sich überhaupt im Entscheidender Kontrollierbarkeit in der Ebene uninteressierter theoretischer Betrachtung entziehen, sich vielmehr nur dem erschließen, der sich wirklich innerlich in seiner Sache „einsetzt“, der sich in ihr „engagiert“. Sie bewähren sich nur in der Bewegung des Fragens selbst und führen darum letztlich auf das Gewissen des Fragenden zurück. Auf diesen Grund müssen wir darum auch das Problem zurückführen und uns fragen: Was kennzeichnet hier, in der Seele des einzelnen forschenden Menschen, die echte Wahrheit? und was unterscheidet sie vom haltlosen Gerede? Hier, in der Seele des Forschenden, gibt es in der Tat bestimmte Merkmale der Wahrheit, und diese müssen wir zu erfassen versuchen.

Drei solcher Bedingungen der Wahrheit glaube ich feststellen zu können:

1. Das ist der Widerstand der Sache, der sich nicht nach den entgegengebrachten Erwartungen richtet, sondern ihnen gegenüber standhält und eben dadurch zu einem immer tieferen Eindringen zwingt<sup>5</sup>. [10/11]

---

<sup>5</sup> Das ist die Bedingung, die ich in der genannten Arbeit als einzig herausgehoben hatte.

2. Das zweite ist die Übersubjektivität. Ich verstehe darunter die Möglichkeit, sich mit einem andern Menschen über seinen Gegenstand zu verständigen. Ich bezeichne diese Bedingung vorwegnehmend als die Offenheit der Wahrheit für den andern Menschen.

3. Das dritte endlich was hier noch hinzuzufügen ist, ist die Rückbindung der an einem äußeren Gegenstand erkannten Wahrheit an die innere Wahrhaftigkeit des erkennenden Subjekts. Das ist die unauflösbare Verschlingung von sachgerichteter Erkenntnis und ethischer Problematik, oder besser noch: die Zurückführung beider Fragestellungen auf einen gemeinsamen tieferen Grund.

Diese drei Bedingungen sind nicht Kriterien für die Wahrheit in dem Sinn, wie man sonst dies Wort versteht; denn der Begriff eines solchen Kriteriums bedeutet, daß die vom einen erkannte Wahrheit für jeden andern nachkontrollierbar ist (und grade darauf beruht ja der gesicherte Wissenschaftscharakter der Naturwissenschaften). Hier aber ist die Schwierigkeit, daß die Gewähr für die Wahrheit nur dem Erkennenden selber gegeben ist und von niemand anders nachkontrolliert werden kann, ja daß auch der Erkennende selber diese Gewißheit nur in der Bewegung des Erkennens selber spürt und sie nicht als einen ablösbaren Besitz beliebig bewahren kann. Grade das stellt den Geisteswissenschaftler, wenn er seine Aufgabe ernst nimmt, vor eine erhöhte Verantwortung: Er muß das Entscheidende mit sich selbst abmachen und darf sich nicht auf die Bestätigung durch einen andern verlassen<sup>6</sup>.

Damit ist der Aufriß für die folgenden Überlegungen gegeben. Ich versuche, den drei hier unterschiedenen, in Wirklichkeit aber miteinander auf engste verbundenen Fragestellungen im einzelnen nachzugehen.

## 6. Heideggers Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit

Am besten gehen wir von der Art und Weise aus, wie Heidegger den Begriff der Wahrheit neu zu lassen versucht hat. Wir gehen dabei nicht auf die Heideggerschen Darlegungen im einzelnen ein<sup>7</sup>, sondern beschränken uns auf den einen entscheidenden Ausgangspunkt, nämlich die Auslegung, die Heidegger dem, griechischen Wort für Wahrheit, dem Wort *alētheia*, gegeben hat. Er deutet das Wort bekanntlich als die Zusammensetzung des Verbalstamms *lanthanein* = verbergen mit dem *alpha privativum*. Wahrheit ist für ihn also von vornherein [11/12] als ein verneinender Begriff aufzufassen. Er übersetzt ihn mit Unverborgenheit. Uns braucht es hier nicht zu beschäftigen, wie weit diese Auslegung, im philologischen Sinn zwingend ist; uns geht es allein ums Sachliche, d. h. um die darin ausgesprochene Deutung der Wahrheit.

Wahrheit als Unverborgenheit bedeutet so, daß am Anfang nicht der Zustand einer beliebigen Unkenntnis stünde, von der her man dann unbefangen mit dem Aufbau der Erkenntnis, d. h. mit der Gewinnung der Wahrheit beginnen könnte, sondern am Anfang steht der Zustand der Verborgenheit, und dieser muß man die Wahrheit erst in einer ausdrücklichen Anstrengung abgewinnen. Man muß die Wahrheit erst den Verhüllungen entreißen. Das gilt sowohl von der Wahrheit über die äußeren Dinge als auch von der inneren Wahrhaftigkeit des Menschen selbst. Heidegger spricht von einer „Irre“, in der sich der Mensch schon immer befindet und die zur inneren Verfassung seines Daseins gehört<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Das steht, wie später noch zu begründen ist, nicht im Widerspruch zu der behaupteten Offenheit der Wahrheit.

<sup>7</sup> Dazu wären die verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, neben den Ausführungen in *Sein und Zeit*, S. 33 ff., S. 212 ff., vor allem Platons Lehre von der Wahrheit, 1942, und *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943 heranzuziehen.

<sup>8</sup> *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 23.

Der eigentliche Gegensatz zur Wahrheit ist also nicht die Lüge; denn die Lüge ist ihr gegenüber schon sekundär; erst muß es eine Wahrheit geben, ehe man diese in der Lüge bewußt verdecken kann. Sondern der eigentliche Gegensatz zur Wahrheit ist der trügerische Schein, der wie ein trüber Nebel durch seine Unbestimmtheit das wahre Wesen der Dinge verdeckt. Dahin gehört, was Heidegger als die Welt des Geredes und der Zweideutigkeit gezeichnet hat: Alles wird in einer ungefähren Weise verstanden, in der gar nichts zweifelhaft ist. Und der Weg zur Wahrheit besteht darin in der Beseitigung trügerischen Scheins.

Aber dieser trügerische Schein ist nicht Unwahrheit im Sinne einer bewußt entstellten Wahrheit, sondern im Sinn eines unproblematischen Zustands, in dem der Mensch noch gar nicht vor die Frage nach der wirklichen Wahrheit gestellt ist. Wahrheit wird darum, um es noch einmal zu sagen, nicht in einem neutralen Erkenntnisvorgang gewonnen, sondern sie erfordert immer die Aufhebung eines zwar trügerischen, aber zugleich beruhigenden Scheins. Das aber ist immer ein schmerzhafter Vorgang, der den Menschen tief in seinem Innersten betrifft<sup>9</sup>.

Wenn aber so die Wahrheit niemals voraussetzungslos von unten beginnen kann, sondern immer in der Beseitigung eines schon vorher vorhandenen trügerischen Verständnisses besteht, wenn Wahrheit bedeutet, etwas aus der Verborgenheit ins Licht der vollen Sichtbarkeit zu heben, dann sagt dies zugleich, daß der Weg der Wahrheitsfindung nie im konstruktiven Aufbau von unten her bestehen kann, sondern [12/13] nur in dem zirkelhaften Verfahren, das uns aus der Methodenlehre der Geisteswissenschaften bekannt ist und sich hier in seiner allgemeinen Fruchtbarkeit enthüllt.

Wenn wir diese allgemeine Erkenntnis auf die besonderen Verhältnisse der Geisteswissenschaften anzuwenden versuchen, so würde es etwa folgendes bedeuten: Am Anfang steht immer schon ein gewisses Verständnis des Gegenstandes, etwa einer Dichtung. Wir haben sie gelesen und wissen schon, was in ihr geschieht. Aber dies Verständnis ist oberflächlich und verdeckend. Wir müssen es erst abbauen, um dahinter die eigentliche, die tiefere Wahrheit zu finden. Wir müssen sie also erst herausreißen ähnlich wie Dürer von einem Herausreißen der in der Natur schlummernden Schönheit durch den bildenden Künstler gesprochen hat, der ja auch nur heraushebt, was grundsätzlich auch ohne seine Vermittlung schon sichtbar gewesen wäre. Aber grade diese Analogie zum künstlerischen Schaffen zeigt uns die tiefere Frage, ob ein solches Freilegen der Wahrheit nur in einem Fortnehmen der Verhüllungen von einer an sich schon vorher fertigen Wahrheit besteht oder ob diese nicht in diesem Prozeß des Freilegens, des Entbergens, erst geschaffen oder wenigstens mitgeschaffen wird. Das ist dann die tiefere Frage: Ist die Wahrheit etwas Fertiges, das nur herausgehoben zu werden braucht, oder wird die Wahrheit in diesem Vorgang des Herausarbeitens erst geschaffen - oder wenigstens modifiziert und dadurch vermehrt?

Das sind Fragen, auf die uns Heideggers Begriff der Wahrheit als der Unverborgenheit führt. Und wir erkennen sogleich, daß es sich dabei nicht nur um eine andre Bezeichnung für das Wort Wahrheit handelt oder um eine geistreiche Etymologie, sondern daß das Wesen ‚der Wahrheit hier in einer neuen Weise gefaßt wird.

## 7. Der Widerstand der Sache

Wenn in dieser Weise aber die Wahrheit nicht nur gefunden, sondern auch zugleich geschaffen oder zum mindesten mitgeschaffen wird, dann erhebt sich erneut die Frage, wodurch denn die wahre Erkenntnis von der eigenmächtigen Deutung oder von einer bloß subjektiven

---

<sup>9</sup> Ich verweise auf meinen früheren Aufsatz über die Schmerzhaftigkeit der Wahrheit, in: Einfache Sittlichkeit, 2. Aufl. 1957, S. 142 ff.



Phantasie unterscheidet. Ich halte mich, um nicht zu sehr im allgemeinen zu verbleiben, wieder speziell an die Fragen der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis und orientiere mich vor allem am Verständnis einer Dichtung oder eines philosophischen Textes. Die Frege heißt dann: woran erkennt der Forscher die Richtigkeit seiner Deutung?

In der ersten Stufe heißt die Antwort: Daß seine Erkenntnisse wahr sind, erkennt der Forscher am Widerstand der Sache, d. h. daran, daß der Gegenstand vor seiner Deutung standhält und sich nicht einfach nach seinen Wünschen fügt. Seit Dilthey hat man die Frage nach der [13/14] Gewißheit von der Realität der Außenwelt dadurch zu klären versucht, daß man sie auf den Widerstand zurückführt, den die Dinge der Außenwelt unserm naiven Expansionsdrang entgegenstellen. Die Wirklichkeit eines Gegenstands erkenne ich daran, daß er sich mir entgegenstellt, daß er vor mir nicht ausweicht, wenn ich auf ihn zugehe, sondern daß ich auf ihn stoße, manchmal sogar sehr schmerzhaft stoße, daß er also meinen Lebensspielraum einengt und oft gar nicht so will, wie ich gern möchte. Das gilt übrigens nicht nur von den sichtbaren Dingen. Auch ein anderer Mensch kann mir, beispielsweise bei meiner beruflichen Laufbahn, im Wege stehen, ohne daß ich deswegen im körperlichen Sinn auf ihn zu stoßen brauchte; der Zwang kann sich auch auf eine nicht körperliche Art äußern, etwa wenn meine Bewerbung um eine Stellung abgelehnt wird, weil ein anderer mir vorgezogen wird. Auch bei rein geistigen Wesenheiten ist es nicht anders. Die Wirklichkeit des Staates merke ich beispielsweise am Steuerbescheid, den er mir ins Haus schickt, oder die Wirklichkeit der Rechtsordnung an den unangenehmen Folgen, die ihre Übertretung nach sich zieht und die mich schon durch die bloße Vorstellung der Folgen an der Gesetzesübertretung hindern (falls der innere Sittliche Impuls nicht ausreicht).

Dasselbe gilt aber nicht nur von der Wirklichkeit im Sinne der Realität eines Dinges oder Menschen, sondern das gilt in einem tieferen Sinn auch von der Wahrheit überhaupt. „In Wahrheit“ und „in Wirklichkeit“ sind ja schon sprachlich fast gleichbedeutende Wendungen, und nur der abstrakte philosophische Sprachgebrauch hat sie künstlich getrennt. Wahrheit im Sinn der lebensmäßig und existentiell erfahrenen Wahrheit hat denselben harten, widerständigen, wenn nicht gar aggressiven Charakter. Der Mensch des alltäglichen Lebensverständnisses lebt nicht in der Wahrheit, sondern in der Welt des Geredes und der Zweideutigkeit, von der wir schon sprachen. Erst wenn ihn irgendein Ereignis im wörtlichen Sinn „betrifft“, d. h. auf ihn trifft, tritt ihm die Wahrheit als dasjenige entgegen, was ihn grausam aus seinem alltäglichen Verständnis herauswirft. Was insbesondere die Wahrheit über ihn selbst angeht, so ist, nach der eindringlichen Deutung Hans Lipps', die Scham vor allem die bedrängende Situation, wo dem Menschen erschreckend bewußt wird, wie er in Wirklichkeit ist. Wahrheit ist in einem weitesten Sinn das tief schmerzhafteste Ereignis, bei dem für den Menschen die verhüllenden Schleier zerreißen und er die Wirklichkeit sieht, wie sie ist. Man spricht darum treffend auch von einer „nackten“ Wahrheit.

Es ist verständlich, daß der Mensch diese Wahrheit fürchtet und vor ihr wieder in den Zustand der alten Unverbindlichkeit zurückweichen [14/15] möchte. Aber umgekehrt: dadurch, daß der Mensch dieser Versuchung widersteht, daß er der Wahrheit standhält und den zerrissenen Schleier jetzt vollends zu beseitigen sucht, dadurch, und nur dadurch, verwirklicht er seine eigene Existenz. Wir können hier der Wahrheitsfrage in ihrer allgemeinen existentiellen Bedeutung nicht weiter nachgehen, sondern wenden uns sogleich unsrem engeren Thema zu: der Wahrheit in den Geisteswissenschaften.

## 8. Folgerungen für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis

Wenn wir allgemein formulieren: wir erkennen die Wahrheit an der Härte, mit der sie sich unsern Wünschen widersetzt, so gilt etwas Entsprechendes auch von der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, nur daß im beruhigteren Fluß der wissenschaftlichen Arbeit die Dinge meist nicht jene letzte existentielle Zuspitzung annehmen. Aber auch von jeder einfachen Interpretationsarbeit gilt: Daß wir auf dem rechten Wege sind, merken wir daran, daß die Sache als etwas von unsern Erwartungen Unabhängiges sich unsrer Deutung widersetzt, so daß sie uns immer wieder zwingt, unsern ursprünglichen Ansatz zu korrigieren<sup>10</sup>.

Man erkennt das am besten, wenn man vom Gegenteil ausgeht. Geistreiche Konstruktionen, ins Wesenlose ableitende Ausdeutungen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht auf einen solchen standhaltenden Widerstand der Sache stoßen, sondern daß sie widerstandslos ins Leere dringen. Überall, wo eine Theorie gut aufgeht, wo sich alles reibungslos unter sie zu fügen scheint, da müssen wir befürchten, daß wir es nur mit unsern luftigen Phantasiegebilden zu tun haben. Daher: glatte, durchgehende Zusammenhänge, symmetrische Anordnungen nach architektonischen Prinzipien, große konstruktive Systeme, das alles sind Dinge, die uns in unsrer eignen Arbeit wie bei der Lektüre fremder Bücher tief verdächtig sein müssen. Überall wo das eine das andre zu bestätigen scheint, wo sich der an einem Beispiel gefundene Ansatz ohne weiteres auch auf das andre übertragen läßt, wo sich unsre Erwartungen allzugut zu bestätigen scheinen, da müssen wir auf der Hut sein. Umgekehrt aber: wo sich unsre Erwartungen nicht bestätigen, wo wir an dem einen Beispiel etwas anderes finden, als wir nach dem ersten gedacht hatten, überall da dürfen wir sicher sein, daß wir auf das Urgestein der Wirklichkeit gestoßen sind und daß sich an ihrem Widerstand unsre eigne (schöpferische) Leistung entzündet.

Das darf man natürlich nicht überspitzen: Nicht überall, wo sich eine Erwartung bestätigt, bin ich deswegen schon sicher, daß meine [15/16] Annahme falsch ist. Ich muß nur mißtrauisch sein. Wohl aber gilt das Gegenteil: Überall wo mich der Widerstand der Sache zur verstärkten Anstrengung zwingt, da bin ich sicher, den Kontakt mit der Wirklichkeit noch nicht verloren zu haben.

Das bedeutet allgemein den Vorzug der analytischen Haltung vor dem Willen zur Konstruktion. Aber wiederum bedeutet auch das nicht den Verzicht auf jede konstruktive Anstrengung. Ohne diese würde die Analyse im Chaos des unübersehbar Mannigfaltigen stehen bleiben. Aber die Gefahr aller Konstruktion – und mit ihr die Gefahr aller idealistischen Systeme – ist das leichtfertige Bauen ins Blaue eines realitätslosen Raums, Gegenüber allen konstruktiven Vereinfachungen liegen hier die großen Vorzüge der phänomenologischen Methode in ihrem ursprünglichen Sinn. Dies ließe sich noch sehr weit bis in die Einzelheiten der geisteswissenschaftlichen Methodologie durchführen, es würde bis zu ganz bestimmten konkreten Regeln im wissenschaftlichen Verfahren führen, aber das würde uns im Augenblick von der grundsätzlicheren Fragestellung abführen und soll darum hier nicht weiter verfolgt werden.

Den Vorgang, wo ich in meiner Beschäftigung mit den geistigen Gebilden den mich betroffen machenden Widerstand der Sache erfahre, bezeichnen wir terminologisch als Begegnung mit diesem Gebilde. Dabei erscheint es mir zweckmäßig, diesen Begriff auf jene letzten, entscheidenden Erfahrungen einzuschränken, wo ich durch die Gewalt der mir entgegentretenden Wirklichkeit im wahrsten Sinne „erschüttert“ und aus meiner bisherigen Bahn geworfen werde. Rilkes Gedicht vom „Archaischen Torso Apollos“ erscheint nur als der reine Ausdruck einer solchen Begegnung: „Denn da ist keine Stelle, die nicht sieht. Du mußt dein Leben än-

---

<sup>10</sup> Vgl. Das Verstehen, a. a. O. S. 85.

dern“.<sup>11</sup> Es ist das „ganz andere“, das hier dem Menschen fordernd und aufschreckend gegenübertritt<sup>12</sup>. Aber was in dieser Weise als Begegnung mit dem Übergewaltigen die letzte Größe der Geisteswissenschaften bestimmt, das wirkt sich dann zugleich auch bis in die Einzelheiten ihrer alltäglichen Arbeit aus, und bis zu einem gewissen Grade ist der in der Begegnung erfahrene Realitätscharakter einer subjektunabhängigen Wirklichkeit zugleich das Kennzeichen jeder geisteswissenschaftlichen Wahrheit und das, was man hier sinnvoll mit dem Begriff der Objektivität, d. h. der Bewährung am Objekt bezeichnen kann. [16/17]

## 9. Die Übersubjektivität der Wahrheit

Der zweite Punkt betrifft die Überwindung der Subjektivität in der Verständigung mit einem andern Menschen. Feuerbach hat wohl als erster darauf aufmerksam gemacht, daß man von Wahrheit nur sprechen kann, wenn sich mehrere Menschen in dieser Wahrheit begegnen. In diesem Sinn schreibt er einmal: „Nicht allein, nur selber kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen - des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen außer mir. Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was aber der Andere auch sieht, das erst ist gewiß“<sup>13</sup>. Auch Nietzsche hat den Gedanken aufgenommen, wenn er sehr zugespitzt sagt: „Einer hat immer Unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit“<sup>14</sup>.

Wenn wir uns zunächst an Feuerbach orientieren, so bedeutet das: Der einzelne Mensch hat noch keine Wahrheit, und es ist sinnlos, bei ihm von einer Wahrheit zu sprechen; erst wo sich mehrere Menschen treffen, kann so etwas wie Wahrheit entstehen. Am einfachsten Beispiel, das Feuerbach selbst anführt: Wenn ich als einzelner Mensch etwas sehe, dann kann ich mich auch täuschen; erst wenn ein anderer dasselbe auch sieht und es mir bestätigt, dann weiß ich, daß es keine Täuschung war.

Dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit vielleicht überspitzt, und man kann einwenden: Wenn ich selber bei dem, was ich aus der Ferne nicht hinreichend deutlich sehe, in Unsicherheit bin, dann kann ich hingehen und mich aus der Nähe davon überzeugen. Und man kann weiter einwenden, daß ich mich im pragmatistischen Sinn durch die Folgen, die aus der Zugrundelegung einer Annahme für mein Handeln erwachsen, von der Wahrheit im Sinne der Zweckmäßigkeit dieser Annahme vergewissern kann und daß es in diesem Sinn durchaus angebracht sein kann, auch beim einsam lebenden Robinson noch von einer Wahrheit zu sprechen. Aber die Grenzen einer Solchen Wahrheit sind sehr eng gesteckt. Sie gilt nur so weit, wie die Möglichkeiten meiner unmittelbaren praktischen Überprüfung reichen, und geht darum über den Umkreis des handwerklich-praktischen Verhaltens nicht hinaus. Im Gegenstandsbereich der Geisteswissenschaften wäre jedenfalls damit nichts anzufangen. Ich will mich auch nicht damit aufhalten, daß die Begriffsbildung schon eine Sprache und damit ein [17/18] Medium der Gemeinsamkeit voraussetzt, aber schon ganz unmittelbar, wenn ich einen Gegenstand als schön oder das Verhalten eines Mitmenschen als gut bezeichne, und weiter wenn ich ein

<sup>11</sup> R. M. Rilke. Gesammelte Werke. 3. Bd. S. 117.

<sup>12</sup> Diesen Begriff der Begegnung hatte ich in meinem früheren Mainzer Vortrag als geisteswissenschaftliche Kategorie einzuführen versucht und ihm seitdem vor allem in seiner pädagogischen Fruchtbarkeit weiter verfolgt, vgl. Existenzphilosophie und Pädagogik, 1959. Davon sehe ich an dieser Stelle ab. Hier genügt der allgemeine Hinweis.

<sup>13</sup> L. Feuerbach sämtliche Werke, hrsg. v. Bolin und F. Jodl, 2. Bd. S. 304.

<sup>14</sup> F. Nietzsche. Werke. Oktavausgabe 5. Bd. S. 203.

Werk des Geistes zu verstehen meine oder gar hinter dem oberflächlichen Verständnis einen tieferen Sinn vermute, wenn ich über die dabei leitenden Grundbegriffe spreche oder mich über die Zielsetzung in meinem eignen Leben äußern will, überall fehlt die Möglichkeit einer unmittelbaren praktischen Verifikation. Die positivistischen Extremisten ziehen dann daraus auch die Folgerung, daß hier von Wahrheit oder Falschheit einer Aussage zu sprechen, keinen angebbaren Sinn mehr hat, also eine sinnlose Behauptung ist. Das ist nun freilich sicher zu weit gegangen; denn wir kommen in unseren Leben gar nicht ohne solche Behauptungen aus (selbst wenn wir die Möglichkeit der Geisteswissenschaften als Wissenschaften beiseite lassen). Und überall hier kann nur das verstehende Aufnehmen durch einen andern mich in der Wahrheit meines Denkens bestätigen.

Damit befinde ich mich in einer Situation, die in einem tieferen Sinn das Feuerbachsche Beispiel vom gemeinsamen Sehen aufnimmt: „Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was der Andere auch sieht, das erst ist gewiß“, so hatte Feuerbach formuliert. Nur wo ich ein Ding unmittelbar mit den Händen greifen kann, habe ich die Möglichkeit, mich selbst von seiner Realität zu überzeugen. Schon beim Stern am Himmel bin ich auf die Bestätigung durch einen andern angewiesen. Nun scheint es mir aber einen tiefen Sinn zu haben, wenn die Phänomenologen auch im geistigen Sinn von einem Sehen sprechen und ihr Ziel allgemein in einem Sehen\_lassen bestimmen, so wie es Heidegger als die Aufgabe der Phänomenologie formuliert hat, „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selber her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“<sup>15</sup>. Und hierauf ist ja auch sein Begriff der Wahrheit als der Unverborgenheit bezogen: „Wahr ist im griechischen Sinn ... die aisthesis, das schlichte sinnliche Vernehmen von etwas“<sup>16</sup>. Aber dieses Sehen\_lassen gibt es nicht nur in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung, sondern zugleich auch im ganzen geistigen Bereich: Sieh her, wie schön diese Linie ist, wie warm dieses Rot, wie melodisch dieser Vers klingt, wie rührend diese Gebärde anmutet, wie menschlich groß dies Verhalten eines Mitmenschen in einer schwierigen Lage, welch tiefe Ahnung eines verborgenen Sinns aus diesem Gedicht spricht Überall sind wir hier in der gleichen Lage. Das letzte ist ein schlichtes Hinweisen, ein Aufmerksam\_Machen, ein Hinführen an die Sache, so können wir sagen.

All das kann den andern nicht zwingen, und immer gibt es in einem [18/19] übertragenen Sinn auch Blinde (Wertblinde oder Sinnblinde), die nicht so zu sehen vermögen, was ich zu sehen glaube, und mich vielleicht sogar deswegen verlachen. Manche mögen daher die Möglichkeit einer solchen Bestätigung ausscheiden. Aber daß sich überhaupt ein anderer findet, der das sieht, was ich ihm zeige sehen und zeigen jetzt in einem übertragenen Sinn das ist die Voraussetzung meiner eignen Gewißheit. Und nur im Medium einer solchen Gemeinsamkeit kann ich dann auch tiefer zu dringen versuchen. In diesem Sinn glaube ich den Satz Feuerbachs aufnehmen zu müssen: Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip der Wahrheit und Allgemeinheit. In diesem Sinn ist es die Bedingung der Wahrheit, daß ich mich mit einem andern darüber verständigen kann. Es gibt schlechterdings keine Wahrheit, die nur für einen einzelnen gilt (so wie ich es früher einmal angenommen hatte), sondern die Wahrheit ist offen für den andern.

## 10. Die Offenheit des Gesprächs

Das ist etwas anderes als das bisherige Kriterium der Allgemeingültigkeit; denn es heißt nicht, daß wir notwendig derselben Meinung sind und daß ich den andern durch die Evidenz meiner

---

<sup>15</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927, S.34.

<sup>16</sup> A. a. O. S. 33.

Aussage zur Zustimmung zwingen kann (wie dies etwa bei einem mathematischen Beweisgang der Fall ist). Wo ich den andern zu zwingen versuche, und sei es auch durch den Zwang meiner Argumente, da habe ich schon den Boden einer gemeinsamen Wahrheit verlassen. Die Gemeinsamkeit und Allgemeinheit der Wahrheit in dem hier gemeinten Sinn heißt vielmehr, daß wir uns in beiderseitiger voller Offenheit in ein echtes Gespräch einlassen und daß wir uns in einem solchen prüfenden und klärenden Gespräch auf dem gemeinsamen Boden eines vernünftigen Miteinander-redens befinden. Jaspers hat diese Möglichkeit als die eines „liebenden Kampfes“ beschrieben. Das wesentliche ist nicht, daß wir darin zu einer vollen inhaltlichen Übereinstimmung kommen, sondern daß wir in grundsätzlicher Gleichberechtigung, ohne jeden Hang, es besser wissen zu wollen, gemeinsam nach der Wahrheit fragen, daß wir dabei immer die Möglichkeit anerkennen, daß wir selber irren und der andre mit seiner abweichenden Auffassung recht hat, und so auch immer die Bereitschaft des Umlernens mitbringen. Diese Offenheit für das Gespräch ist die Voraussetzung der Wahrheit.

Das versteht man am besten von der Gegenseite her; denn es hat hier eine einschneidende Konsequenz: Wo ich dem andern Menschen die Möglichkeit eines solchen Gesprächs verweigere, weil ich, im vermeintlichen Alleinbesitz der Wahrheit, nicht mehr bereit bin, über meine Auffassung zu diskutieren, da habe ich mich nicht nur dem [19/20] Gespräch entzogen sondern darüber hinaus, die Voraussetzungen verlassen, unter denen allein Wahrheit möglich ist. Ich bin in der Unwahrheit. Als beispielsweise seinerzeit die Nationalsozialisten an ihre Anhänger die Parole ausgaben, mit Andersdenkenden nicht zu diskutieren, da war dies so tief erschreckend, denn man empfand (wenn auch vielleicht noch nicht in voller Klarheit), daß sie in diesem Augenblick den Boden einer gemeinsam zu findenden Wahrheit verlassen hatten. Das gilt aber darüber hinaus von jedem Glaubensfanatismus: Er wirbt zwar für seine Überzeugungen, aber er diskutiert nicht, d. h. er verlangt die Unterwerfung unter die vermeintlich von ihm besessene Wahrheit, aber er kennt nicht die gemeinsame Bemühung um eine nie als etwas Fertiges zu besitzende, sondern immer nur in der Offenheit des Suchens gegenwärtige Wahrheit. So wird hier die Grenze um die von einer besonderen Gruppe besessene partikuläre Wahrheit gezogen. Es entsteht das sektiererhafte Bewußtsein derer, die sich im vermeintlichen Besitz der Wahrheit von den Andersdenkenden abschließen. Ein solches totalitäres Sendungsbewußtsein hat nur eine doppelte Möglichkeit: Es wirbt für seine Anschauungen und verlangt vom andern die Unterwerfung unter diese. Das ist die Möglichkeit der Propaganda. Oder es bekämpft den Andersdenkenden, der sich nicht unterwirft, und sucht ihn auszurotten. Das ist die Möglichkeit des nach Vernichtung strebenden Kampfes.

Demgegenüber heißt jetzt die Behauptung: Es gibt grundsätzlich keine partikuläre Wahrheit, d. h. keine Wahrheit, die sich, in der Besonderheit eines Einzelnen oder einer Gruppe verschließen kann. Was Hegel einmal sagt: daß mit der Berufung auf das Gefühl die Gemeinschaft unter uns abgerissen ist, gilt zugleich von jeder sich in sich selbst versteifenden Position. Mit der Verweigerung des Gesprächs ist die Gemeinschaft zerrissen, in der allein Wahrheit möglich ist. In der Versteifung leben heißt notwendig, in der Unwahrheit sein. Und Unwahrheit meint hier nicht diese oder jene falsche Meinung, sondern tiefer als diese die innere Verfassung des Menschen, der sich im vermeintlichen Besitz der Wahrheit dem Zuspruch der Vernunft entzieht.

Demgegenüber ist es das Kennzeichen der Wahrheit, daß sie sich niemals verschließt, daß sie vielmehr offen ist für den andern Menschen und sich in einem vernünftigen Gespräch bewährt<sup>17</sup>. Wahrheit verkehrt sich sofort in Unwahrheit, wo sie, als vermeintlicher Besitz, sich aus der Offenheit des Miteinander\_Sprechens zurückzieht. Das gilt, nebenbei gesagt, auch

---

<sup>17</sup> Vgl. im einzelnen mein Versuch Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen, im: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für Helmut Pleßner, 1957, S. 88 ff.

von allen philosophischen Sekten, die sich in eigenwilliger Terminologie gegen die Andersdenkenden verschanzen [20/21] und hochmütig auf diese herabblicken. Es gibt eben keine esoterische Wahrheit.

Diese Offenheit der Wahrheit für das Verständnis des andern heißt nicht Allgemeingültigkeit im früheren Sinn. Es bleiben die individuellen Unterschiede der Auffassung, aber sie begegnen sich jetzt im Medium des wechselseitigen Verstehens, das als ein unableitbares Wunder in der Tatsache unsres geistigen Daseins gegeben ist. Von Allgemeingültigkeit zu reden, hat nur Sinn im Bereich objektivierter Sätze; hier aber befinden wir uns im Bereich des nicht objektivierbaren Grundes, aus dem erst jede objektivierte Aussage entspringt und den wir mit Jaspers als das „Umgreifende“ bestimmen.

## 11. Die Spannung im Wagnis der Wahrheitssuche

Wenn wir von diesen allgemeineren Überlegungen zu der besonderen Frage der geisteswissenschaftlichen Methodik zurückkehren, so darf gegenüber dieser These von der Bindung der Wahrheit an das aufnehmende Verstehen durch einen andern Menschen nicht eingewandt werden, daß damit ja jeder Fortschritt in der Erkenntnis unmöglich gemacht sei, weil dieser ja nur immer in der Einsamkeit des einzelnen Denkers errungen werden kann. Denn darauf ist zu antworten, daß das vorantastende Erforschen neuer Wahrheiten in der Tat nur in der Seele des einzelnen Forschers geschehen kann und daß dabei die oft tragischen Konflikte mit der nicht verstehenden Menge unausbleiblich sind. Trotzdem bleibt diese Bedingung bestehen, daß das, was der Einzelne zu erkennen vermeint, sich nur dann als Wahrheit ausweisen kann, wenn es auch vom andern Menschen nachvollzogen werden kann. Und es bleibt das unaufhebbar schwere Wagnis jeder Wahrheitssuche, daß der Suchende im Augenblick seines Vordringens nicht weiß, ob das von ihm Ergriffene auch von den andern bestätigt wird oder nicht, d. h. ob es sich als Wahrheit erweist oder als subjektiv bedingter Irrtum. In diesem Wagnis steht jeder, der ins Unerforschte vorzudringen versucht. Nur an der Möglichkeit, auch von andern aufgenommen zu werden, bestätigt sich die Wahrheit seiner Vermutung. Das bedeutet nicht, daß die Wahrheit seiner Vermutung am Maßstab einer allgemeinen Übereinstimmung gemessen werden kann und gemessen werden muß. Es genügt, daß es einzelne sind, die hier zu folgen vermögen, in deren Kreis sich die Wahrheit bewährt und von denen sie sich dann weiter verbreiten kann.

Damit klärt sich auch weiter, was vorhin mit der Ablehnung einer esoterischen Wahrheit gemeint war. Die behauptete Offenheit der Wahrheit bedeutet nicht, daß alles von allen in gleicher Weise erkannt werden kann. Es gibt in der Tat Stufen des Verständnisses, [21/22] Stufen der Reife, von denen es abhängt, was der einzelne zu erfassen vermag, und unaufhebbar bleibt die individuelle Bestimmtheit jeder Erkenntnis. Aber es gibt keine festen Grenzen, hinter die man sich zurückziehen könnte, sondern jeder steht als Erkennender in der Lage, daß er seine Wahrheit nur in der Gemeinsamkeit mit anderen bewähren kann. Wo diese Bewährung ausbleibt, muß er erkennen, daß er sich im Kampf um die Gipfel verstiegen hat. Diese Verstiegenheit<sup>18</sup> ist die unvermeidbare Gefahr jedes wirklichen Forschers, und nur um den Preis dieses Wagnisses erschließt sich ihm die bisher unergriffene Wahrheit.

---

<sup>18</sup> Vgl. L. Binswanger, Drei Formen mißglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit. 1956.

## 12. Die Wahrhaftigkeit als Voraussetzung der Wahrheit

Als drittes endlich gehört hierher die Verschlingung der Wahrheit mit der inneren Wahrhaftigkeit dessen, der sich um die Wahrheit bemüht. Das bedeutet, zunächst als Behauptung vorweggenommen, daß nur der innerlich wahrhaftige Mensch imstande ist, die Wahrheit zu erfassen, daß sie dagegen dem, der mit sich selber in der Unwahrhaftigkeit lebt, notwendig verschlossen bleibt. Dieser Zusammenhang, der zugleich eine Verschlingung der theoretischen mit der ethischen Fragestellung bedeutet, ist mit den bisherigen Zurüstungen am schwierigsten zu erfassen. Ich kann nur einige erste, tastende Schritte zur Aufdeckung dieser Verhältnisse versuchen.

Eine Verbindung der Wahrheit mit ethischen Problemen war uns schon in den bisherigen Überlegungen verschiedentlich sichtbar geworden. Wenn Wahrheit, wie ich an früherer Stelle betonte, etwas tief Schmerzhaftes ist, das in unser Loben einschneidet, dann erfordert schon, die Wahrheit zu ertragen, eine strenge Selbstzucht, und derjenige, der allzu behutsam mit sich selber umgeht, wird schon einen Vorwand finden, der ihm lästig werdenden Wahrheit auszuweichen, das weitere Forschen an dieser Stelle einzustellen oder in eine weniger bedrohliche Richtung zu lenken.

Das gilt schon von der einfachsten wissenschaftlichen Arbeit: Jeder hängt seinen Lieblingsideen nach und sucht diese zu bestätigen. Kommen diese aber in Konflikt mit der Wirklichkeit, so würde der Mensch gezwungen, seine ursprünglichen Ansätze zurückzunehmen oder zu modifizieren. Das aber ist immer unbequem und erfordert eine gewisse Härte gegen sich selbst. Diese ist darum eine unerläßliche Voraussetzung für alle wissenschaftliche Arbeit. Diese Härte ist aber im besonderen Maße erforderlich, wo eine neu auftauchende Wahrheit den Menschen selber unmittelbar betrifft, sei es in der unmittelbaren Selbsterkenntnis, daß ihm neue Seiten seines Wesens oder seiner Lage darin [22/23] aufgehen, sei es auch in den Grundlagen der ihn bisher tragenden Lebensdeutung. Hier sind die falschen, d. h. kurzschlüssigen lebensphilosophischen Argumente abzuweisen, nach denen die Wahrheit stets etwas das Leben Erhebendes sein müsse, weil der Mensch eine ihm feindliche, ihm widerstrebende Wahrheit weder suchen noch lieben könne. So etwa formuliert es Jacobi<sup>19</sup>. Aber diese Auffassung, so richtig sie im ersten Ansatz, d. h. in der Ablehnung eines dem Leben gegenüber neutralen Wahrheitsbegriffs ist, bleibt doch kurzschlüssig, weil eine dem Menschen schmerzhaftere Wahrheit darum nicht lebensfeindlich ist, sondern gerade in ihrer Schmerzhaftigkeit zur Vertiefung des Lebens beiträgt. Diese tiefe alte Lebenserfahrung, wie sie unter den neueren Dichtern vor allem Rilke immer wieder ausgesprochen hat, reicht bis in die Wurzeln des Erkenntnisproblems hinein.

Ein Zusammenhang des Wahrheitsproblems mit ethischen Fragen begegnete uns zum zweiten Mal bei der Offenheit der Wahrheit für das Gespräch mit dem andern Menschen; denn diese Offenheit verlangt immer wieder, das bisher Errungene der Kritik des andern Menschen auszusetzen und hält so die Wahrheit in derjenigen Schwebe, die ihre Verfestigung zum bloßen Besitz verhindert. Während die natürliche Schwachheit den Menschen zum Rückzug aus der Diskussion verlockt, verlangt die Offenheit den Mut, sich selber immer neu in Frage stellen zu lassen.

Nach zwei Seiten hin wird also beim Kampf um die Wahrheit der vorbehaltlose Einsatz des Suchenden gefordert: gegenüber den eignen Wünschen und Erwartungen in der Anerkennung des Schmerzhaften und Bedrohlichen, das ihm in der Wahrheit entgegentritt, gegenüber den andern Menschen in der Offenheit für jeden ihn in Frage stellenden Einwand. Zu einem sol-

---

<sup>19</sup> Vgl. O. F. Bollnow. Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. 1933, S. 225.

chen vorbehaltlosen Einsatz ist der Mensch aber nur dann imstande, wenn er mit sich selber im reinen ist, d. h. wenn er in sich nichts zu verbergen sucht, weder für sich noch für den andern; denn jede innere Unwahrhaftigkeit zwingt den Menschen, etwas in sich zu verschließen, etwas – sei es auch unbewußt – zu verbergen, und es nimmt ihm so die vorbehaltlose Offenheit, die nun einmal die unerläßliche Voraussetzung für jede Wahrheit ist. Das, was die Tiefenpsychologie als Komplexe bezeichnet, ist auch im Erkenntnisbereich von größter Wichtigkeit; denn es verzerrt das Bild der gesamten, inneren wie äußeren Wirklichkeit. Was einleitend als Reinigung der Subjektivität gefordert wurde, gewinnt von dieser Seite her eine neue Bestimmtheit.

In Hans Lipps' tiefgründigem (und bisher so gut wie ganz wirkungslos gebliebenem) Buch „Die menschliche Natur“ steht die Frage nach [23/24] der Bedeutung der Erkenntnisklarheit für die existentielle Selbstwerdung des Menschen beherrschend im Mittelpunkt. Hier liegt der entscheidende Beitrag, den er, von der Logik herkommend, für die Fortbildung der Existenzphilosophie geleistet hat. Dieser Zusammenhang ist auch für die gegenwärtige Fragestellung wichtig. Auf der letzten Seite seines genannten Buchs spricht Lipps (in einer vielleicht sprachlich harten Wendung) von der „Wahrheit eines Menschen“. Er versteht darunter eine Wahrheit, die „seine Substanz und nicht nur ihn als Zeugen betrifft“<sup>20</sup>, d. h. die ihn in seinem inneren Zustand kennzeichnet und sich nicht nur auf seine Aussage bezieht. Und von dieser Wahrheit sagt er, daß sie noch etwas anderes und tieferes sei als das, was man als die Echtheit eines Menschen bezeichnet. Diese beziehe sich auf die Übereinstimmung zwischen der äußeren Erscheinung und dem inneren Wesen eines Menschen. Ihr Gegensatz sei das Erkünstelte, Unechte, nur äußerlich Angenommene, das Stilisierte und Manirierte (was noch nicht heißt: das Verlogene). Aber die bloße Echtheit, so fährt Lipps fort, bleibt als solche ohne die Kraft eines aus eigenem Ursprung sich selbst immer mehr Durchsichtigwerdens. Erst in diesem erwachse die eigentliche Wahrheit eines Menschen.

Die Echtheit im Sinne dieser Unterscheidung wurzelt im unmittelbaren Leben. Sie ist um so reiner, je unreflektierter der Mensch da ist. Deshalb können einfache, ja „primitive“ Menschen durchaus echt sein, ja können dies leichter als kompliziertere Naturen. Aber die Wahrheit ist etwas anderes. Sie erwächst erst in einem ausdrücklichen Verhalten des Menschen zu sich selbst. Sie ist rächt von Anfang an als etwas „Natürliches“ vorhanden, sondern muß erst in der ausdrücklichen Anstrengung dieses „sich selbst immer mehr Durchsichtigwerdens“ gewonnen werden. Wir werden hier an Heideggers Auffassung von der Wahrheit erinnert, die ja auch erst in ausdrücklicher Anstrengung der zuvor vorhandenen Verborgenheit abgewonnen werden muß. Diese Lipps'sche Wahrheit eines Menschen ist also das innere Äquivalent zu der Heideggerschen Wahrheit als Unverborgenheit. Dann aber heißt die Behauptung für unsre Fragestellung, daß diese substantielle Wahrheit eines Menschen die notwendige Bedingung für jede von ihm zu erfassende und zu bezeugende Wahrheit ist.

Dieser Wahrheit aber, so sagt Lipps, wird in der „Kraft eines aus eigenem Ursprung sich selbst immer mehr Durchsichtigwerdens“ gewonnen. Diese Formulierung ist vielleicht mißverständlich; denn sie ist nicht zu verstehen im Sinne einer auf Selbstbetrachtung beruhenden Beschäftigung mit der eignen Seele, die ohne den existentiellen Ernst den Menschen zum Gegenstand bloßer Neugier macht. Was Lipps hier [24/25] meint, ist etwas anderes als eine müßige Selbstbespiegelung, aber auch etwas anderes als jede nachträgliche Gewissenserforschung. Es bedeutet, daß sich der Mensch bei seinem Handeln nichts vormacht, daß er, das, was er tut, klar und einfach und ohne verborgenen Hintergedanken tut. Es ist ein Zu-sich-selbst-stehen, ein Sich-mit-sich-selber-Identifizieren, und damit kein Vorgang der Selbstbetrachtung, sondern der Selbstwerdung im Handeln selbst. Wie die Heideggersche Un-

---

<sup>20</sup> H. Lipps. Die menschliche Natur, 1941, S. 155.



verborgenheit erst der Verborgenheit abgerungen werden muß, so ist auch diese Durchsichtigkeit für sich selber kein selbstverständlicher Anfangszustand, sondern muß der Zweideutigkeit und Unklarheit und Verschwommenheit erst in ausdrücklicher Anspannung abgewonnen werden. Und erst in diesem Vorgang, so betont Lipps, wird der Mensch im eigentlichen Sinn er selbst. Und das Ergebnis dieses Vorgangs, in dem der Mensch im Kampf mit der Verworrenheit seines natürlichen Daseins sein eigentliches Selbst gewinnt, bezeichnet er als die „Wahrheit eines Menschen“, die Wahrheit, sofern sie ihn in seiner Substanz betrifft. Die Wahrhaftigkeit, von der wir vorher in einem noch unbestimmteren Sinn sprachen, bedeutet dann die menschliche Tugend, in der sich diese Wahrheit realisiert.

Und dann heißt das Ergebnis, daß diese substantielle Wahrheit des Menschen selber die Voraussetzung für das Ergreifen jeder Erkenntniswahrheit ist. Und diese ist darum auch mehr als eine isolierte Leistung des theoretischen Bewußtseins, sie kann vielmehr nur in der umfassenden Anstrengung des ganzen Menschen ergriffen und verwirklicht werden. Oder genauer: Es gibt hier keine Trennung des Vorher oder Nachher, des Begründenden und Begründeten mehr, sondern die substantielle Wahrheit des Menschen ist selber nur dadurch vor der Gefahr einer müßigen Selbstbespiegelung bewahrt, daß sie sich in der selbstvergessenen Hingabe an die gegenständliche Wahrheit verwirklicht. Beide Wahrheiten, die substantielle Wahrheit des Menschen und die gegenständliche Wahrheit der Erkenntnis, können nur in demselben unteilbaren Vorgang gewonnen werden. Und damit haben wir den existentiellen Grund der Wahrheit erreicht, der der Aufspaltung in eine ethische und eine theoretische Betrachtung noch vorausliegt. Hiermit berühren wir den letzten Grund aller \_ und damit auch aller wissenschaftlichen \_ Wahrheit. Bis zu diesem Ausblick wollten die gegenwärtigen Betrachtungen führen. Wie sehr dieser Ausblick noch im Vagen verbleibt und wie sehr er der genaueren Erhellung bedarf, ist mir selber schmerzlich bewußt.

[25/26]