

## Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie\*

### Inhalt

I. Die philosophische Anthropologie 2

II. Die Sprachphilosophie 5

III. Die Erkenntnislehre 7

Abschluß 12

Eine Gesamtdarstellung der gegenwärtigen deutschen Philosophie zu geben, das würde nicht nur an der Begrenztheit des zur Verfügung stehenden Raums, sondern vor allem am Wesen der Aufgabe selber scheitern. So eine Gesamtdarstellung setzt einen räumlichen oder zeitlichen Abstand voraus, von dem her sich die einzelnen Züge zum geschlossenen Ganzen zusammenfügen. Sie ist darum dem unmöglich, der sich mitten darinnen befindet. Der sieht zwar einzelne Züge, aber er sieht nicht, wie sie sich zum Ganzen zusammenschließen. Darum beschränke ich mich auf die Darstellung einiger Aspekte; denn Aspekte, zumal in der Mehrzahl gebraucht, hat einen geringeren Anspruch; es sind nur einzelne Anblicke, in denen sich die Sache jeweils von einem bestimmten Gesichtspunkt aus in einer bestimmten Perspektive darstellt. Auch im Aspekt liegt ein Ordnungsprinzip; denn auch im Aspekt treten die Einzelzüge zueinander in Beziehung und fügen sich zu einem Gesamtbild. Aber im Aspekt ist immer enthalten, daß er einer unter anderen und ebenso berechtigten Aspekten ist. Es liegt in ihm ein Moment der Ergänzungsbedürftigkeit. Er verweist auf diese anderen Aspekte. Es liegt darin auch etwas versuchsweise Angesetztes, etwas Hypothetisches. Man versucht es mit einem Gesichtspunkt, um es danach auch mit einem anderen zu versuchen. Jeder ist einseitig. In jedem treten bestimmte Dinge schärfer hervor als in anderen und werden bestimmte Zusammenhänge deutlich, öffnen sich bestimmte Durchblicke.

Das liegt im Wesen des Aspekts. Keiner erhebt Anspruch auf Vollständigkeit. Ja, wie sich die einzelnen Aspekte zum übergreifenden Ganzen vereinigen und ob sie sich überhaupt vereinigen, bleibt offen.

In diesem Sinn will ich versuchen, einige Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie zu entwickeln. Ich strebe nicht nach Voll- [809/810] ständigkeit. Ich weiß, daß es auch andere und ebenso berechtigte Aspekte gibt, die ich nicht mit ins Auge fasse. Ich möchte nur drei solcher Aspekte herausheben, die mir für die gegenwärtige Lage bezeichnend zu sein scheinen und zwischen denen ich darüber hinaus einen engen inneren Zusammenhang zu erkennen glaube: die philosophische Anthropologie, die Sprachphilosophie und die Erkenntnislehre. Es geht mir hier um die zusammenfassende Entwicklung dieser drei Aspekte. Es geht mir nicht um philosophische Strömungen oder Schulen und nicht um die Herausarbeitung führender Persönlichkeiten. Die schulmäßigen Zusammenhänge sollen außer Betracht bleiben. Ich versuche vielmehr eine rein sachbezogene Darstellung, und unter ihrem Gesichtspunkt nehme ich auf, was sich an den verschiedenen Stellen in sachlicher Hinsicht als Beitrag zur Durchführung dieser Aspekte vorfindet. Darum wird von Namen nur verhältnismäßig wenig die Rede sein, nur soweit es sich jeweils um einen bestimmten Beitrag zum sachlich gesehenen Problem handelt.

---

\* Erschienen in der Zeitschrift „Universitas“, 20. Jg. 1965, Heft 8, S. 809-828. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

## *I. Die philosophische Anthropologie*

Wenn ich an erster Stelle die philosophische Anthropologie nenne, so setze ich mich dem Einwand aus, von längst vergangenen und heute nicht mehr aktuellen Dingen zu sprechen. Denn es liegt schon einige Jahrzehnte zurück, daß 1928 die philosophische Anthropologie durch Max Scheler in seiner berühmt gewordenen kleinen Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ begründet wurde, die damals, so als wäre ein lang erwartetes Stichwort gefallen, eine lebhafte philosophische Bewegung einleitete. Die philosophische Anthropologie erschien damals geradezu als die bestimmende Mitte, von der her das Ganze der Philosophie neu aufgerollt werden müsse. Aber schon bald erhoben Jaspers und Heidegger so scharf formulierte Einwendungen gegen die damals frisch emporwachsenden Bemühungen, daß sie in ihren Grundlagen, in ihrer inneren Möglichkeit selbst erschüttert schienen. Sie traten weitgehend in den Hintergrund, ohne daß die Kontroverse wirklich durchgefochten wurde. Die Zeitumstände waren auch zu ungünstig. Heute scheint man diese Einwendungen weniger gewichtig zu nehmen. Jedenfalls beobachtet man, wie die anthropologische Fragestellung nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den benachbarten Wissenschaften, der Psychologie und Psychopathologie, der Medizin und Pädagogik einen neuen Aufschwung genommen hat. Überall treten neue Arbeiten auf diesem Gebiet hervor. Trotzdem, so scheint es mir, ist die Auseinandersetzung mit den Einwendungen von Heidegger und Jaspers nur [810/811] beiseitegeschoben, nicht wirklich durchgehalten. Wesen und Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie sowie ihre Stellung im Ganzen der Philosophie ist noch immer ungeklärt. Und insofern scheint mir die philosophische Anthropologie heute und heute erst recht ein brennend aktuelles Problem zu sein.

Unter diesem Gesichtspunkt wendet sich die Aufmerksamkeit noch einmal zurück auf ihren Ursprung bei Scheler. Scheler selber scheint sich in einer naiven Unbekümmertheit über das Wesen der von ihm begründeten Disziplin nicht recht klar geworden zu sein. Um so mehr drängt sich die Frage auf: warum mußte, gerade damals, in den späten zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts, dieser neue Zweig der Philosophie entstehen? Scheler gibt zur Begründung an, daß die Fülle der verschiedenartigen Ergebnisse, die die Einzelwissenschaften vom Menschen in den vorhergehenden Jahrzehnten hervorgebracht hätten, das überlieferte Bild vom Menschen erschüttert hätten. Keine Zeit, so schreibt er, hätte so vieles vom Menschen gewußt und keine hätte wiederum so wenig gewußt, was er wirklich in seinem Wesen sei. Heidegger hat später diese Gedanken übernommen.

Aber überzeugt diese Begründung? Zwar ist richtig, daß der Darwinismus und die Köhlerschen Affenversuche die Ausnahmestellung des Menschen gegenüber dem Tierreich schwer gefährdet haben und daß die Freudschen Entdeckungen die Eigenständigkeit des Bewußtseins gründlich erschüttert haben. Schon dies und manches andere, was hinzukam, waren entscheidende Ereignisse. Aber kann man deswegen sagen, daß die Menschen vorher in gesicherten Vorstellungen von ihrem eigenen Wesen gelebt hätten? Schon in den Psalmen hören wir die aus der Tiefe aufsteigende Frage: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ Und sie geht nicht nur als rhetorischer Ausruf auf seine Nichtigkeit, sondern fragt, wie aus der Fortsetzung hervorgebt, zugleich nach seiner Vorzugsstellung in der Schöpfung. Und so geht die Frage über die Jahrhunderte hinweg bis zu Pestalozzis „Abendstunde“: „Der Mensch, so wie er auf dem Throne und im Schatten des Laubdaches sich gleich ist, der Mensch in seinem Wesen, was ist er?“ Und bis zu Kants dann schon theoretisch thematisierten Feststellungen, daß sich die Grundfragen der Philosophie auf die eine Frage zurückführen lassen: „Was ist der Mensch?“ Wir können also sagen, daß es schon immer so gewesen ist, daß es zum Wesen des Menschen gehört, aus innerster Not heraus nach seinem Wesen zu fragen. Und dennoch hat sich daraus keine philosophische Anthropologie entwickelt. Ja es scheint, daß gerade die exi-

stentielle [811/812] Wucht dieser Frage die Ausbildung einer philosophischen Disziplin zurückgehalten hat. Die Schelersche Begründung reicht also nicht aus, und es wiederholt sich die Frage, warum gerade zu dieser Zeit eine philosophische Anthropologie entstehen konnte und entstehen mußte.

Mir scheint, daß diese Gründe nicht von außen an die Philosophie herangetreten sind, sondern aus ihrer eigenen Entwicklung mit innerer Notwendigkeit hervorgegangen sind und daß sie aufs engste mit dem Zusammenbruch der überlieferten Erkenntnistheorie zusammenhängen. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts erschien die Erkenntnistheorie als der Anfang und die eigentliche Grundlage der gesamten Philosophie. Ja im Grunde zielte die gesamte Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes und den englischen Empiristen auf eine solche erkenntnistheoretische Grundlegung hinaus. Vor allem Aufbau im einzelnen müsse man die Grundlagen eines gesicherten Wissens bereitstellen, alles komme darauf an, einen archimedischen Punkt zu finden, von dem her dann in schrittweise fortschreitendem Gang weiter aufgebaut werden könnte. Dieser Versuch ist aber inzwischen unter dem Druck neuer Erfahrungen und neuer wissenschaftlicher Ergebnisse gründlich zusammengebrochen. Zum Teil sind es die, die schon Scheler zur Begründung der anthropologischen Frage herangezogen halte.

Suchte man – auf dem sogenannten rationalistischen Wege – die gesicherten Grundlagen in evidenten Sätzen des Verstandes, so scheiterte man daran, daß selbst in der strengsten aller Wissenschaften, der Mathematik, die Berufung auf die Evidenz sich als fragwürdig erwiesen hat. Es gibt kein Kriterium, das strenge Evidenz durch eine klare Grenze von bloßer Plausibilität unterscheidet, und nur von den Folgerungen her kann man auf die Brauchbarkeit letzter Voraussetzungen zurückschließen. Es gibt nichts Gefährlicheres als das uns selbstverständlich Scheinende, und sei es der Descartische Vorrang des Bewußtseins. Erst von den Folgerungen her oder durch den Aufweis anderer Möglichkeiten kann man sich aus dem Bann des zwingend Scheinenden befreien.

Geht man aber – auf dem sogenannten empiristischen Weg – von den angeblich einfachsten sinnlichen Empfindungen aus, so muß man erkennen, daß sie erst ein nachträgliches Abstraktionsprodukt sind, daß jede Wahrnehmung schon immer ganzheitlicher Natur ist, schon immer geleitet von bestimmten Gestaltvorstellungen. Was zuerst die phänomenologische Analyse Husserls herausgearbeitet hatte, findet seine Bestätigung in den reichen Ergebnissen der Gestalt- [812/813] Psychologie. Aber noch darüber hinaus ist die Wahrnehmung letztlich gebunden durch das Ganze des in der Sprache überlieferten Weltverständnisses. Es gibt also grundsätzlich keinen archimedischen Punkt, an dem man für den Aufbau der Erkenntnis voraussetzungslos einsetzen könnte. Aber damit bricht der Aufbau einer Erkenntnistheorie, wenigstens im überlieferten Sinn, unwiderruflich zusammen.

Das wird noch gestützt durch andere Einsichten, die von den verschiedensten Seiten her auf die bisherige Erkenntnistheorie eindringen. Das eine ist die Einsicht, daß die theoretische Haltung nicht in sich selber ruht, sondern sich erst nachträglich aus dem handelnden Leben ergibt. Ursprünglicher als die Theorie ist die Praxis. In den Gußformen unseres Handelns sind unsere Begriffe gemacht, so hatte es schon Bergson formuliert und aus diesem Grunde den Menschen als homo faber bestimmt. Heidegger hat es dann sehr eindrucksvoll herausgearbeitet, wie uns die Dinge zunächst in ihrem selbstverständlichen Zuhandensein gegeben sind und sich nur von diesem Boden her das bloße Vorhandensein abhebt, in Heideggers Auffassung als ein defizienter Modus des praktischen Umgangs mit den Dingen. Aber damit entschwindet die Möglichkeit, eine in sich selbst ruhende Erkenntnis auf der theoretischen Ebene zu begründen.

Hinzu kommt ein zweites: daß die rationale Erkenntnis nicht ablösbar ist von dem Untergrund der Willensregungen, der Gefühle und der Stimmungen, daß diese nicht als Störungen zu betrachten sind, die man nach Möglichkeit auszuschalten versuchen müsse, sondern daß sie als

unablösbare Voraussetzungen in den Grund der Erkenntnis eingehen. Wenn Heidegger formuliert, daß wir die primäre Entdeckung der Welt der „bloßen Stimmung“ überlassen müssen, so ist damit wieder ein Tatbestand ausgesprochen, der den voraussetzungslosen Aufbau der Erkenntnis unmöglich macht.

Tiefer noch greift die auf Freud zurückgehende Entdeckung des unbewußten Seelenlebens. Wenn unser Bewußtsein nur ein enger Ausschnitt aus dem weiten Reiche des unbewußten Seelenlebens ist, von ihm getragen und durch es in mannigfaltiger Weise bedingt, dann kann die Erkenntnis nicht mehr in einem in sich selber ruhenden autonomen Bewußtsein begründet werden. Damit gewinnen zugleich die Formen eines vor- und außerrationalen Denkens bei den Kindern oder bei den sogenannten primitiven Völkern wie allgemein im magischen und mythischen Denken ein neues Gewicht und zerstören den Glauben an die alleinige Richtigkeit dieses modernen wissenschaftlich geschulten rationalen Denkens. [813/814]

Ich kann diese Beispiele nicht weiter häufen. Sie alle führen dazu, eine in sich selber ruhende und aus sich selber zu begründende Erkenntnis aufzuheben. Sie verweisen zurück auf den umfassenderen Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens. Damit wird die Fragestellung der Erkenntnistheorie zurückverlagert auf eine philosophische Anthropologie, und damit ist zugleich der Punkt bezeichnet, an dem die philosophische Anthropologie mit innerer Notwendigkeit aus der philosophischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte entspringen mußte.

Von hier aus begreifen wir, warum die philosophische Anthropologie – ich spreche immer nur von uns in Deutschland – mit solcher Entschiedenheit in den Mittelpunkt des gegenwärtigen Philosophierens drängte und hier eine Schlüsselposition beanspruchte. Es handelt sich nicht um einen durch einen bestimmten Gegenstandsbereich bestimmten Zweig der Philosophie neben anderen Zweigen, mag dieser ihr Gegenstand, der Mensch, in noch so einzigartiger Weise ausgezeichnet sein, sondern es handelt sich um die Wiederaufnahme der transzentalphilosophischen Fragestellung, jetzt nur auf einer tieferen, nämlich der anthropologischen Ebene. Der Mensch ist nicht nur Gegenstand, er ist zugleich als Subjekt schon immer in die Betrachtung einbezogen: Der Mensch als der schöpferische Punkt, von dem her seine Welt gestaltet worden ist und von dem her sie auch allein verstanden werden kann. So ist bezeichnend, wie Cassirer hier schrittweise den Weg von der neukantianischen Erkenntnistheorie zu einer umfassenden Anthropologie gefunden hat. Doch dürfen wir uns nicht bei seinem besonderen Weg und der vielleicht bei ihm noch verbliebenen neukantianischen Befangenheit aufhalten. Es kam darauf an, auch ihn in diesen Zusammenhang hineinzunehmen.

In diesem Sinn wird die philosophische Anthropologie in der Tat zur Grunddisziplin der Philosophie; denn alle anderen Zweige müssen auf die Anthropologie, auf ihre Fundierung im Menschen, zurückbezogen werden. Wir sprechen von einer anthropologischen Reduktion. Diese Reduktion bedeutet nicht Subjektivierung oder Psychologisierung, denn sie ist ja ausschließlich im transzentalphilosophischen Sinn zu verstehen. Sie ist keine Verkürzung im Sinne der Entmachtung der außermenschlichen Realität, sondern im strengen Sinn des Wortes auf den Ursprung zurückführende Begründung. Vielleicht ist sogar die (unvermeidliche) Auffassung vom Menschen als der „produktiven Stelle“ des Hervorgangs seiner Kultur, wie Plessner sie so überzeugend entwickelt hat, zugleich schon wieder [814/815] mißverständlich, weil sie einseitig subjektiv aufgefaßt werden könnte, und mit Recht hat sie Landmann durch die Betrachtung des Menschen als eines Geschöpfes seiner Kultur ergänzt. Die Realität und Eigengesetzlichkeit der betrachtenden Kulturbereiche wird gar nicht angelastet. Es handelt sich vielmehr um die ursprüngliche Einheit des menschlichen In-der-Welt-Seins, auf die alles Einzelne zurückbezogen werden muß.

Nur in diesem Zusammenhang ist die Idee einer philosophischen Anthropologie angemessen zu begreifen. Nur von hier aus verstehen wir, wo sie hinauswill und warum sie mit einem so hohen Anspruch auftreten konnte. Aber ebenso klar müssen wir erkennen, wie wenig das, was

bisher nur von einem dunklen Drang geleitet unter diesem Namen auftritt, dieser Idee entspricht, ja daß auch unabhängig von diesem letzten Anspruch eine philosophische Betrachtung des Menschen als eines besonderen und ausgezeichneten Gegenstands neben anderen seinen guten Sinn hat. Nur geht so lange ihr letzter Anspruch verloren. Wir sind eben noch in der Entwicklung. Es ist ein Aspekt, den ich zu zeichnen versucht habe.

## *II. Die Sprachphilosophie*

Als zweiten dieser Aspekte nenne ich die Sprachphilosophie, indem ich davon ausgehe, wie auffällig sich diese in der letzten Zeit in den Vordergrund drängt. Das zunehmende Interesse an sprachphilosophischen Fragen ist um so erstaunlicher, als die Sprache durch Jahrhunderte hindurch nicht die Aufmerksamkeit der Philosophen erregen konnte. In keinem der großen philosophischen Systeme spielt die Sprache eine nennenswerte Rolle. Ja wir finden seit Bacons Idolenlehre eine weitverbreitete offene oder versteckte Feindschaft gegen die Sprache. Und wo sich in den letzten Jahrzehnten eine eigene Sprachphilosophie entwickelt hat, da waren es die Sprachwissenschaftler selbst, wie Paul oder Jespersen, de Saussure oder Sapir, die von ihren Fragen her zur philosophischen Besinnung getrieben wurden. Es war sozusagen die Hausphilosophie der Sprachwissenschaftler, aber bei den Philosophen vom Fach fanden sie wenig Beachtung und noch weniger Hilfe.

Das aber scheint sich in letzter Zeit von Grund aus zu ändern. Ich nenne, um nur einige Beispiele zu nennen, schon Cassirers ersten Band seiner „Philosophie der symbolischen Formen“, weiterhin Hans Lipps' bahnbrechende Arbeiten über die Verbindlichkeit der Sprache bis zur zunehmenden Bedeutung, die die Sprache in Heideggers Denken gewinnt und weiterhin bis zu Gadamers „Hermeneu- [815/816] tik“, in der die Sprache den dritten und abschließenden Teil einnimmt. Liebrucks hat soeben den ersten Band einer umfassenden Sprachphilosophie vorgelegt. Ich beschränke mich auf diese Beispiele und weise nur nebenher auf die entscheidende Rolle hin, die sprachphilosophische Fragen heute in den angelsächsischen Ländern spielen. Wir können geradezu sagen, daß die Sprachphilosophie in das Zentrum der gegenwärtigen philosophischen Bemühungen eintritt und hier in ihrer Weise zur Grunddisziplin zu werden beginnt.

Wir haben also ein ähnliches Vordringen, wie wir es zuvor bei der philosophischen Anthropologie festgestellt hatten. Die Sprachphilosophie scheint die philosophische Anthropologie zu verdrängen. Wie aber beides sich zueinander verhält oder ob es sich sogar widerspricht, können wir hier, wo es sich um „Aspekte“ der gegenwärtigen deutschen Philosophie handelt, vorläufig beiseite lassen. Vielleicht sind es in der Tat auch nur verschiedene Aspekte derselben Bewegung. Ich komme später noch darauf zurück.

Ich frage also: Was ist es, was gegenwärtig an der Sprache in einem so hohen Maße interessiert? Fünf Gesichtspunkte möchte ich an dieser Stelle herausheben.

1. Das eine ist im Grunde schon alt. Es ist der Humboldtsche Gedanke, daß der Mensch so in seine Sprache eingeschlossen ist, daß er die Dinge nur so wahrzunehmen vermag, wie die Sprache sie ihm zuführt. Der Gedanke ist, wie gesagt, schon alt, aber niemand scheint ihn bisher in der Philosophie wirklich ernst genommen zu haben. Und ernst genommen bedeutet er, daß es keine einfache Wahrnehmung gibt, die nicht schon von vornherein geleitet ist vom Weltverständnis der Sprache. Cassirer hat es im ersten Band der „Philosophie der symbolischen Formen“ so überzeugend herausgearbeitet, daß wir niemals die Wirklichkeit in ihrem unberührten Naturzustand erreichen, weil alles, was wir ergreifen, immer schon geformt und ausgelegt ist vom Weltverständnis der Sprache. Wir sind unentrinnbar eingeschlossen in die uns umgebende Sprache und können niemals aus ihr heraus. Die Sprache ist, wie Heidegger

es ausdrückt, das „Haus des Seins“, in dem der Mensch wohnt.

2. Was diese Bindung an die Sprache bedeutet, wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Sprache immer eine besondere Sprache neben anderen ist, deren jede, mit Humboldt zu sprechen, eine besondere Weltansicht verkörpert. Wir kommen niemals zu einer allgemeingültigen menschlichen Erkenntnis, weil wir immer [816/817] eingeschlossen bleiben in den Horizont einer bestimmten Sprache. Diese Folgerung ergibt sich unabweslich aus dem Wesen der Sprache.

Ich habe hier oft gezögert und mich gefragt, ob hier nicht irgendein verborgener deutscher Romantizismus zugrunde liegt. Darum scheint es mir um so wichtiger, daß diese Ergebnisse von ganz anderer Seite her eine unerwartete Bestätigung gefunden haben, nämlich durch den amerikanischen Sprachwissenschaftler Whorf und das, was er als linguistisches Relativitätsprinzip in ausdrückliche Parallele zum Einstenschen Relativitätsprinzip gestellt hat. Diese Bestätigung erscheint mir um so bedeutsamer, als sie aus dem ganz anderen Zusammenhang des nüchternen amerikanischen Denkens von einem ausgebildeten Naturwissenschaftler herkommt. Auf die Einzelheiten bei diesem interessanten Denker kann ich nicht eingehen, aber ich bin überzeugt, daß es keinen anderen Weg gibt, als diesen Relativismus grundsätzlich zu akzeptieren. Wir treffen damit schon in der elementarsten Schicht der Erkenntnis auf das, was als historischer Relativismus die Geisteswissenschaften seit ihrer Entstehung beunruhigt hat.

Trotz alledem bleibt das Problem einer umfassenden Gültigkeit der Erkenntnis bestehen. Schon die Tatsache, daß es möglich ist, sich über die Grenzen der Sprachen hinweg zu verstehen und aus einer Sprache in die andere zu übersetzen, zeigt, daß es trotz allem linguistischen Relativismus ein Allgemeines gibt, auch wenn es sich grundsätzlich nicht mehr in sprachfreier Weise darstellen läßt.

3. Was aber von der Sprache im ganzen mit ihrem Wortschatz und ihrer Syntax und ihrer ganzen „inneren Form“ gilt, das wiederholt sich in höherer Ebene bei den mit Hilfe der Sprache gestalteten Gebilden, die wir im Unterschied zu den einzelnen Wörtern als Worte, als sprachliche Prägungen bezeichnen können, von den Sprichwörtern und Schlagworten, den Aussprüchen und Redensarten, bis hin zu den höchsten Formen der Dichtung, wie überhaupt den Werken der Kunst. Sie alle spannen die Möglichkeiten unseres Lebens auf, in ihren Formen denken und empfinden wir, sie stellen gewissermaßen die Hohlform bereit, in die unser noch ungestaltetes Leben einfließt. Und so ist es keine Übertreibung, wenn wir sagen: Wir denken, fühlen und empfinden, wir gestalten unser Leben so, wie es uns die vorgefundenen und vor gestalteten sprachlichen Formen vermitteln und natürlich nicht nur in den edlen Formen hoher Dichtung, sondern ebenso sehr durch die niedere Literatur und den schlechten Film, [817/818] durch Schlagworte und dumme Redensarten und alle die Einflüsse, die in der modernen Welt – teils gezielt, teils zufällig – täglich auf uns eindringen. Hier scheint mir der Ansatzpunkt zu einer tieferen und wirklich anthropologischen Ästhetik zu liegen.

4. Was aber so von der vorhandenen und verfügbaren Sprache und den sprachlichen Gebilden gilt, das wiederholt sich in gesteigertem Maß, wenn wir zum konkreten Vorgang des Sprechens übergehen und der Art, wie in ihm der Mensch das gesprochene Wort prägt, das wir in einem allgemeinen Sinn als den Ausspruch bezeichnen können. Hans Lipps, der bisher am tiefsten, wenn nicht als einziger in diese Zusammenhänge eingedrungen ist, spricht von einer Potenz des Worts, um auszudrücken, daß das Wort nicht einfach eine vorher vorhandene Wirklichkeit abbildet, daß es auch zu wenig ist, zu sagen, daß es diese Wirklichkeit deutet, sondern daß es seinerseits diese Wirklichkeit verwandelt und gestaltet, daß es also seinerseits eine Macht über die Wirklichkeit ausübt. Was für das magische Bewußtsein der Fluch (oder der Segen) ist, die Macht über das zukünftige Geschehen durch das Wort, das dann in Erfüllung geht, wo also das Wort vorausgeht, dem dann die Wirklichkeit nachfolgt, das gilt in modifizierter Form auch noch von unserer Sprache. Das klärende und gelegentlich sogar erlösen-

de Wort, das in einer bis dahin noch unklaren und vieldeutigen Situation gesprochen wird, etwa das schlichte Wort „ich liebe dich“, das einer langen Zeit des Zögerns abgewonnen ist, aber auch die Beleidigung, die einen anderen Menschen trifft, verwandelt die Welt und schafft eine neue Wirklichkeit. Jedes Wort ist Entscheidung, die handelnd und gestaltend in die Welt eingreift. Das gilt allgemein. Jedes Wort, das einer bis dahin diffusen Wirklichkeit abgewonnen wird, in dem diese „zur Sprache gebracht wird“, verändert die Wirklichkeit. Jedes Wort ist in einem echten Sinn schöpferisch. Es hat eine der Magie vergleichbare Macht. Das ist es, was Lipps mit der „Potenz des Worts“ gemeint hat. Wenn diese Verhältnisse auch mit unseren überlieferten Vorstellungen schwer zu fassen sind, so handelt es sich doch um Tatsachen, und zwar um Tatsachen, die in unserem Leben von grundlegender Bedeutung sind. Sie ans Licht zu heben und verständlich zu machen, ist eine der dringendsten Gegenwartsaufgaben der Sprachphilosophie, die zugleich tief in die allgemeine anthropologische Problematik zurückweist.

5. Diese Macht der Sprache, insbesondere des konkreten, in einer bestimmten Situation gesprochenen und von seinem Sprecher ver- [818/819] antworteten Worts bezieht sich nicht nur auf die äußere Wirklichkeit, sondern auch auf die Selbstwerdung des Menschen. Der Mensch legt sich durch das von ihm ausgesprochene Wort fest und wird von den anderen Menschen „beim Wort genommen“. Er kann nicht beliebig heute so und morgen anders reden. Man verdeutlicht sich diesen allgemeinen Zusammenhang am besten am Versprechen, an dem Wort, das der Mensch einem anderen Menschen gibt und an das er dann gebunden ist, das er also halten muß; denn hier greift der Mensch durch die Sprache in die Zukunft aus und nimmt im Wort vorweg, was er dann in der Wirklichkeit einholen, was er erfüllen muß. Das Wort gewinnt hier eine Macht über den Menschen, denn er kann nicht mehr zurück, ohne in seiner Umwelt sein „Gesicht“ zu verlieren. Aber er gewinnt seine Festigkeit und Bestimmtheit erst durch das Wort, das er erfüllt. Hans Lipps und Gabriel Marcel haben, jeder in seiner Weise, diese Funktion des Versprechens großartig herausgearbeitet und damit ein lange verkanntes grundlegendes Phänomen des menschlichen Lebens ins Licht gestellt. Darauf kann ich nicht weiter eingehen, denn hier sollte dieses besonders eindrucksvolle Beispiel nur als Hinweis dienen, wie der Mensch allgemein sich im verantwortlich gesprochenen Wort über den wechselnden Fluß der Zeit erhebt und zum Selbst im eigentlichen Sinn wird. Denn das Wort, das verbindlich gesprochene Wort, hat Ewigkeit. Und wiederum zeigt sich, wie die Sprachphilosophie in das innerste Zentrum der Anthropologie vorstößt, insofern die Wesensverwirklichung des Menschen an die Sprache gebunden ist.

### *III. Die Erkenntnislehre*

Das schwierigste Problem bleibt die Erkenntnislehre. Nach der vernichtenden Kritik, die die bisherige Erkenntnistheorie erfahren hat, könnte es als zweifelhaft erscheinen, ob überhaupt die Fragestellung der Erkenntnistheorie berechtigt war und ob überhaupt wieder Erkenntnistheorie aufgebaut werden kann. Schon daß ich die Erkenntnistheorie hier unter den Aspekten der gegenwärtigen deutschen Philosophie aufgezählt habe, könnte darum Verwunderung erregen. Auf den oberflächlichen Blick ist auch in Deutschland wenig von Erkenntnistheorie die Rede, und dieses Wenige scheint nur ein unfruchtbare Restbestand einer vergangenen, hoffnungslos versiegenden Bewegung zu sein. Man könnte, wenn man diese Fragestellung aufnimmt, als einer der Nachzügler erscheinen, die am Vergangenen hängen und die Zeichen der Zeit immer noch nicht verstanden haben. [819/820]

Aber dennoch ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die Aufgabe, durch kritische Überprüfung der Grundlagen ein gesichertes Wissen zu begründen, so dringend, so unablösbar mit der Situation des Menschen in seiner Welt verbunden, daß unter keinen Umständen darauf ver-

zichtet werden kann, wenn die Erkenntnis, insbesondere die philosophische Erkenntnis, nicht zu einem unkontrollierbaren Luftgebilde werden soll. Bei der Unangreifbarkeit der gegen die bisherige Erkenntnistheorie vorgebrachten Gründe kann der Versuch eines neuen Aufbaus nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn es gelingt, im bisherigen Aufbau einen grundlegenden Fehler zu finden und unter Vermeidung dieses Fehlers ganz von vorn anzufangen. Ich spreche, um Verwechslungen zu vermeiden, bei dieser neuen Bemühung von einer Erkenntnislehre, um das Wort Erkenntnistheorie für die früheren Formen vorzubehalten.

Ich glaube nun in der Tat, daß sich ein solcher Fehler im ursprünglichen Ansatz der Erkenntnistheorie nachweisen läßt. Die bisherige, sagen wir kurz die klassische Erkenntnistheorie, so wie sie im Grunde schon auf den Anfang der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes zurückgeht, war durch die Frage nach einem „archimedischen Punkt“ gekennzeichnet, von dem her sie nach Ausschluß alles Fragwürdigen in einem schrittweise fortschreitenden Aufbau ein System der gesicherten Erkenntnis errichten könnte. Hierin stimmte der rationalistische und der empiristische Ansatz überein. Weder aus der Evidenz erster Sätze, noch aus der Gegebenheit einfacher Empfindungen war eine solche Grundlage zu gewinnen. Wenn dies aber so ist, wenn wir dies (zu Beginn unserer Ausführungen kurz begründete) Ergebnis akzeptieren müssen, dann bleibt keine andere Wahl, als auf die Suche nach einem solchen archimedischen Punkt und damit auf eine im konstruktiv fortschreitenden Aufbau zu gewinnende Erkenntnis überhaupt zu verzichten. Das ist gewiß ein bitterer Verzicht, und man kann sich fragen, in welchem Sinn man dann überhaupt noch von Erkenntnis sprechen kann. Mir scheint aber, daß es gar keine andere Möglichkeit gibt, wenn man die Situation ehrlich und vorurteilsfrei betrachtet, daß die Lage aber trotzdem nicht so hoffnungslos ist, wie es auf den ersten Blick erscheint, daß sich hier vielmehr trotzdem ein Weg öffnet, der der wirklichen Situation des Menschen entspricht und den in Wirklichkeit die Forschung auch schon immer gegangen ist.

Wenn wir die schon genannten Gegengründe ins Auge fassen, dann ergibt sich, daß in der Tat eine nur in sich selber beruhende Erkenntnis unmöglich geworden ist, daß jede Erkenntnisleistung [820/821] vielmehr in einem tieferen Zusammenhang des menschlichen Lebens begründet und von diesem getragen ist. Das bedeutet für die Erkenntnislehre, daß sie nicht als philosophische Grunddisziplin voraussetzungslos und von nichts anderem abhängig beginnen kann, sondern daß sie auf diesen allgemeinen Lebenszusammenhang zurückgehen muß, um von ihm her die Erkenntnis neu zu begründen. Das war in unbestimmter Form schon der alte lebensphilosophische Ansatz, der nach der Funktion der Erkenntnis im Ganzen des menschlichen Lebens fragte. Das ist in präziserer Form dann der anthropologische Ansatz. Es gilt, Wesen und Möglichkeit der Erkenntnis aus ihren anthropologischen Voraussetzungen zu begreifen.

Damit haben wir die Verknüpfung von philosophischer Anthropologie und Erkenntnislehre: die Erkenntnislehre muß auf anthropologischem Fundament neu begründet werden. Zugleich aber bekommt die anthropologische Fragestellung von den Aufgaben einer Erkenntnislehre her einen neuen starken Impuls. Wie sich das zugleich mit der sprachphilosophischen Fragestellung berührt, wird späterhin deutlich werden.

Ich versuche, diese Problematik dort positiv aufzunehmen, wo sie sich bisher als Kritik an der klassischen Erkenntnistheorie ausgewirkt hatte. Wir hatten gesehen, daß schon einfache Wahrnehmung nicht auf elementare Empfindungen zurückgeführt werden kann, daß sie vielmehr von vornherein von einem antizipierenden Verständnis des Wahrgenommenen und letztlich vom Weltverständnis der Sprache getragen und mit ihr dem „linguistischen Relativismus“ unterworfen ist. Sie kann grundsätzlich die Bindung an das sprachlich vorgegebene Verständnis nicht abwerfen. Schon die Wahrnehmung ist immer eine Interpretation, und zwar eine dem Wahrnehmenden im wesentlichen schon vorgegebene Interpretation. Aber wir müssen die Beobachtungsweise umkehren und fragen: ist das wirklich so verhängnisvoll? oder sollte es nicht

möglich sein, auch auf diesem Boden eine vernünftige Erkenntnislehre zu begründen? Es könnte allerdings keine eindimensional aufbauende mehr sein, sondern eine solche, die sich in diesem vorgreifenden Verständnis“ einrichtet, die den darin gegebenen Zirkel – um dieses Wort gleich aufzunehmen – konstituierend in sich hineinnimmt. Damit sind wir schon im Bereich der Hermeneutik mit allen ihren in der Theorie der Geisteswissenschaften herausgearbeiteten methodischen Schwierigkeiten.

Aber ehe wir dieser Fragestellung weiter nachgehen, müssen wir [821/822] zunächst die Grundlagen erweitern und auch auf die anderen, für die bisherige Erkenntnistheorie erwachsenen Schwierigkeiten eingehen. Wir dürfen nicht von der Wahrnehmung allein ausgehen, denn die Wahrnehmung steht nicht für sich, und nur ein abstraktes, isolierendes Denken konnte so etwas wie eine reine, d. h. rein theoretische Wahrnehmung herauszuarbeiten versuchen. In Wirklichkeit stehen die Wahrnehmungen in unserem Lebenszusammenhang in Verbindung mit den gefühlsmäßigen Bestimmtheiten, mit den Plänen und Erwartungen, überhaupt im übergreifenden Zusammenhang des handelnden Lebens. In ihm haben die Wahrnehmungen die Funktion von Signalen, die das Verhalten steuern. Von diesem umgreifenden Zusammenhang her wird die Bedeutsamkeit dessen bestimmt, was wir wahrnehmen und wie wir es wahrnehmen.

Darum dürfen wir bei der Begründung der Erkenntnisse nicht von den bloßen Wahrnehmungen ausgehen, sondern müssen sie weiterhin auf den Umgang unseres handelnden Lebens mit den Dingen der uns umgebenden Welt zurückführen. Und das ist der zweite Ansatz in einer anthropologisch begründeten Erkenntnislehre: die Zurückführung der theoretischen Erkenntnis auf den ursprünglicheren Boden der Praxis. In diesem Sinn müssen wir Bergsons Ansatz beim Menschen als dem homo faber aufnehmen und finden in Heideggers Zurückführung des Vorhandenen auf das Zuhandene und dessen Begründung im handelnden Umgang mit der Welt schon ein wichtiges Stück einer konkret durchgeführten anthropologischen Erkenntnislehre. Der sogenannte pragmatische Wahrheitsbegriff, die Überprüfung einer Annahme am Erfolg, wird hier zum Prinzip der Erkenntnis.

Und dennoch wäre es zu kurz angesetzt, wollte man die Erkenntnis allein auf den handwerklichen Umgang mit der Welt zurückführen (und auch Heidegger wäre damit gründlich mißverstanden). Einmal ist das rational durchgeformte zweckmäßige Handeln, wie es in der handwerklichen Technik vorausgesetzt wird, erst ein verhältnismäßig spätes Produkt der menschlichen Entwicklung. Im kindlichen Denken wie in dem der sogenannten primitiven Völker liegen noch ganz andere und ursprünglichere Denkformen zugrunde, und auch diese muß eine tiefere anthropologische Begründung mit einbeziehen.

Auf der anderen Seite aber läßt sich nur ein gewisser Umkreis unseres Lebens auf einen solchen handwerklichen Umgang mit der Welt zurückführen. Und nur in ihm gibt es die unmittelbare Erprobung durch Erfolg und Mißerfolg. Nur in ihm ist darum auch ein [822/823] pragmatischer Wahrheitsbegriff anwendbar. Nehmen wir den ganzen Bereich der sittlichen und politischen Anschauungen, den ganzen Bereich der sogenannten geistigen Welt, so wird hier eine unmittelbare Form der Verifikation unmöglich, und um so schwieriger wird die Aufgabe, auch hier eine verlässliche Erkenntnis zu begründen. Wir müssen also den bisherigen Ansatz noch einmal erweitern.

Wir gehen am besten von dem Diltheyschen Ansatz aus, nach dem der Mensch, sobald er sich in der Welt vorfindet, auch schon immer seine Welt versteht. Das bedeutet: wo immer wir den Menschen finden, schon im frühesten Stadium seiner Entwicklung, ist es unmöglich, hinter das Verstehen zurückzugehen auf einen Zustand, wo der Mensch noch nicht versteht und von dem her er sein Verständnis erst aufbauen kann. Dies Verständnis mag am Anfang klein sein und im Verlauf der Lebenserfahrung dann wachsen, grundsätzlich ist es aber schon immer vorhanden. Verstehen und Befindlichkeit (in der Welt) sind gleichursprünglich, so formuliert

es Heidegger. Und weil wir nie hinter das Verstehen zurückgehen können, müssen wir von ihm ausgehen. Dieses Verstehen eignet sich schon insofern als Ausgangspunkt, als es noch indifferent ist gegenüber der späteren Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten.

Um das Problem in seiner einfachsten Ebene aufzunehmen, gehen wir noch einmal zurück auf den Menschen als handelndes Wesen. Hier zeigt sich das Verstehen im praktischen Verhalten. Dewey war in diesem Sinn von den Gewohnheiten (habits) ausgegangen, und dieser Ansatz scheint mir sehr tiefesinnig und (wenigstens bei uns in Deutschland) noch lange nicht in seiner weitreichenden systematischen Bedeutung erkannt zu sein. Der Ansatz bei den Gewohnheiten scheint für unser gewohntes Denken erstaunlich; denn Gewohnheiten scheinen hier etwas Abgeleitetes zu sein, und es scheint notwendig, hinter die Gewohnheiten auf den Vorgang zurückzugreifen, in dem sie sich ausbilden. Aber gerade dies ist unmöglich und ist ebenso unmöglich wie beim Verstehen. Es würde auch dem Prinzip von der Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts widerstreiten. Wo immer wir den Menschen finden, finden wir ihn auch schon in seinen Gewohnheiten.

Aber diese Gewohnheiten sind nichts Festes, sondern sie wandeln sich im Lauf des Lebens, und gerade dieser Prozeß ist das eigentlich Interessante. Wo der Mensch mit seinen Gewohnheiten auf Widerstand stößt, wo er mit ihnen nicht weiterkommt, da wird er zur Besinnung gezwungen. In diesen Augenblicken der Störung in seinen Gewohnheiten entsteht im Menschen das Bewußtsein. Das Bewußt- [823/824] sein steht also nicht als eine selbstverständliche Gegebenheit am Anfang, wie es die überlieferte Erkenntnistheorie annahm, sondern es entwickelt sich erst in bestimmten Situationen und ist so in einem umfassenden Lebenszusammenhang begründet. Hier vergegenständlicht sich der Mensch die Schwierigkeiten und den ganzen Zusammenhang, in dem sie stehen, und in diesem Vorgang entwickelt sich eine gegenständliche Erkenntnis. Diese in der Bewußtmachung entstehende Erkenntnis hilft dem Menschen dann, sein Verhalten sinnvoll abzuändern, mit den Schwierigkeiten fertig zu werden und neue, den Gegebenheiten besser angepaßte Gewohnheiten auszubilden. Sie werden dann wieder eingeschliffen, und das Bewußtsein tritt zurück. Der Mensch kann die gewonne Erkenntnis aber auch für einen späteren Zeitpunkt aufbewahren und durch neue Erkenntnisse zu einem zusammenhängenden Wissen erweitern.

Dieser tiefesinnige Ansatz, für den als deutsche Parallele bei einer gründlicheren Durchführung auch auf den Erfahrungsbegriff bei Gehlen hinzuweisen wäre, ist jetzt aber über das praktische Verhalten hinaus auszudehnen und dabei neben der psychophysisch neutralen Beschreibung des Verhaltens zugleich der „Innenaspekt“ hinzuzufügen. An dieser Stelle scheint mir der Begriff der Meinung eine grundlegende Bedeutung zu gewinnen; denn er entspricht in diesem Innenaspekt weitgehend dem, was sich im Außenaspekt als Gewohnheit darstellt. Ich verstehe dabei unter Meinung die Vorform eines selbstverständlich scheinenden und noch nicht überprüften Wissens. Wie der Mensch in seinem Verhalten mancherlei Gewohnheiten hat, so hat er in seinem Denken mancherlei Meinungen. Er braucht sie nicht immer selber ausgebildet zu haben, und er hat sie in der Regel auch nicht selber ausgebildet, sondern er hat sie unbemerkt von seiner Umwelt übernommen. Sie sind ihm zugeflogen.

Die Meinungen bestimmen nun das menschliche Verhalten in einer ähnlichen Weise wie die Gewohnheiten. Doch dürfte dabei ein gewisser Unterschied für den weiteren Aufbau bedeutsam sein: Wo das menschliche Verhalten in ausgefahrenen Bahnen abläuft, wo es gewissermaßen von selbst geht, da kann man sicher schon von einem gewissen Lebensverständnis sprechen, aber da bedarf es noch keiner Meinungen. Erst wo es gilt, eine Wahl zu treffen, etwa diese oder jene Ware zu kaufen, diesen oder jenen Weg zu gehen, da bedarf es einer Meinung über das, was vorzuziehen ist (weshalb die Meinungsforschungsinstitute gerade vor den öffentlichen Wahlen ihre großen Zeilen haben). Die Meinung enthält immer schon ein Urteil

über etwas. Ich verstehe einen Zusammenhang, etwa einen Satz, wenn [824/825] ich weiß, was er bedeutet. Eine Meinung habe ich aber erst, wenn ich ihn so oder anders bewerte, wenn ich eine Stellung dazu habe. So kann ich etwas verstehen, etwa eine politische Anschauung, und trotzdem für falsch halten.

Meinungen gehen auch in Anschauungen über oder auch in bloßes Glauben, etwa daß die Fremden alle schlechte Menschen sind, daß die Erde eine flache Scheibe ist usw.

Diese Meinungen haben in der Geschichte der Philosophie, schon von den griechischen Anfängen her, einen schlechten Stand gehabt. Meinungen galten als unbegründetes Wissen. Darum kam es darauf an, sich von den bloßen Meinungen zu lösen, ein von ihnen unabhängiges echtes, d. h. ein sicher begründetes Wissen aufzubauen. Erst wenn man die Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes eingesehen hat, erkennt man, daß dieser Ansatz von vornherein falsch begonnen hat. Es ist grundsätzlich unmöglich, aus dem Kreis der Meinungen herauszuspringen, um unabhängig von ihnen ein sicheres Wissen zu erreichen. Man kann es nur auf dem Boden der vorgefundenen Meinungen, dort, wo man mit ihnen auf Schwierigkeiten gestoßen ist, durch kritische Prüfung schrittweise in festeres Wissen zu verwandeln suchen. Aber niemals kann dieses vollständig gelingen, sondern immer nur einen Teil, der einem aus irgendwelchen Gründen wichtig geworden ist, zur Gewißheit erheben. Und nie ist auch diese Gewißheit endgültig, sondern immer erneuter Überprüfung und Berichtigung ausgesetzt, so daß man nie eine endgültige Grenze zwischen Wissen und Meinen ziehen kann, so daß es nie ein endgültig gesichertes Wissen gibt, sondern nur Grade der Gewißheit.

So muß eine zulängliche Erkenntnislehre darin bestehen, diese Begründung des Wissens aus dem Schoße der Meinungen zu verfolgen und die daraus erwachsenen methodischen Fragen klar zu durchdenken.

Der entscheidende Ansatzpunkt besteht also in der Erkenntnis, daß wir uns schon immer in einer verstandenen und gedeuteten Welt befinden, daß wir niemals aus ihr heraustragen können und daß sich also Erkenntnis im notwendig zirkelhaften Verfahren im Rahmen dieser schon vorgängig interpretierten Welt bewegen muß. Das bedeutet, daß man die in den sogenannten Geisteswissenschaften entwickelten Verfahrensweisen, die man bisher als eine minder verlässliche Weise der Erkenntnis zu nehmen geneigt war, von diesem speziellen Gegenstandsbereich auf die Erkenntnis im ganzen übertragen muß. Die Welt im ganzen wird so zum Text, den es zu lesen und auszulegen, den es zu interpretieren gilt. Die naturwissenschaftliche [825/826] Erkenntnisweisen, insbesondere das erklärende Verfahren im Sinne Diltheys, werden dadurch nicht entwertet, aber sie stehen nicht mehr in sich selber, sondern müssen in diesen umfassenden Zusammenhang eingebaut und in ihm fundiert werden.

Hatte man das in den Geisteswissenschaften ausgebildete Verfahren allgemein als Hermeneutik bezeichnet, so stehen wir jetzt in der Situation, daß die Hermeneutik zum Erkenntnisprinzip schlechthin wird. Diese Entwicklung begann schon mit Nietzsche, als er von der Philologie her die Begriffe des Textes und der Textauslegung auf die Wirklichkeitserkenntnis im ganzen übertragen hatte. Sodann hatte Dilthey eine umfassende Verstehenslehre ausgebildet, die weit über den zunächst zugrunde gelegten Bereich der Geisteswissenschaften hinaus das menschliche Leben im ganzen umfaßte. Was bei Dilthey noch in einer gewissen Unbestimmtheit blieb, hat Heidegger dann entschlossen als Hermeneutik des menschlichen Daseins von der Bindung an einen besonderen Gegenstandsbereich abgelöst und auf das menschliche Leben im ganzen übertragen. Wenn neuerdings Gadamer sein großes Buch über „Wahrheit und Methode“ wenigstens im Untertitel als „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ bezeichnet, so meint auch er damit nicht eine besondere philosophische Disziplin neben anderen, sondern nimmt den Namen der Hermeneutik auf zur Bezeichnung der Philosophie im ganzen oder wenigstens ihres auf Erkenntnis gerichteten Zweiges, Hermeneutik ist die philosophische Methode schlechthin.

Das wirft zugleich noch ein Licht zurück auf den allgemeinen Ansatz der Anthropologie; denn die anthropologische Frage, wie ich sie formuliert habe, die jedes einzelne Phänomen im Ganzen des menschlichen Lebens zu begreifen versucht, ist genau die hermeneutische Frage.

Die hermeneutische Grundsituation beruht also, um es noch einmal zusammenzufassen, darauf, daß die Erkenntnis grundsätzlich keinen Anfang hat. Der Mensch ist immer schon hineingestellt in eine verstandene Welt. Jedes Streben nach größerer Sicherheit des Wissens kann sich immer nur innerhalb dieses vorgegebenen Wissens bewegen, indem es dieses schrittweise und notwendig zirkelhaft zu befestigen und gegebenenfalls zu korrigieren versucht. Humboldt hat dies in der klassischen Formel zusammengefaßt: Um zu verstehen, muß ich immer schon verstanden haben.

Heidegger hat hier von einem Vorverständnis gesprochen, um den fundamentalen Tatbestand zu bezeichnen, daß keine Erkenntnis „voraussetzungslos“ von unten beginnt, sondern immer schon bei [826/827] einem vorhandenen, wenn auch zunächst noch diffusen Verständnis ansetzt. Aber trotzdem muß gefragt werden, wie weit diese Bezeichnung glücklich ist; denn es fragt sich, wie sich dieses Vorverständnis zum späteren eigentlichen Verständnis verhält. Manche Wendungen bei Heidegger, insbesondere die Art, wie er das Vorhandene als defizienten Modus des Zuhgenden versteht, legen die Auflassung nahe, als handele es sich nur um ein Ausdrücklich-Machen von einem unausdrücklich schon vollständig Gegebenen. Insbesondere die Weise, wie Lipps in seiner „Hermeneutischen Logik“ davon spricht, daß der Mensch in seinen sprachlichen Konzeptionen „verstrickt“ sei, kann kaum anders verstanden werden, als sei im Inhaltlichen in diesem Vorverständnis schon alles vorgegeben, das der Mensch dann nur noch zu übernehmen, d. h. in klarem Bewußtsein sich anzueignen habe. Wenn man sich diese Konsequenz einmal klar gemacht hat, dann erkennt man, daß dieser („existenzphilosophisch“ bedingte) Weg nicht weiterführt; denn wäre es so, dann wäre der Weg zum „Neuen“ einer wirklichen Erfahrung abgeschnitten. Nur wo es dieses unvorhersehbare „Neue“ gibt, kann man von einer wirklichen Erkenntnis sprechen.

Darum kommt es darauf an, in einer umfassenden Weise den Weg zu bestimmen, wie aus dem gegebenen Vorverständnis in der Begegnung mit der Wirklichkeit etwas Neues erfahren werden kann, d. h. das Vorverständnis nicht nur bewußt gemacht, sondern auch inhaltlich erweitert und berichtigt werden kann. Dies erst ist der entscheidende Ansatz für den Aufbau einer befriedigenden Erkenntnislehre: den Vorgang zu verfolgen, wie aus dem gegebenen Verstehen in der Berührung mit dem Fremden und zunächst Unverständlichen ein tieferes Verständnis gewonnen wird. Und weil dieser Weg nur vom Ganzen des menschlichen Lebens aus gesucht werden kann, handelt es sich so um eine anthropologische Begründung der Erkenntnis. Für eine solche Aufgabe liegen bisher nur zerstreute Vorarbeiten vor. Sie als Problem sichtbar gemacht zu haben, war das letzte Ziel meiner Ausführungen.

### *Abschluß*

Ich fasse zusammen. Drei Aspekte hatten wir in der gegenwärtigen deutschen Philosophie herausgehoben: Die Anthropologie, die Sprachphilosophie und die Erkenntnislehre. Jetzt bemerken wir zugleich die innere Verknüpfung und erkennen, daß es im Grunde nur ein einziger einheitlicher Zusammenhang war, der sich in dreifacher Weise spiegelte. [827/828]

1. Wir erkannten, daß die Entstehung der philosophischen Anthropologie und das Absterben der klassischen Erkenntnistheorie nicht unabhängige und nur zufällig gleichzeitige Ereignisse waren, daß vielmehr das eine das andere bedingt, daß die philosophische Anthropologie als die Tieferlegung und Erweiterung der ursprünglichen erkenntnistheoretischen Fragestellung begriffen werden muß.

2. Bei der Erweiterung der transzentalphilosophischen Fragestellung auf den Menschen als die produktive Stelle des Hervorgangs seiner Kultur trat das Erkenntnisproblem hinter der allgemeineren anthropologischen, insbesondere kulturanthropologischen Fragestellung zurück. Es kommt darauf an, in diesem erweiterten Rahmen die unüberholbare erkenntnistheoretische Fragestellung neu zu begründen.
3. Dabei sind im positiven Aufbau schrittweise die Argumente aufzunehmen, die sieh zunächst einer in sich selbst begründeten Erkenntnis entgegenstellten. Ich bezeichne diesen Aufbau als die anthropologische Begründung der Erkenntnislehre.
4. Eine solche anthropologische Begründung muß auf die Suche nach einem archimedischen Punkt, von dem sie den Aufbau in eindimensional fortschreitendem Gang beginnen könnte, grundsätzlich verzichten. Der Vorgang einer schrittweisen Sicherung der Erkenntnis muß notwendig zirkelhaft sein.
5. Die ursprüngliche Form der Weltauslegung geschieht in der Sprache. Wir gelangen nie zu einer vorsprachlichen, „nackten“ Wirklichkeit, sondern immer nur zu einer sprachlich vermittelten. Unsere Welt ist immer schon eine sprachlich gestaltete Welt. Damit rückt die Sprache in den Mittelpunkt des Interesses. Wie die Sprache selber nur in einer anthropologischen Be- trachtung angemessen begriffen werden kann, so bezeichnet sie innerhalb des allgemeinen an- thropologischen Rahmens die Stelle, an der sich eine Erkenntnisleistung ausformen kann.
6. Weil aber jede sprachliche Erfassung der Wirklichkeit schon immer Auslegung oder Inter- pretation ist, gewinnt jede fortschreitende Erkenntnis den Charakter einer kritischen Bearbei- tung von Interpretationen. Damit werden die in den Geisteswissenschaften ausgebildeten Ver- fahrensweisen grundlegend für die gesamte Erkenntnis, d. h. eine anthropologische Erkennt- nislehre gewinnt die Form einer Hermeneutik.

Die drei Aspekte hängen also innerlich notwendig miteinander zusammen.