

Wahrheit – Philosophie – Geschichte

Zeitlose und Historische Dimensionen der Philosophie

Josef Seifert

I. Die Herausforderung der Philosophie durch Historismus und Hermeneutik

Der Gedanke, daß Philosophie, die nach Platons Beschreibung des Philosophen im Staat (VI) mit dem Ewigen, mit jener Wahrheit zu tun hat, die niemals wechselt, eine Geschichte haben soll, erregt im Philosophen Bestürzung. Sollte denn das, was er für das Wichtigste an der Philosophie hält, ihr Eindringen in Wirklichkeit, Wahrheit, Prinzipien, Zusammenhänge, Wesen, Ursachen, die zeitlos gültig sind, selbst wenn sie Zeitliches betreffen, umsonst sein? Sollte es sich bei jedem philosophischen Wahrheitsanspruch bloß um Illusion handeln? Und dies wäre unausweichlich der Fall, wenn Philosophie und ihr Inhalt durch und durch historisch bestimmt wären.

Jedes Urteil erhebt ja einen Wahrheitsanspruch und impliziert schon deshalb zeitlose Gültigkeit. Denn was mit einem Sachverhalt übereinstimmt, ein urteilsmäßiges »So ist es« oder »A ist B«, das dem tatsächlichen Selbstverhalten der Sachen entspricht, ist kraft dieses Zusammentreffens seiner urteilsmäßigen Setzung mit dem Selbstverhalten seines Gegenstandes (des unabhängig vom Urteil selbst bestehenden Sachverhaltes) wahr. Und als wahres Urteil kann es niemals falsch werden: »Semel verum, semper verum« (was einmal wahr ist, bleibt immer wahr), wie die Lateiner sagen.

Doch tritt bei philosophischen Aussagen noch ein weiteres Moment hinzu. Die Philosophie erhebt den Anspruch, unveränderliche Wahrheit nicht nur über zeitliches Sein, sondern auch über zeitlose Prinzipien, über ewig Gültiges, wie Gott, Seele, oder auch über das zeitlose Wesen der Zeit und Geschichte überhaupt zu erkennen. Also ist Philosophie nicht nur wegen der Unveränderlichkeit jeder, auch der historischen Wahrheit, sondern gleichermaßen von ihrem Objekt her, auf zeitlos Gültiges gerichtet.

Wohl deshalb finden wir ja den platonischen Sokrates im Phaidon behaupten, daß der auf das ewige Wesen der Dinge gerichtete Philosoph auch Unsterblichkeit ersehne, ja unsterblich sein müsse, da er sich in seiner Erkenntnis als dem verwandt erweise, was er erkennt, dem Ewigen.

Und erfüllt nicht die Idee einer theistischen Philosophie über Gott diesen Anspruch auf noch vollendetere Weise, da sie dasjenige SEIN SELBST und den Geist erkennt, von dem (dem Geist, der das reine SEIN ist)¹ schon Parmenides sagt,

¹ Parmenides sagt ja, daß der nous (Geist) und das Sein (tò einai bzw tò éstin) dasselbe sind.

daß er »nicht war und nicht sein wird, da er ganz IST – jetzt, vollkommen, eines, ununterbrochen«?²

Kann es eine Geschichte der Beschäftigung mit dem Ewigen geben? Und wenn es auch nicht weiter befremdet zuzugestehen, daß die menschliche Beschäftigung mit Zeitlosem doch in der Zeit erfolgt und deshalb eine Geschichte hat, so muß doch jede Geschichtlichkeit des Objekts und der inhaltlichen Bestimmtheit der Philosophie ausgeschlossen werden, wenn die Wesensordnung der Dinge zeitlos und ewig ist.

Aus diesen Gründen wird nicht so sehr die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Philosophie als Geschichtlichkeit eines menschlichen Bemühens³, als vielmehr die bei Hegel und in seiner Folge auftretende These der Geschichtlichkeit des Inhalts der Philosophie, ja sogar des Seins und der Wahrheit selber, den Anspruch der Philosophie auf Erkenntnis des Zeitlosen zuinnerst treffen, ja Philosophie negieren. Diese Negation der Philosophie, in engster Verbindung mit ihrer totalen Kettung an wandelbare historische Ursachen, die ihre geistige Abhängigkeit vom Sein des in ihr Erkannten aufheben würde, besteht, obwohl ein glänzender Vertreter des Historismus meint, gerade durch die Erkenntnis der Geschichtlichkeit erfahre die Philosophie Befreiung:

Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei von Erkennen durch Begriffe; ... der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber. Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen. Und ebenso nehmen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Häßliche in uns auf als eine Stelle einnehmend in der Welt, als eine Realität in sich schließend, die im Weltzusammenhang gerechtfertigt sein muß. Etwas, was nicht weggetauscht werden kann. Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend.⁴

Auch Husserl denkt in zunehmendem Maße die transzendente Subjektivität als radikale Historizität und rückt damit, wie Hans-Georg Gadamer zeigt, in die Nähe Diltheys und vor allem Heideggers⁵.

Gadamer verfolgt in »Hermeneutik und Historismus«, im Anhang zu *Wahrheit und Methode*, die Entwicklung, die von Dilthey über Husserl und Heidegger zur

² Siehe Parmenides, fr. 8: 4ff.

³ Diese Entdeckung der Geschichtlichkeit der Philosophie als eines menschlichen Bemühens läßt sich gewiß bis auf die pyrrhonische Skepsis und Autoren wie Sextus Empiricus zurückverfolgen. Doch hat Hegel in völlig neuer Weise diese Historizität der Philosophie hervorgehoben, wobei das Moment einer echten philosophischen Bewußtwerdung dem konstruktiven Moment der Übertreibung und Entstellung dieser »Geschichtlichkeit«, wie sie im folgenden kritisiert werden soll, die Waage hält. Siehe dazu insbesondere G. F. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, hrsg. H. Glockner, Jubiläumsausgabe XVIII, S. 115–121. Siehe auch Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Jub. XI, 41–120.

⁴ Siehe Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 7. unveränd. Aufl. Gesammelte Schriften VII (Stuttgart/Göttingen: Teubner, Vandenhöck und Ruprecht, 1979), S. 290–291.

⁵ Siehe Hans-Georg Gadamer, »Hermeneutik und Historismus«, in: Gadamer, *Gesammelte Werke II, Hermeneutik II*, S. 411–412.

Auffassung führte, es gebe keine ewigen Wahrheiten, Wahrheit sei »eine mit der Geschichtlichkeit des Daseins mitgegebene Entschlossenheit des Daseins«⁶. Gadamer faßt diesen subtileren Historismus, der auch noch die von Dilthey oder Betti anerkannte Objektivität der historischen Erkenntnis selbst in Frage stellt, so zusammen:

Es ist sozusagen ein Historismus zweiten Grades, der nicht nur die geschichtliche Relativität aller Erkenntnis dem absoluten Wahrheitsanspruch entgegenstellt, sondern ihren Grund, die Geschichtlichkeit des erkennenden Subjektes, denkt und deshalb geschichtliche Relativität nicht mehr als Einschränkung der Wahrheit ansehen kann⁷.

Merkmal dieses Historismus zweiten Grades ist es, daß er auch all jene Absolutheiten, die Dilthey in der zitierten Stelle und anderswo noch für absolut hält, relativiert. So schreibt Gadamer:

Die Anwendung der überlegenen Perspektive der Gegenwart auf alle Vergangenheit scheint mir gar nicht das Wesen des wahren historischen Denkens, sondern bezeichnet die hartnäckige Positivität eines 'naiven' Historismus. Seine Würde und seinen Wahrheitswert hat das historische Denken in dem Eingeständnis, daß es 'die Gegenwart' gar nicht gibt, sondern stets wechselnde Horizonte von Zukunft und Vergangenheit. Es ist gar nicht ausgemacht (und nie auszumachen), daß irgendeine Perspektive, in der sich überlieferte Gedanken zeigen, die richtige sei. Das 'historische' Verständnis hat da keinerlei Privileg, weder das heutige noch das morgige. Es wird selbst von den wechselnden Horizonten umfaßt und mit ihnen mitbewegt⁸.

Auch in bezug auf die Ethik wendet Gadamer mit Theodor Litt denselben Historismus an, indem er den Versuch des wegen des Hitlerterrors in die USA ausgewanderten Leo Strauss, trotz dessen Skeptizismus allgemein verbindliche übergeschichtliche ethische Normen zu vertreten, historisch-psychologisch erklärt. Nach bestimmten sittlich-politischen Verirrungen des Urteils entstünde »das Verlangen nach einem festen, sich gleichbleibenden Maßstab, 'der dem zum Handeln Aufgerufenen die Richtung weist'«⁹.

Es wird nicht ersichtlich, wie Gadamer, der sich unter Berufung auf Aristoteles ausschließlich auf geschichtlich wandelbare Regeln der phronesis (praktischen Klugheit) beziehen will, um etwa dem Terror eines Hitler zu widerstehen, die Konsequenz vermeiden kann, daß nach solchen Voraussetzungen auch die Greuel-taten totalitärer Regime unter bestimmten historischen Umständen gerechtfertigt sein könnten, was nur derjenige ausschließen kann, der eben annimmt, daß konkrete historische Taten unter universal und ewig gültige Wahrheiten bzw. axiologische Wertgesetze fallen, die von zeitloser Gültigkeit sind.

Wenn aber unser eigener Verstehenshorizont, was nach Gadamer der naive Historismus eines Dilthey oder Droysen übersah, gleichsam eine Fülle von stets wechselnden Spiel- und Verhaltensregeln darstellt, in deren Licht uns die Vergangenheit zum jeweils jetzigen Zeitpunkt erscheinen muß, so geht damit auch noch jene letzte transhistorische Objektivität verloren, die Dilthey zu bewahren suchte. Und damit wird neben der übergeschichtlichen Gültigkeit der philosophischen

⁶ Gadamer, ebd.

⁷ Gadamer, ebd., S. 411–412.

⁸ Gadamer, ebd., S. 416–417.

⁹ Ebd., S. 423.

Beschäftigung mit dem Ewigen auch noch die letzte »monumentale Grenzbastion objektiver Wissenschaft« (Gadamer) aufzugeben, die Dilthey noch retten zu können glaubte: die Objektivität der hermeneutischen und historischen Geisteswissenschaften. Die hermeneutische Schule Heideggers und Gadamers geht dabei davon aus, »daß der Historiker selbst ein Teil des geschichtlichen Ablaufs ist, den er erforscht und den er nur von dem Standpunkt aus betrachten kann, den er selber im Augenblick in ihm einnimmt.«¹⁰

Sollten wir nun zum »naiven Historismus« zurückkehren oder gar zu einem noch »naiveren Standpunkt«, dem eines dogmatisch-ontologischen Philosophierens über die Wirklichkeit selbst? Entschließen wir uns dazu, so fliehen wir vielleicht nur aus psychologischen Gründen vor dem Grauen, alles philosophische Streben nach einer Wahrheit, die uns, wie Kleist sich ausdrückt, »auch noch über das Grab hinaus folgt«, aufgeben zu müssen und uns mit relativen historischen Perspektiven zu bescheiden?

Sollten wir uns also nicht von jedem Einnehmen eines »dogmatischen Standpunktes«¹¹ bzw. einer inhaltlichen und übergeschichtlichen Wahrheitsanspruch stellenden systematischen Position hüten? Würden wir mit dem Annehmen irgendeiner inhaltlichen Position nicht jenem Hang zum starrsinnigen Dogmatismus verfallen, den gerade Kant im Kontext der Diskussion der »Antinomie der reinen Vernunft« zurückweist?

Müssen wir uns also mit de Saussure, Wittgenstein oder Hermeneutikern damit begnügen, Spieler in einem endlosen historischen Prozeß von Sprachspielen oder weltanschaulichen Konventionen zu sein, die heute systematische Philosophie und Religion ablösen?

¹⁰ Siehe Gadamer, ebd., S. 397.

¹¹ Der Ausdruck »dogmatisch« bzw. »Dogmatismus« ist selbst ein vieldeutiger und wird oft nur als Schlagwort gebraucht, das tendenziös und gedankenlos verschiedene positive mit negativen oder auch mit solchen Bedeutungen vermischt, die als negativ dargestellt werden, deren Negativität aber keineswegs einfach hingestellt werden darf, sondern begründet werden müßte. Durch die Vermengung positiver und negativer Elemente läßt dieses Schlagwort die positiven Bedeutungen im Sinne der negativen erscheinen und umgekehrt und trägt so zur Unsachlichkeit der Diskussion bei:

1. »Dogmatismus« kann eine Einstellung meinen, die nicht aus sachlichem Denken, sondern aus unbegründeten Annahmen entspringt und in ebenso irrationalen Setzungen besteht. Eine von Kant dem »Dogmatismus« zugeschriebene Starrköpfigkeit und ein Nichtbetrachten der sachlichen Evidenzlage entspricht dieser Haltung.

Noch radikaler und gegen jede Philosophie gerichtet ist dieser Dogmatismusverdacht dann, wenn behauptet wird, jede Philosophie sei von ungeprüften und prinzipiell unprüfaren historischen, soziologischen oder persönlich bedingten Faktoren abhängig, die alle konkreten Philosophien inhaltlich bestimmen und niemals in objektiv evidenter Weise begründbar sind. Dogmatismus wird dann dem als unerreichbar erachteten Ideal einer in objektiver Evidenz rational begründeten Philosophie entgegengesetzt. In dieser Form ergibt sich der Dogmatismusverdacht wohl aus den philosophisch-soziologischen Ideen der Frankfurter Schule oder der Idee einer radikalen »soziologischen Konstitution« nach Peter Berger und vielen anderen Soziologen und Philosophen. 2. »Dogmatisch« kann man ferner eine dozierende und insistierende Art des Vorgehens nennen, die auf Einwände und Schwierigkeiten der Dialogpartner nie hinhört oder gar eingeht. 3. »Dogmatisch« kann weiters auch eine Art des Philosophierens heißen, die die Freiheit anderer vergewaltigt.

All dies sind zweifellos abzulehnende Formen des Dogmatismus, die übrigens ebenso sehr beim Relativisten und Skeptiker wie beim Realisten und Metaphysiker vorkommen können.

Wir dürfen uns durch solche Fragen und Vorstellungen nicht einfach von systematischem Philosophieren abschrecken und in eine historische oder hermeneutische Position zwingen lassen, sondern wir müssen vielmehr selber mit philosophischer Unerbittlichkeit die Frage stellen, was denn in Wirklichkeit das Verhältnis zwischen Philosophie und Geschichte sei und ob in der Tat jene radikale Geschichtlichkeit des menschlichen Subjekts bestehe, durch die das historische

Dogmatismus in einer 4. Bedeutung ist keineswegs allgemein abzulehnen, hat aber innerhalb eigentlich philosophischer Erkenntnis keine legitime Stelle. Es geht dabei um das Annehmen eines Inhaltes, weil dieser von einer theoretischen Autorität zum Glauben oder zur Annahme vorgelegt wurde. Dabei kann es entweder um ein Fürwahrhalten auf Grund des überlegenen Wissens einer Person gehen oder um eine religiöse Autorität, diejenige der Offenbarung oder der Kirche. Je nachdem wie wohl begründet es ist, eine Autorität als zuverlässige anzuerkennen, ist auch ein solches Glauben berechtigt oder sogar verpflichtend. Es ist allgemein gesprochen unberechtigt, wenn leichtgläubig und ohne hinreichende Prüfung der wirklichen oder falschen Autorität in unbegründeter Weise geglaubt wird.

Es gibt aber auch den besonderen Fall, in dem es wegen der Natur einer Erkenntnisart unangemessen oder zumindest unbefriedigend ist, Inhalte bloß im Glauben anzunehmen, anstatt sie selbst sich durch eigenes Verstehen anzueignen. So wäre es in den Wissenschaften der Mathematik oder der Philosophie unangemessen und zumindest keine wirkliche mathematische oder philosophische Erkenntnis, wenn jemand die betreffenden Inhalte bloß im Glauben annehmen würde. Deshalb kann auch die höchste theoretische Autorität nur indirekt und verbunden mit der Einladung, selbst zu verstehen, sich über Fragen der Philosophie äußern. Es geht daher um abzulehnenden Dogmatismus, wenn erstens diese Autorität für Inhalte in Anspruch genommen wird, die sie gar nicht als solche formuliert hat oder formulieren sollte. Dies geschähe etwa, wenn bestimmte thomistische Positionen (wie der Eudaimonismus oder die Materie als Individuationsprinzip oder auch die These, es gehe der Geistseele im Menschen eine vegetative und sensitive Seele vorher, die dann bei späterer Beseelung durch die Geistseele zerstört und durch diese ersetzt würden, u. a.), die keineswegs notwendig von Offenbarung impliziert sind oder dieser sogar objektiv widersprechen), für verbindlich erklärt würden.

Eine zweite Form von abzulehnendem Dogmatismus wäre die religiöse Haltung desjenigen katholischen Philosophen, der sich in wirklich vom Lehramt zu definierenden Fragen (wie der Existenz der Seele oder der Freiheit des Menschen), also in jenen philosophischen Fragen, die direkt oder indirekt den Offenbarungsinhalt betreffen oder von diesem vorausgesetzt werden, unter ausschließlicher Berufung auf das Lehramt philosophisch äußern würde. Denn durch Berufung auf die Autorität eines Lehramtes (dessen Legitimität hier nicht in Frage gestellt wird) würde er sich *als Philosoph* der Mühe entziehen, der Vernunft zugängliche Wahrheiten auch mit rational-philosophischen Mitteln aufzuweisen. Dies habe ich in dem Aufsatz, »La Foi et la Philosophie« (Akte des ersten Weltkongresses für Christliche Philosophie: Cordoba, Arg., 1979) zu zeigen gesucht.

5. »Dogmatismus« kann aber auch in jeder Position gesehen werden, die nicht skeptisch-relativistisch Wahrheitsbegründung und objektive Erkenntnis ablehnt. Wenn man jeden Objektivismus oder Realismus »Dogmatismus« nennt, müßte man jedoch beweisen, daß eine solche inhaltliche Position mit den oben erwähnten Fehlern (1–3) behaftet ist. Ebenso sehr gilt dies für eine 6. Bedeutung von »Dogmatismus«: Diese geht auf Kant zurück und findet sich beim späten Husserl und seiner Schule wieder. Sie betrachtet jede nicht-kritische, d. h. nicht transzendentalphilosophische idealistische Position als »dogmatisch«. Doch auch hier kann nicht der bloße Ausdruck »Dogmatismus«, der zunächst einfach einen objektivistischen Realismus – im Gegensatz zu einem an sich Seiendes leugnenden Idealismus – bezeichnet, genügen, um den unkritischen Charakter einer solchen realistischen Philosophie darzutun. Wir haben in *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, (Anm. 17) darzustellen versucht, daß ganz im Gegenteil jeder Skeptizismus und Relativismus, aber auch die transzendente Phänomenologie und kantische Philosophie gegen viele Prinzipien des kritischen Vorgehens verstoßen, ja noch mehr, in sich widersprüchlich und als solche von jeder kritischen Philosophie abzulehnen sind. Nur sachliche Widerlegung dieses Versuchs, nicht gedankenloses Herumwerfen mit dem Ausdruck »Dogmatismus« kann diese These entkräften oder beweisen, daß realistische Philosophie *eo ipso* unkritisch sei.

Subjekt sich selber, seine Vergangenheit und Zukunft konstituieren, und auf Grund deren erst recht das vermeintliche Ewige nichts als Konstitutum historischen Bewußtseins und wechselnder geschichtlicher Horizonte wäre¹².

II. Relativierende und nicht-relativierende Dimensionen der Geschichtlichkeit der Philosophie

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß keineswegs alle Abhängigkeiten philosophischen Erkennens von der Geschichte Relativismus bzw. die Relativität der Philosophie in jenem Sinne einschließen, daß das vom Philosophen Erkannte nicht in sich bestünde oder von überhistorischer Gültigkeit wäre.

Um diese sehr allgemein gehaltene Erkenntnis zu begründen und näher zu verstehen, wenden wir uns nun den grundverschiedenen Abhängigkeiten philosophischer Erkenntnisse und philosophischer Irrtümer von der Geschichte zu.

1. Geschichte als Vermittlerin philosophischer Erkenntnis zeitloser Wahrheit

Ähnlich wie die Erkenntnisse der euklidischen Geometrie oder der Arithmetik durch Jahrhunderte vorhergehender Forschungen gewonnen wurden und dennoch inhaltlich keineswegs Projektionen der Geschichte sind, sondern objektive Gesetzmäßigkeiten betreffen, oder wie die geographische Erforschung des relativen Anteils der Land- und Wasserflächen an der Gesamtoberfläche der Erde erst durch subtile geographische und mathematische Methoden möglich wurde, die sich über Jahrhunderte entwickelten, und doch die tatsächliche und schon vor ihrer Messung bestehende Aufteilung von Land, Seen und Meeren an der Erdoberfläche aufgezeigt hat, folgt auch nicht die Relativität des historisch gewachsenen Philosophierens und seines Gegenstands daraus, daß dieses Philosophieren nicht in einem luftleeren geschichtslosen Raum erfolgte, sondern geschichtliche Wurzeln hat.

Genauso wie jedermann die Tatsache kennt, daß er das 1×1 nicht selber erfunden und nicht einmal ganz alleine gefunden hat, sondern der Vermittlung von Eltern und Volksschullehrern verdankt, und wie er aber deswegen nicht die Gesetze, die er so gelernt hat oder die Redeteile, die ihm der Grammatiker beibrachte, für menschliche Erfindungen anstatt für wirklich bestehende Gesetze halten wird, kennt der Philosoph die Tatsache und braucht sich ihrer nicht zu

¹² Siehe dazu J. Seifert, »Erkenntnis ungeschichtlicher Wahrheit und Geschichtlichkeit des Menschen«, in H.-G. Gadamer – J. Seifert, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (Bern – Paris – New York: P. Lang 1989), in dem ich durch Aufweis der von der hermeneutischen Position selber anerkannten Prinzipien und Wahrheiten übergeschichtlicher Art den hermeneutischen Historismus von innen her aufzubrechen und einen Dialog zwischen phänomenologischem Realismus und Hermeneutik fortzuführen suche, den ich mit Gadamer in Dallas initiiert hatte.

Im folgenden soll ein ganz anderer Weg der Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Philosophie besprochen werden – getragen von einem schlichten Bemühen um die Sache selbst des Verhältnisses zwischen Philosophie und Geschichte.

schämen, daß er nicht wie Thales zu philosophieren begann, sondern auf den Schultern großer Vorgänger steht, denen er die meisten seiner Entdeckungen verdankt. Genausowenig wie der Botaniker oder Mathematiker braucht sich der Philosoph angesichts dieser historischen Wissensvermittlung zu sagen, daß der Inhalt und Gegenstand der von seinen geschichtlichen Vorgängern erworbenen Erkenntnisse bloß von der Geschichte abhängig sein müsse.

Dabei geht es bei solchen philosophischen Evidenzen und bei Wahrheiten, die durch die Geschichte nur vermittelt werden können, keineswegs nur um formale Elemente wie das Widerspruchsprinzip oder die logischen Prinzipien oder auch die formalen Widersprüche, die sich in der skeptischen, relativistischen oder historischen Position verbergen.

Übrigens handelt es sich bei solchen formalen Voraussetzungen und abstrakten Prinzipien um überaus wichtige Probleme, und erst recht darf die Erkenntnis der inneren Widersprüche einer Position nicht auf Grund von metasprachlichen und ähnlichen Theorien, oder gar als bloßer Überrumpelungsversuch, bagatellisiert werden, handelt es sich beim Nachweis innerer Widersprüche doch um eine vernichtende Kritik einer Gesamtposition, auch wenn wertvolle Teile derselben durch einen Nachweis ihrer inneren Widersprüchlichkeit nicht getroffen sein mögen¹³.

Bei einer genaueren Betrachtung läßt sich gegen den Einwand, daß ausschließlich rein »formale« und völlig inhaltsarme abstrakte Prinzipien übergeschichtliche Wahrheit besäßen und deshalb von der Geschichte bloß vermittelt, und nicht vom historischen Bewußtsein als je relative konstituiert würden, vielerlei einwenden:

Zunächst einmal gibt es in sich rein formale Elemente gar nicht. In der allgemeinen Ontologie und Logik werden die obersten ontologischen und logischen Prinzipien genauso als material-inhaltliche Prinzipien verstanden wie konkretere Prinzipien in anderen Wissenschaften¹⁴. »Formale« Voraussetzungen sind sie nur relativ

¹³ Russell hat in den *Principia Mathematica* versucht zu zeigen, daß es zu logischen Paradoxien in der Gruppentheorie und auf anderen Gebieten kommt, wenn man die »Selbstanwendung« eines Satzes oder einer Theorie auf sie selber zuläßt. Er hat deshalb die »Typentheorie« entwickelt, um die Legitimität eines solchen Vorgehens zu bestreiten.

In anderer Weise versucht Heidegger (und Gadamer mit ihm) die Hinweise auf innere Widersprüche der eigenen Position als bloße Überrumpelungsversuche abzutun. An anderer Stelle habe ich versucht zu zeigen, daß man unmöglich allgemein die Selbstanwendung ausschließen kann, schon weil damit die obersten logischen und ontologischen Prinzipien, die notwendig auch für sie selber gelten, ausgeschlossen werden müßten.

Auch kann man eine so elementare Wahrheitsbedingung wie Widerspruchsfreiheit nicht einfach dadurch aus der Welt schaffen, daß man den Hinweis auf sie als Überrumpelungsversuch bezeichnet. Platon im *Theaitetos*, Aristoteles, und andere klassische Denker erkannten mit Recht, daß innere Widersprüchlichkeit schlechthin mit der Wahrheit einer Position unverträglich ist, ja diese selbst aufhebt und uns, wie Aristoteles in Buch Gamma der *Metaphysik* ausführt, zu totalem Schweigen und Nichtdenken verurteilen müßte. Siehe dazu auch J. Crosby, »Kritik des Skeptizismus und Relativismus«, in: *Wahrheit, Wert und Sein* hrsg. v. B. Schwarz (Regensburg, 1974).

¹⁴ Siehe die Unterscheidung verschiedener Bedeutungen von »formal-material« in D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, übers. F. Wenisch, *Was ist Philosophie?* D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke I* (Stuttgart: Kohlhammer, 1976), S. 88f.

zu anderen Seinsbereichen, für die sie formale Bedingungen, nicht »materiale Inhalte« darstellen.

Selbst wenn man die im Begriff des »Formalen« implizierte Relativität leugnen und im »Formalen« eine innere Bestimmtheit von Prinzipien erblicken wollte, etwa ihre Inhaltsarmut und Abstraktheit, könnte man »formale Prinzipien« in diesem Sinne keineswegs als den einzigen Gegenstandsbereich evidenter Erkenntnis betrachten, der durch die Geschichte nicht konstituiert, sondern nur vermittelt wird.

Denn erstens gehört zu diesem durch andere Menschen oder Geschichte nur vermittelten Wissen alles empirische Wissen, alles historische und philosophiehistorische Wissen, das nicht »formal« in irgendeinem Sinne dieses Ausdrucks ist.

Zweitens gibt es viele in jedem Sinne des Wortes material-inhaltliche absolute Evidenzen, die sich auf wesensnotwendige Sachverhalte beziehen und für deren Erkenntnis die Geschichte nur eine vermittelnde, nicht eine konstituierende Rolle spielen kann. Man denke an das von Stumpf, Husserl, Reinach, Hildebrand und anderen Phänomenologen oft verwendete Beispiel der zweidimensionalen Ausdehnung der Farbe oder der Tatsache, daß die Farbqualität Orange der Ähnlichkeitsordnung nach zwischen rot und gelb liegt. Oder man denke an die materialen apriorischen Sachverhalte über das Wesen des Versprechens, die Reinach herausgearbeitet hat, wie daß das Versprechen notwendig ein sozialer Akt und also »vernehmungsbedürftig« ist, so daß ein einsames Versprechen, das niemals seinen Adressaten erreicht, ein Unding oder jedenfalls wie ein »abgeschleuderter Speer, der niemals sein Ziel erreicht«, wäre¹⁵. Man kann aber auch axiologisch-anthropologische Sachverhalte wie, daß der Mensch als Person eine Würde besitzt ganz unabhängig von seiner Rasse, eine Wahrheit, bei deren Anerkennung der Nazihorror und höchst konkrete historische Ereignisse in vielen Ländern nicht stattgefunden hätten, als Beispiele für solche zeitlosen Wahrheiten wählen.

Gegen eine bloß vermittelnde, nicht konstituierende Rolle der Geschichte für echte philosophische Erkenntnis mag man einwenden, daß die Mathematik, Geographie und Naturwissenschaft strenge Wissenschaften seien, über deren Ergebnisse keine Kontroverse herrsche und innerhalb derer wissenschaftliche Nachprüfbarkeit bestehe. Mit der Philosophie verhalte es sich ganz anders. Da in ihr kein Konsens herrsche, könne es in ihr auch nicht um rationale, nachvollziehbare Erkenntnis gehen.

Auf diesen Einwand, auf den ich an anderer Stelle ausführlich eingegangen bin, kann und muß man erwidern, daß rationale Evidenz und prinzipielle Konsensfähigkeit, die allerdings – zumindest im Fall nicht-privater, sondern allgemein zugänglicher Erkenntnis – von Wissenschaft impliziert wird, auch dort vorliegen können, wo auf Grund von methodologischen Problemen, besonderen Anforderungen an Begabung und moralischen Voraussetzungen der Erkenntnis tatsächli-

¹⁵ Siehe Adolf Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (München, 1953), S. 37 ff.

cher Konsens nicht erzielt werden kann. Nur von den Sachen selbst her, die der Philosoph durch vielfältige Gedankengänge, Klärungen und Argumentationen zur Evidenz bringen soll und nicht einfach behaupten darf, kann es sich erweisen, ob es in der Philosophie um evidente Erkenntnis der »Sachen selbst« oder um irrationale, auch prinzipiell keinem intersubjektiven Konsens und keiner intersubjektiven Erkenntnis offenstehende Thesen geht¹⁶.

Wenn es sich aber auch in Philosophie und Mathematik um völlig evidente Erkenntnis handelt, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß diese Erkenntnis historisch vermittelt werden kann und vermittelt werden soll. Es gilt dabei angesichts der historischen Vermittlung von Gedanken scharf zwischen zwei Fällen zu unterscheiden:

Im einen Fall können wir einem Erkenntnisakt oder einer geschichtlichen Gestalt oder Entwicklung die Erkenntnis von etwas bloß *verdanken*, das nicht selber historisch konstituiert ist: etwa die Entdeckung des Prinzips vom Widerspruch, der gültigen und ungültigen Formen des Syllogismus, des Unterschiedes zwischen freiem personalem Sein und einem determinierten materiellen Ding.

Im anderen Fall kann ein Gegenstand bloß als Gegenstand eines Aktes oder einer historischen Gedankenrichtung konstituiert und als Objekt historischen Denkens entworfen sein, wie ich dies für das »transzendente Ego« oder die »Selbstkonstitution des Ich« und »allen erdenklichen Sinnes und Seins« an anderer Stelle nachzuweisen suchte¹⁷.

Damit werden wir schon auf eine zweite radikal verschiedene Form der Abhängigkeit eines bestimmten philosophischen Denkens von der Geschichte geführt.

2. Die Geschichte als Quelle von Irrtümern und Ideologien: Geschichte und Konstitution von »falschem Bewußtsein« und bloß vermeintlichem »An sich«

Die Geschichte hat in hohem Maß an der unerschöpflichen menschlichen Fähigkeit teil, Gegenstände zu erfinden oder zu konstituieren, die zwar ein Sein beanspruchen, das außer unseren historischen Denk- und Bewußtseinsakten zu bestehen prätendiert, aber nicht tatsächlich besteht.

Unermeßlich ist die vielfältige Weise, in der einzelne Menschen und ganze Kulturen sich eine bloß scheinbar an sich bestehende Welt, die in Wirklichkeit »bloß eine Fabel war«, zurechtgedichtet haben. Und in der Konstituierung falscher Weltansichten haben zweifellos die *idola historiae*, die eine Abart der von F. Bacon beschriebenen *idola tribus* sind, eine gewichtige Rolle inne.

¹⁶ Siehe J. Seifert und E. Morscher, »Über die Grundlegung der Ethik: Ein Dialog zwischen Josef Seifert und Edgar Morscher«, in: Vom Wahren und Guten: Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag, Hrsg. J. Seifert, F. Wenisch und E. Morscher (Salzburg, 1982), S. 102–122.

¹⁷ Siehe J. Seifert, *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London/Boston: Routledge and Kegan Paul Press, 1987), wo dieser Unterschied und damit die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich eingehend erörtert und begründet wird.

Wenn Philosophen auf Grund historischer Einflüsse vermeintlich an sich jenseits des Bewußtseins bestehende Dinge ansetzen, die nicht wirklich bestehen, so stellt diese historische Abhängigkeit im Gegensatz zur ersten ein ausgesprochenes Übel dar. Denn es geht dann notwendig um falsche Werte oder Götter, da wahre ja nicht historisch konstituiert sein können, und es ist einsichtigerweise unwertig, falsche Wertmaßstäbe anzunehmen oder falsche Götter anzubeten.

Die Macht öffentlicher Meinung und historisch-interpersonaler Ideen ist gewaltig und tritt oft als Produzentin von Irrtümern auf. Zu bestimmten Zeiten und auf Grund des wechselseitigen historisch-soziologischen Einflusses von Ideen stellen sich die Menschen bestimmte Hexen, Götter, schematisierte »Klassenkämpfe« und zahllose andere Gegenstände von Irrtümern und ideologischen Weltansichten vor, von denen sie zwar vermeinen, sie hätten eine überhistorische Gültigkeit, die aber in der Tat keine Wirklichkeit besitzen als die, Objekt ihres historischen Bewußtseins zu sein.

Wie mächtig die *idola historiae* sind, kann man daraus erkennen, daß offensichtlich und total verkehrte Wertmaßstäbe, wie der Rassismus des Dritten Reichs sie einführte, seinerzeit ganze hochzivilisierte Länder voller intelligenter Menschen beherrschten, während heute nur noch wenige Verbrecher oder Wahnsinnige an ihnen festhalten.

Der reine Einfluß historisch-soziologischer Ideen als solcher und vor allem der durch irrige historisch-soziologisch einflußreiche Ideen konstituierten Objekte ist groß, aber stets illegitim. Denn in jedem Falle eines solchen Einflusses, kraft dessen das Objekt historischen Bewußtseins eine Wirklichkeit beansprucht, die ihm als Konstitutum historischer Akte nicht zukommt, geht es um Illusion, Irrtum und dergleichen. Denn Wahrheit, und insbesondere Wahrheit über übergeschichtliche Wirklichkeit, ist immer transgeschichtlich und niemals – wenigstens was ihre Verankerung im Sein betrifft – durch historisches Bewußtsein konstituiert.

Es wird wohl kein Leser behaupten, die nationalsozialistische Idee, daß Juden Untermenschen seien, die vergast werden dürften, habe eine Wahrheit ausgesprochen, die auch unabhängig von diesem historischen Urteil den Sachen selbst entsprochen hätte. Ebenso wenig wird heute jemand im Ernst behaupten, das nach der Hitlerzeit allgemein akzeptierte Urteil, die Juden seien Nichtjuden an Menschenwürde gleich, sei bloß ein Produkt der heutigen historischen Situation und sei deshalb jederzeit historisch überholbar¹⁸.

Es gibt aber zahllose andere Sachverhalte, die der Philosoph erforscht, von den rein logisch-grammatischen, arithmetischen und geometrischen Gesetzen, von den Gesetzen der Logik und Ontologie bis hin zu subtilen Fragen der Ethik oder Philosophie der Ästhetik und Liebe, die ebensowenig bloße konstituierte Produkte historischen Daseins und Bewußtseins sind, sondern schlicht der Wirklichkeit entsprechen.

¹⁸ Mit Recht hebt R. Lauth die schlechthinnige historische Unaufhebbarkeit der Wahrheit solcher Urteile in seiner Schrift *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit* (Stuttgart, 1966) hervor.

3. Die Rolle der Geschichte in der Konstituierung von Noemata, Mythen und Märchen, die kein »An sich« beanspruchen

Selbstverständlich ist die historische Fabelkunst keineswegs auf solche Noemata beschränkt, die zwar bloß als Gegenstand der Geschichte existieren, aber dennoch Seinsautonomie gegenüber menschlichem Bewußtsein beanspruchen, also ein bloß vermeintliches An sich darstellen.

Vielmehr gibt es viele Märchen, Symbole und Mythen im buchstäblichen Sinn, die als solche historische Quellen haben, aber bei denen es unsinnig wäre anzunehmen, es handle sich hier um historische Relativität. Daß etwa der Grimm'sche Märchenschatz mit all seinen Königinnen, Rotkäppchen und Prinzen zu einer ganz bestimmten Kultur gehört, widerspricht keineswegs einem Anspruch, übergeschichtlich an sich zu bestehen, da ein solcher Anspruch gar nicht besteht.

Selbstverständlich ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der Mythos oder auch das Märchen und die Fabel – man denke an Platons Höhlengleichnis – symbolisch oder dichterisch Wahrheit zum Ausdruck bringen, die durchaus Anspruch auf An-sich-Sein ihres Gegenstandes in sich birgt. Auch kann ein Mythos oder auch ein Märchen – in diesem tieferen Sinn seines symbolischen Gehaltes oder auch in anderen rein ästhetisch-künstlerischen Bedeutungen des Wortes – wahr oder falsch sein¹⁹.

Hier begegenen wir übrigens auch einem weiteren Sachverhalt, hinsichtlich dessen der Relativismus übergeschichtliche Wahrheit voraussetzt. Er setzt nämlich das wirkliche Bestehen eines Anspruchs philosophischer und anderer Urteile auf ein An-sich-Sein ihrer Gegenstände bzw. der in ihnen behaupteten Sachverhalte voraus. Nur die Leugnung der Rechtfertigkeit eines derartigen wirklich bestehenden Anspruchs auf Objektivität kann ja als Relativierung angesehen werden.

So hätte es keinen Sinn, wenn ein Vater seinen Kindern ein Einhornmärchen erzählt, zu sagen, dieses Märchen bzw. die in ihm vorkommenden Drachen und Könige seien »relativ auf seine Familie«, da ja die in Märchen erscheinenden Gestalten keinen Anspruch machen, an sich zu sein und also außerhalb ihrer Konstitution im Märchen zu bestehen²⁰.

¹⁹ Wir sehen hier von weiteren Unterscheidungen wie der von Johann Jacob Bachofen gemachten zwischen Symbol und Mythos ab. Bachofen, darin anderen Autoren seiner Zeit folgend, schreibt dem Symbol den Charakter des Einfachen zu und meint, es gehe von Gott aus, der Mythos hingegen sei als menschengedichtete Geschichte und durch seine Bestimmung der Deutung der Symbole, sowie durch den dadurch bedingten kompositorisch komplexen Charakter unterschieden. Neben J. J. Bachofen's 1867 erschienenen Hauptwerk *Mutterrecht* ist dabei das 1859 erschienene Buch *Gräbersymbolik* wichtig.

²⁰ Außer diesem Grund für die Nichtrelativität der Märchenwelt gibt es zumindest noch einen anderen. Andere Menschen können an diesem Märchen teilhaben, und in diesem Sinne ist die Welt des literarischen (Kunst-)Werks und der in ihm dargestellten Gegenstände und Personen – denen Roman Ingar den heteronome Existenzform der abgeleiteten rein intentionalen Gegenständlichkeiten zuweist – intersubjektiv zugänglich.

All dies hindert freilich nicht, daß die von bewußten Akten und von intersubjektiv zugänglichen Wortbedeutungen konstituierten Gegenstände eines Märchens kein Sein an sich besitzen und in diesem Sinne »relativ«, »seinsheteronom« und vom Märchen und seiner objektivierten Intentionalität total abhängig sind.

Da dieser Sinn von historischer Abhängigkeit von Bewußtseinsobjekten für uns keine weitere Bedeutung besitzt, weil solche konstituierte Gegenstände, die keinerlei Anspruch auf Nichtkonstituiertheit und An sich Sein erheben, innerhalb der Philosophie kaum einen Platz haben²¹, können wir von einer weiteren Erörterung dieser Art von historischer Bewußtseinsabhängigkeit absehen, mußten diese Bedeutung von historischer Abhängigkeit von Gegenständen des Bewußtseins jedoch zur Abgrenzung einführen.

*4. Die Geschichte als Grenze und Ermöglichung der Philosophie:
Historische Modifikationen von Sprache, Terminologien und Kulturen,
die ein An-sich-Sein weder beanspruchen noch auflösen.*

Neben diesen drei Rollen der Geschichte (als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, als Konstitution von vermeintlichem An-sich und als Ursprung von Fabeln, Mythen, Parabeln, usw.) gibt es eine ganz andere Art historischer Abhängigkeit, die in besonderer Weise die Philosophie betrifft. Es geht um die Rolle der Geschichte beim Entstehen von konkreten Sprachen, um den jeweiligen Wortreichtum derselben, um die Entwicklung besonderer wissenschaftlicher und philosophischer Terminologien und um Bedeutungsbesonderungen, die in ihnen sprachlich ausgedrückt werden können, um grammatische Strukturen und viele andere Faktoren, die jeweils historisch entwickelt und modifiziert werden.

Zwar gibt es, wie Husserl in den *Logischen Untersuchungen* gezeigt hat, eine »rein logische Grammatik«, und damit grammatische und sprachliche Strukturen, die apriorisch-wesensnotwendige Gültigkeit besitzen und deshalb allen Sprachen gemeinsam sind, wie sie auch Chomsky und andere platonisierende Sprachwissenschaftler und Semiotiker sowie Semantiker heute in zunehmendem Maße anerkennen.

Doch zugleich gibt es zweifellos jene historischen Besonderungen semiotischer und semantischer Sprachelemente, die den einzelnen Sprachen eigentümlich sind und die es etwa erlauben, in einer bestimmten Sprache anders oder besser philosophieren zu können als in anderen.

In diesem Sinne besteht zweifellos ein Vorteil darin, nicht in einer indianischen Sprache, wie einem der Apatschen- oder Komantschendalekte, philosophieren oder Naturwissenschaft treiben zu müssen, sondern den Reichtum sprachlich ausdrückbarer Modifizierungen zur Verfügung zu haben, den etwa die englische, italienische, spanische, deutsche oder französische Sprache, oder auch zahlreiche andere Sprachen und Fachsprachen bieten, deren Modifizierungen der – als solche ebensowenig wie die »materia prima« bestehenden – »Sprache an sich« jeweils eigene Vor- und Nachteile implizieren.

²¹ Es sei denn, man denke an die philosophischen Aussagen der von Platon und anderen Philosophen verwendeten Mythen, die dann aber nicht als reine Dichtwerke, sondern als dichterischer Ausdruck philosophischer Thesen zur Philosophie selbst gehören.

Selbstverständlich können die sprachlichen und insbesondere die von Fachterminologien geprägten Ausdrücke auch eine Rolle bei der Konstituierung von scheinbaren »An-sich« spielen, die sich aus Verführungen der Sprache ergeben und eine der hauptsächlichsten Gefahren und Irrtumsquellen darstellen, sowie z. B. dazu führen, Unterscheidungen dort zu machen, wo keine Unterschiede bestehen oder Hypostasierungen zu vollziehen, die von den Sachen selbst her nicht zu rechtfertigen sind.

Sprache in diesem Sinne impliziert jeweils auch eine Grenze des in ihr Aussagbaren und stellt eine historische Modifikation dar, die zwar als solche keineswegs zu Irrtum führt, aber immerhin eine negative Schranke des Philosophierens bedeutet.

Allerdings gibt es zugleich auch eine positive Rolle der erwähnten historischen Modifikationen von Sprache und dem in der jeweiligen Sprache Aussagbaren. Diese besteht darin, daß die individuelle Sprache durch den ihr selbst eigenen Reichtum auch auf gewissen Gebieten durch vorgegebene linguistische Regeln der Grammatik und Tiefengrammatik, sowie durch ihre jeweilige semantische Subtilität differenzierteres und sachgemäßeres Denken ermöglicht, als es jemand vollziehen könnte, der sich nicht in der bestimmten Sprache ausdrückt.

In dieser Hinsicht spielt die Modifikation der Sprache auch eine wichtige Rolle im Rahmen der ersten Rolle der Geschichte für die Philosophie: der Ermöglichung des Denkens zeitlos gültiger Wahrheiten und Zusammenhänge.

Diese Modifikation der Philosophie durch Geschichte bzw. durch in ihr gewachsene Gegebenheiten bezieht sich nicht ausschließlich auf die Sprache, sondern auch auf viele andere Aspekte der Kultur, etwa die Selektion der Quellen und Autoren, die zu einer Zeit zur Verfügung stehen oder nahegebracht werden und in deren Terminologien die Denker einer Zeit denken. Wenn es um philosophische Terminologien geht, so entwickeln sich diese ja nicht in jenen langfristigen Zeiträumen, in denen etwa Lautverschiebungen und allgemeine Sprachentwicklungen stattfinden, sondern oft auf einen Schlag, durch einen ganz bestimmten Autor. Daher hängt es oft von so zufälligen historischen Umständen wie Übersetzungen ab, ob ein bestimmtes Denken und Werk und die durch es verfügbaren begrifflichen Apparate einem gegebenen Denker zur Verfügung stehen oder nicht. Man denke an die immense Wirkung der lateinischen Aristoteles-Übersetzungen Moerbekes auf die Scholastik, insbesondere auf das Denken Thomas von Aquins.

5. Die Geschichte als Quelle bestimmter Interessen. Fragen und Probleme

Wieder ein ganz anderer Einfluß der Geschichte betrifft das Aufwerfen bestimmter Interessen, Fragen oder Probleme. Der Mensch und insbesondere der Philosoph ist ja als *zoon politikon* nicht ein Wesen, das einen luftleeren isolierten Raum bewohnt, sondern er steht in lebendigem Kontakt mit der Welt, in der er lebt.

So sehen wir uns heute globalen Problemen der Umweltverseuchung gegenübergestellt, die der mittelalterliche Mensch nicht kannte. Wissenschaftliche Entdek-

kungen wie die der Genetik, Vererbung, der Rolle des Gehirns, aber auch mögliche Transplantationen oder genetische Eingriffe, Genomanalysen usw. eröffnen der Technik und Manipulation des Menschen völlig neue Möglichkeiten und werfen neue Probleme für den Philosophen auf. Dadurch wird der Erfahrungshorizont, von dem ein Philosoph ausgehen und über dessen Gegenstände er philosophieren kann, ungeheuer erweitert. Es werden ihm etwa ganz neue Probleme der Leib-Seele-Beziehung oder Ethik gestellt, die er durch neues Nachdenken über die Dinge im Lichte solcher empirischer Befunde oder neuer Erfahrungshorizonte anzugehen hat. Neue Interessen stehen im Vordergrund. Man denke an das im Spätmittelalter und der Renaissance neu erwachende Interesse am Individuum oder an das im 19. Jahrhundert erwachende neue Interesse an der Geschichte.

Für all dies ist gewiß die Geschichte zumindest partiell verantwortlich, für all dies ist geschichtliches Leben und sind historische Entwicklungen gewiß maßgeblich. Doch hindert nichts, daß die durch diese neuen Interessen und Probleme vielleicht erstmals entdeckten Zusammenhänge selber auch ewig gültige Wahrheiten, Wesenheiten und Wesensgesetze – etwa über menschliches Leben, Ethik und Bioethik – sein können.

Vielleicht muß man sich an dieser Stelle von dem Vorurteil freimachen, die zeitlose Gültigkeit von Gesetzen, die zu allen Zeiten bestehen, mit dem Alten oder schon Bekannten zu verwechseln. Denn da jedes Ding an notwendigen und zeitlosen Wesensgesetzen teilhaben muß, enthüllt jede neue historische Entwicklung auch neue – d.h. noch nie vorher bedachte – Wesensgesetze und erlaubt, schon bekannte in neuem Licht und in neuer Anwendung zu sehen.

Gewiß ist es angesichts der wandelbaren Aspekte und Probleme der Geschichte notwendig, nicht zu sehr in Zeitproblemen zu ersticken, immer aufs neue durchzustoßen zu den großen klassischen Problemen der Philosophie und sich auch gegenüber Problemen zu öffnen, die vielleicht ganz anderen Kulturkreisen angehören²².

Immerhin ist es an sich durchaus legitim, ja erforderlich, als Philosoph gerade auch zu den brennenden und philosophischen Fragen der eigenen Zeit Stellung zu nehmen, zu jenen Fragen, die die eigene im Unterschied zu anderen Epochen aufwirft. Mit diesem Aufwerfen neuer Probleme durch historische Entwicklungen hängt eine weitere Rolle der Geschichte für Philosophie eng zusammen.

²² Vgl. dazu etwa die von I. Quiles mit so vielem Erfolg durchgeführten Dialoge mit dem japanischen und chinesischen, hinduistischen und buddhistischen Denken und die von ihm hervorgehobenen authentischen Erkenntnisse in demselben. Siehe Ismael Quiles, *Filosofia budista* (Buenos Aires, Ed Troquel, 1973); ders., *Que es el Yoga?* (Buenos Aires: Ed. Depalma, 1987).

6. *Geschichte als Quelle von Erfahrung und Erfahrungsdaten*

Die Geschichte spielt noch eine weitere Rolle für die Philosophie. Geschichte ist auch selbst eine Urgegebenheit und liefert uns zugleich zahlreiche neue Erfahrungsdaten, über die philosophiert werden muß.

Kunstwerke werden in ihr geschaffen, die viele psychologische Probleme aufdecken, wie die Romane Dostojewskis. Neue Kunstarten werden hervorgebracht, die nach einer eigenen ästhetischen Analyse verlangen. Neue wissenschaftliche Forschungen werden durchgeführt, neue Methoden medizinischer und genetischer Eingriffe entwickeln sich in der Geschichte.

Ein besonderer Fall dieser Rolle der Geschichte liegt dort vor, wo gerade der Angriff auf etwas oder die Entwürdigung eines Gutes, oder auch die Verdunkelung einer Wahrheit die philosophische Reflexion durch eine solche negative Erfahrung erweckt – im Sinne des berühmten Hegel-Wortes von der Eule der Minerva, die erst in der Dämmerung fliegt.

Dieser offenkundig bestehende Einfluß der Geschichte muß radikal von den vorhergehenden unterschieden werden.

Vielleicht besteht die elementarste Form dieses Einflusses der Geschichte auf Philosophie darin, daß die Geschichte selbst eine Gegebenheit darstellt, die philosophischer Aufklärung harrt. In diesem Sinne verbreitert die Geschichte in der unmittelbarsten Weise unseren Erfahrungshorizont und stellt der Philosophie neue Probleme, da das Datum der Geschichte selber nach philosophischer Erkenntnis verlangt, einer Erkenntnis allerdings, die bei idealer Verwirklichung in zeitlose Wahrheiten über das Wesen der Geschichte, des sogenannten hermeneutischen Zirkels im Verstehen von Ganzem und Teilen, und viele andere Wesensgesetze eindringt²³.

7. *Geschichte als Ursprung gewisser Aspekte und komplementärer Ausschnitte aus der Gesamtwirklichkeit*

Eine andere Dimension der Rolle der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Philosophierens folgt aus den eben genannten (4–6) ebensowohl wie aus der metaphysischen Tatsache der Endlichkeit menschlichen Erkennens. Denn so objektiv und daher absolut wahr auch ein Urteil, wie daß der Mensch frei und verantwortlich und nicht kausal historisch determiniert sei, ist und so sehr es deshalb Teil der allumfassenden Wirklichkeit und Wahrheit und in dieser enthalten ist, so ist es doch andererseits ein in unendlich vielen Richtungen ergänzungsfähiges, differenzierungsbedürftiges und von möglichen Mißverständnissen zu befreiendes Urteil.

Wegen der potentiellen Unendlichkeit der Erkenntnis und des Seins und der Begrenztheit jeden menschlichen Wissens ist es natürlich, daß in einem bestimmten

²³ Siehe Seifert: Erkenntnis ungeschichtlicher Wahrheit und Geschichtlichkeit des Menschen, (Anm. 12).

Lebensabschnitt und von einem bestimmten Menschen nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit erkannt wird. Der eine wird Handwerker und versteht vieles über den Bau von Häusern, wovon ein Philosophieprofessor keine Ahnung hat. Ein anderer versteht mehr von Politik, wieder ein anderer von Mathematik usf.

Diese Partialität und Unvollständigkeit menschlichen Erkennens ist Teil von dessen Wesen, und seine konkrete Gestalt hängt von vielen begabungsmäßigen, charakterologischen und lebensgeschichtlichen Faktoren individueller Art ab.

Jedoch ist es ebenso klar, daß es neben diesen und anderen individuellen oder sozialen Faktoren die Geschichte ist, und zwar nicht eine abstrakte Gegenwart, sondern die konkrete historische Gestalt, in der sich etwa die Philosophie und Wissenschaft zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Land befindet, von der es mit abhängt, mit welchen Dingen sich ein Mensch besonders beschäftigt und welche Teile der grundsätzlich möglichen Erkenntnis er erwirbt.

Damit ist freilich nicht eine gewisse von Schleiermacher und der hermeneutischen Philosophie hervorgehobene und schon in der Antike erkannte Dialektik von Ganzem und Teilen geleugnet, kraft deren auf jeden Teil durch alle anderen sowie durch das Ganze neues Licht geworfen wird. Doch während diese Dialektik beweist, daß der Teil nur im Licht des Ganzen vollkommen verstanden werden kann, beweist sie keineswegs die Vorläufigkeit, Relativität oder gar den bloßen Vorurteilscharakter irgendeiner gültigen Einzelerkenntnis, die durch weitere Erkenntnisse zwar differenziert und ergänzt, niemals jedoch im Sinne des Ungültigwerdens oder Unwahrwerdens aufgehoben werden kann. Dies wäre nur bei Irrtümern möglich, niemals bei gültigen Erkenntnissen, die im Ganzen der Wahrheit voll bewahrt bleiben.

Allerdings ist es dem Menschen auf Grund der Unvollständigkeit seines Erkennens notwendig, sich derjenigen Urteile zu enthalten, die willkürlich oder in falschen Verallgemeinerungen über das Erkannte hinausgehen oder sich dem Ganzen gegenüber zu verschließen. Sonst folgen in der Tat Engen und sogar Irrtümer aus borniert festgehaltenen Teilerkenntnissen, auf Grund deren Menschen sich der Gesamtwirklichkeit gegenüber verschließen oder sogar Falsches behaupten, was einem allerkenneenden Wesen unmöglich wäre und die Unvollständigkeit des Erkennens voraussetzt.

An sich ist jedoch ein solcher Ausschnitt unvollständiger Erkenntnis, etwa daß der Mensch frei ist, sich selbst besitzt und beherrscht und weder von weltlichen noch von transzendenten Faktoren in seinem Handeln inhaltlich determiniert ist, keineswegs gleichbedeutend mit Irrtum. Nur wenn er verabsolutiert wird und deshalb zur Leugnung anderer Erkenntnisse führt, kann ein solcher partialer Blickpunkt auf die Gesamtwirklichkeit im Irrtum enden.

Allerdings werden wir im letzten Abschnitt dieser Ausführungen sehen, daß die Unaufhebbarkeit von Einzelerkenntnissen durch Erkenntnis des Ganzen nur unter einer oder sogar zwei – allerdings evidenten und mit dem Gesagten mitgegebenen – Voraussetzungen besteht, die wir an dieser Stelle noch nicht entwickeln.

8. *Geschichte als Herausforderung an den Philosophen: Geschichte als Grund eines bestimmten Dialogs*

Damit rühren wir an eine weitere Bedeutung der Geschichte für die Philosophie und der Philosophie für das Begreifen der Geschichte. Die Philosophie hat eine Aufgabe in der Geschichte, insofern sie von der historischen Situation Erfahrungen, Probleme, aber auch bestimmte Irrtümer, die das soziale-historische Klima einer Zeit bestimmen, empfängt und zugleich kritisch zu erforschen hat.

So ist die jeweilige historische Epoche eine Herausforderung an die Philosophie. Kant sah sich bewogen, auf die herrschenden philosophischen Strömungen seiner Zeit, den Rationalismus und Empirismus, zu antworten. Er konnte nicht an so bedeutenden Strömungen seiner Zeit vorbeiphilosophieren und sich etwa nur an Aristoteles halten. Nachdem Wittgenstein oder Kant als bestimmend auftraten, bestand die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit ihnen für jede Ontologie oder realistische Philosophie. Dasselbe gilt für das Auftreten des Materialismus, der Skepsis, bestimmter Ideologien usf. Sie alle stellen an den in einer Zeit lebenden Philosophen die Aufgabe, sich nicht rein abstrakt und unhistorisch mit philosophischen Fragen von ewigem Interesse zu befassen, sondern konkret auf jene Fragen und Probleme einzugehen, die zu seiner Zeit bestehen.

Dies findet schließlich auch in jeder Konversation statt, daß wir auf die jeweiligen Probleme unseres Gesprächspartners, auf seine Fragen, auf seine terminologischen Unterscheidungen, Probleme usf. eingehen sollen.

Doch darf diese Tatsache nicht damit verwechselt werden, daß der Philosoph etwa bloß – wie Hegel annahm – Sprachrohr eines Zeitgeistes sein oder gar nur in sich wandelbare Strukturen des Lebens des Weltgeistes ausdrücken müsse²⁴.

Ganz im Gegenteil, das Wesen der Wirklichkeit selbst, um das es der Philosophie geht, – ja sogar das Wesen von Zeit und Geschichte – bleibt dasselbe und die ewigen Wesensgesetze, an denen jedes konkrete und historische Etwas teilhat und durch die es inhaltlich – innerhalb des Rahmens seiner Natur – bestimmt ist, bleiben dieselben. So darf sich der Philosoph, wie der platonische Sokrates im *Gorgias* bemerkt, nicht nach dem Wind richten, wie Machiavelli dies dem Prinzen empfiehlt²⁵, sondern sollte die eine und zu allen Zeiten gültige Wahrheit, die immer dasselbe sagt, in einer je den historischen Fragen angemessenen Weise anwenden und in diesem Sinne aus dem unvergänglichen Schatz der Wahrheit stets Altes und Neues, das sich erst in der Konfrontation mit neuen Problemen und Fragestellungen, Irrtümern und Entdeckungen, enthüllt, hervorholen.

²⁴ Siehe G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 75–76.

²⁵ Siehe Machiavelli, *Der Prinz*, Kap. XVIII.

III. Vier Wurzeln des Historismus

1. *Der Historismus als Erzeugnis seiner selbst. Konstitution des Historismus durch die Meinung, eine total neue Philosophie sei die einzig wahre: der Historismus selber.*

Eine bedeutsame Quelle des Historismus und der Meinung, alle philosophischen Systeme seien von der Geschichte erzeugt, liegt in Philosophien, die einen radikalen Neuheitsanspruch erheben. Dies gilt insbesondere für den Historismus selber.

Denn wenn man sein eigenes System für eine völlig neue Philosophie hält und damit vielleicht sogar – unwahrscheinlicherweise – recht hat, und dann fälschlicherweise die Wahrheit einer solchen radikal neuen Philosophie ansetzt, kann man leicht den Eindruck bekommen, daß es keine Kontinuität und Selbigkeit der Wirklichkeit zu allen Zeiten gibt, sondern einen radikalen, an die Wurzeln der Dinge und Erkenntnis selbst gehenden Wandel. Heidegger ging aus diesen Gründen so weit, einen Wandel der Wahrheit selber anzunehmen.

Wenn man hingegen einer klassischen realistischen Philosophie, etwa dem Thomismus oder phänomenologischen Realismus, anhängt und die ungezählten historischen Vorläufer und Gestalten der im Grunde gleichbleibenden einen und umfassenden Philosophie (*philosophia perennis*) sowie auch die immer wiederkehrenden Gestalten philosophischer Grundirrtümer bemerkt, wird man weder an einen radikalen Wandel der Philosophie noch auch an die inhaltliche Geschichtlichkeit philosophischer Erkenntnisse glauben, sondern vielmehr frei sein, neben den historischen auch die zeitlosen inhaltlichen Dimensionen der Philosophie, die diese besitzt, insoferne sie an der zeitlosen Wahrheit teilhat, anzuerkennen.

So wird man etwa in der skotistischen Philosophie des Guten mehr wahre Erkenntnisse finden als in zahllosen Formen des Wertsubjektivismus oder kantischen Wertidealismus der letzten Jahrhunderte, oder in Platons und Aristoteles' Einsichten in unwandelbare Wesenheiten mehr Wahrheit erblicken als im französischen strukturalistischen Nihilismus mancher Denker der eigenen Zeit. Wenn man viele, ja ungezählte Erkenntnisse ewig gültiger Wahrheit über Seele, Geist, Verantwortung, Moral, das Gute, Sprache, Naturrecht, Gerechtigkeit, Gott usw. in klassischen Philosophen wie Platon findet – und einem daher die Lektüre Platons mehr bedeutet als die ganze Bibliotheken von Werken Heideggers, Wittgensteins und anderer Zeitgenossen –, so wird man kaum versucht sein zu behaupten, es gäbe keine überhistorischen Inhalte philosophischer Erkenntnis.

So sehen wir, wie der historische Relativismus und die Hermeneutik, mit ihrem Neuheitsanspruch, sich selbst gebären. Der Historismus, der philosophisch neutral zu sein und auf einer vorurteilslosen Betrachtung der Geschichtlichkeit allen Denkens zu beruhen scheint, entpuppt sich so als Konsequenz einer philosophi-

schen Vorentscheidung für eine historisch gesehen ganz neue, in den letzten hundert Jahren entstandene Philosophie. Deren wirkliche oder vermeintliche Neuheit wird zu einem Hauptmotiv für seine Annahme²⁶.

2. Der Skandal der Widersprüche in der Geschichte der Philosophie: Von Pyrrho bis zur Hermeneutik

Von der pyrrhonischen Skepsis bis zur Gegenwart ist ein hauptsächlicher Grund für den Historismus und Skeptizismus wohl das Phänomen, das Kant in einem Brief an Garve als den »Skandal der Vernunft« und als Hauptmotiv für die *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnete und das wohl den primären Beweggrund für Hegels System darstellt: nämlich einerseits radikale Widersprüche, in die sich angeblich (nach Kant und Hegel) die menschliche Vernunft selbst verwickelt²⁷, andererseits die grundlegenden Gegensätze zwischen den großen philosophischen Positionen der Vergangenheit und Gegenwart, in deren Licht es schlechthin vermessen und arrogant erscheint zu meinen, die eigene philosophische Position könne objektiv wahr sein oder auch nur in vielen Urteilen objektive Wahrheit darüber, wie die Dinge selbst sich verhalten, erreichen.

Da es keinen Teil der eigenen Position gibt, dem nicht von anderen Denkern widersprochen wurde, scheint es schlechthin untragbar, eine inhaltliche philosophische Position mit objektivem Wahrheitsanspruch zu vertreten. Dies erscheint als schierer Dogmatismus. Deshalb sind einige Philosophen zu historischen Relativisten oder Skeptikern geworden, andere nehmen mit Hegel an, die Wahrheit sei »das Ganze« und schließe das Leben und die Dialektik all der entgegengesetzten Philosophien als Momente in sich. Insbesondere die Hegel'sche, alle Philosophien aufnehmende Position erscheint dann als Ausdruck philosophischer Weite.

²⁶ Wie bei allen derartigen Versuche einer Beschreibung der Entwicklung und Motive einer Philosophie, handelt es sich auch hier um Schematisierungen und der historischen Interpretation eigene Abstraktionen, die es durchaus möglich erscheinen lassen, daß einzelne Denker der hermeneutischen Philosophie, etwa Gadamer, der mit seinen vielen und hervorragenden Arbeiten über Platon und Aristoteles ein außerordentliches Verständnis für und Einverständnis mit der klassischen Philosophie beweist, nicht dieselben Motive hatten.

Paradoxerweise wirkt die gegenüber Dilthey und Droysen radikalisierte hermeneutische Version des Historismus in Gadamer, obwohl er deren Mitbegründer ist, als Fremdkörper angesichts seiner klassisch-platonischen Geistesrichtung. So müßte es etwa von seinen Voraussetzungen her folgen, daß wir Kunstwerke immer vom neuesten eigenen und je subjektiven Interpretationshorizont und den eigenen Vorurteilen aus interpretieren sollten, aber Gadamer führt in seiner Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele beeindruckend aus, daß Mozarts und andere Werke nicht von willkürlichen und fremden Gesichtspunkten, sondern von der *morphe* (Gestalt) der Werke selbst aus interpretiert werden müßten.

²⁷ Die spezifischen Probleme der angeblichen Antinomien, die Kant und moderne Philosophen in verschiedenen Formen behaupten, werden im folgenden nicht behandelt. Ich verweise dazu auf mein demnächst zu veröffentlichendes Buch, Das Antinomienproblem als ein Grundproblem der »Kritik der reinen Vernunft« und der Philosophie überhaupt.

Gewiß ist an Hegels Interpretation der Geschichte der Philosophie dies richtig, daß das Ganze der Wahrheit die gültigen Erkenntnisse aller Philosophen in sich enthalten muß. Gewiß ist ferner der Dogmatismus zu vermeiden, der unkritisch oder in partieller Verabsolutierung des Unvollständigen verharret.

Doch diese echten Einsichten Hegels bedeuten nicht, daß das ganze und widersprüchliche »Leben« bzw. das Ganze der objektiven und einander kontradiktorisch entgegengesetzten Gedanken philosophischer Systeme »die Wahrheit« sei. Noch viel weniger bedeutet die echte Weite angesichts der Vielfalt philosophischer Gedanken, daß wir Skeptiker und historische Relativisten zu werden brauchten.

Denn es gibt ja eine ganz andere Lösung der Schwierigkeit als die Hegel'sche oder die relativistische. Es können ja an der einen umfassenden Wahrheit alle Philosophen teilhaben, aber nicht in allen Gedanken, sondern nur in den wahren, von denen keiner einem andern wahren Urteil widersprechen kann. Gegen diese eine universale Wahrheit, die sich jedem Geist in gewissem Maß enthüllt, sei es auch teilweise nur in seinen Voraussetzungen, nicht in seinen ausdrücklichen Lehren, kämpfen aber auch viele Philosophen und verfälschen sie. Ja, dies gilt in gewissem Maß für jeden Philosophen, daß er – wenngleich oft in bester subjektiver Intention – die Wirklichkeit entstellt, wenn immer er irrt²⁸.

Mit diesem Problem leben wir alle. Und es kann auch keine Hegel'sche Identifizierung des gesamten philosophiehistorischen und historischen Prozesses mit »der Wahrheit« die richtige Antwort auf diese Situation bieten, da viele dieser Philosophien untereinander widersprüchlich sind, was unmöglich von der wesenhaft widerspruchsfreien Wahrheit und Philosophie an und für sich ausgesagt werden darf. Außerdem ist ja Hegel's eigene Philosophie (die übrigens ebenso sehr nur eine bestimmte Meinung und insoferne eine »partiale« Philosophie ist wie alle übrigen), der alle vorhergehenden implizit widersprechen, nicht identisch mit allen Philosophien, sondern eine ganz bestimmte. In dieser Richtung kann also niemals die gesuchte »ganze Wahrheit« liegen. Der Anspruch, diese in absolutem Wissen zu kennen und die eigene Philosophie zum letzten Schritt in der Bewußtwerdung Gottes erklären und für ein Selbstgespräch des absoluten Geistes mit sich selbst halten zu dürfen, ist außerdem unerträglich anmaßend und unhaltbar. Eine solche Gesamtsynthese ist unmöglich und widerspruchsvoll.

Vielmehr ist es prinzipiell möglich und nötig, in je eigener Prüfung und Forschung und Bemühung um Wahrheit eben jene Erkenntnisse herauszufinden, die von den verschiedenen Philosophen und vom eigenen Sachkontakt her gewonnen werden können.

Denn die eine allumfassende Wahrheit verbirgt sich keinem Menschen ganz und übersteigt doch alle endlichen Geister; es kommt darauf an, soviel als möglich von ihr zu erobern. Nur dadurch, nicht durch einen Relativismus, können wir an ihr teilhaben und den alle Geister verbindenden Logos, von dem Heraklit spricht, berühren. Nur durch die Weite der Erkenntnis können wir ökumenisch mit allen

²⁸ Siehe dazu Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie* (Münster, 1934).

Philosophen etwas Gemeinsames und Verbindendes haben, nur in dem Maß unserer je eigenen Erkenntnis objektiver Wahrheit können wir wahre Weite des Geistes erlangen, nicht durch total leere Skepsis und Relativismus oder durch arrogante Ansprüche eines Gesamtsystems, in dem auch die widersprüchlichsten Systeme von einem angeblich höheren Standpunkt aus bewahrt und doch zugleich im Sinne der Negation aufgehoben werden und ihre relative Stelle besitzen sollen.

Vor allem in ihren Voraussetzungen und Implikationen haben alle Philosophen und Sophisten immer wieder jener Wahrheit Tribut gezollt, die wir – gleich Sokrates – im gemeinsamen Dialog von allen historischen Philosophien herauslocken und in ihnen ebenso anerkennen, wie wir uns auch mit Sokrates um Widerlegung fremder und noch mehr der eigenen Irrtümer bemühen sollten. Dann werden wir wie Sokrates die Nichtwidersprüchlichkeit der Philosophie selbst – im Gegensatz zur Widersprüchlichkeit der verschiedensten philosophischen Meinungen, und oft gerade der eigenen – erkennen. Diese Nichtwidersprüchlichkeit und Ganzheit der Wahrheit impliziert auch, daß keine echte Teilerkenntnis, d.h. keine unvollständige, doch wahre Erkenntnis, je aufgehoben werden kann.

3. Der Zweifel an einer Erkenntnis der »transzendentalen« Prinzipien und Seinsproprietäten

Alles, was bisher über die Unaufhebbarkeit unvollständiger Wahrheitserkenntnis durch das Ganze der Wahrheit gesagt wurde, bedarf einer wichtigen Ergänzung. Denn die Voraussetzung für diese Wahrheit der Unaufhebbarkeit einer Wahrheit durch irgendeine andere (quod semel verum, semper verum) ist, daß wir nicht in dem Sinne auf Teilerkenntnisse beschränkt sind, daß wir keine gültigen Prinzipien und Momente für alles Seiende überhaupt erkennen könnten.

Denn könnten wir dies nicht und wären wir in diesem Sinn auf Teilbereiche und Teilaspekte der Wirklichkeit beschränkt, so könnte alles, was wir erfahren, nur eine Erscheinung sein, deren wahres Wesen als eines Dinges an sich uns ewig verborgen bliebe. Aus dieser Auffassung müßte dann auch folgen, daß alles, was wir erfahrend und denkend betrachten, vielleicht in Wirklichkeit und an sich »ganz anders« sein könnte, also vielleicht auch in einem Sinne, in dem es ganz unseren »Teilerkenntnissen« widerspricht. Die Wirklichkeit könnte letzten Endes sogar Nichts sein, denn über das Sein an sich jenseits unserer Erfahrung könnten wir nichts wissen.

Es zeigt sich bei näherem Nachdenken, daß letzten Endes für jede gültige Teilerkenntnis jene Erkenntnis des Ganzen vorausgesetzt ist, die mit der Erkenntnis erster und auf alles, was ist, zutreffender Prinzipien einhergeht. Denn ohne solche könnten wir nicht wissen, daß auch jene Aspekte der Sache, die wir nicht erkennen und daß dieselbe auch in ihrer Ganzheit betrachtet dem Widerspruchssatz, ohne den kein wahres Urteil wahr wäre, da es ja sich selbst aufheben würde, unterstehen.

Daß es solche Erkenntnis gibt, ist jedoch keine willkürliche Voraussetzung, sondern kann erwiesen werden und ist außerdem in jeder Teilerkenntnis, ja sogar im radikalsten skeptischen Zweifel als dessen Bedingung mitgegeben²⁹.

4. Die behauptete Unerkennbarkeit des absoluten Seins

Der historische Relativismus und, in einer besonderen Form, der Relativismus überhaupt kann allerdings auch darin seine Ursache haben, daß man jenes wichtigste »Ganze« für unerkenntlich hält, in dessen Licht erst jedes Ding seine Stelle erhält, das absolute, göttliche Sein. Wenn der absolute Grund aller Dinge schlechthin unerkenntlich wäre und mit dem Nichts in eins fallen könnte, dann würde uns allerdings in so radikaler Weise der Schlüssel des Ganzen der Wirklichkeit fehlen, in dessen Licht wir jeden Teil zu interpretieren hätten, daß sogar das Nichts und die Negation aller von uns erkannten Werte die höchste Berechtigung hätten. Damit wäre zwar nicht jede unvollständige Wahrheitserkenntnis aufgehoben, aber sie verlöre – durch Ausfallen jeder Erkenntnis »reiner Vollkommenheiten« – ihre letzte Bedeutung und Erklärung, die ohne Bezug auf das absolute Sein kat' exochén undenkbar ist.

Hier ist nicht die Stelle, auf dieses höchste Thema der Metaphysik einzugehen. Das ist an anderer Stelle geschehen. Für unsere Zwecke genügt es festzuhalten, daß jene Universalität, die aus der Erkenntnis universalster ontologischer und logischer Prinzipien, sowie jene, die aus der Erkenntnis reiner Vollkommenheiten und des absoluten Seins erwächst, entscheidend ist für das Durchbrechen der relativierenden Interpretation des »hermeneutischen Zirkels«. Daher gilt es anzuerkennen, daß schon in der Einsicht in die bescheidenste Wahrheit auch die in ihrer Weite alles Sein umspannenden ersten Prinzipien mit aufleuchten, ohne deren objektive Evidenz auch die Evidenz des eigenen *sum* unmöglich wäre, ebenso wie die im cartesischen und augustinischen Cogito mitenthaltene Entdeckung der Endlichkeit des menschlichen Subjekts zugleich ein gewisses Begreifen der Unendlichkeit einschließt und zugleich ohne dieses gar nicht möglich wäre³⁰.

Vielleicht leuchtet hier die Wahrheit der erstaunlichen und berühmten Äußerung im VII. Buch von Platons *Politeia* auf, derzufolge weder im öffentlichen noch im privaten Leben weises Handeln ohne Erkenntnis des absoluten Guten möglich ist, das die Ursache für alle Dinge und für alles Gerechte und Schöne ist. Erst vom Maß der Erkenntnis des Absoluten her erhält alle Teilerkenntnis ihre rechte Stelle³¹.

Während jedoch in den transzendentalen Prinzipien, die für alles Sein gelten, eine notwendige Bedingung für die Wahrheitserkenntnis überhaupt liegt, da ihr

²⁹ Siehe J. Seifert, *Back to Things in Themselves*, cit. und die dort referierten Erkenntnisse Augustins, Descartes', Hildebrands u. a.

³⁰ Siehe dazu J. Seifert, *Essere e Persona. Verso una Fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Mailand: Vita e Pensiero, 1988), Kap. V, IX.

³¹ Siehe Platon, *Politeia*, VII, 517c.

Ausfallen es sogar möglich machen würde, daß alles Erkannte an sich mit seinem kontradiktorischen Gegenteil zusammenfiel, ist Erkenntnis des Absoluten nicht im selben Sinne für die Wahrheit unvollständiger Erkenntnis vorausgesetzt. Sie ist nicht Bedingung für deren eigentliche Gültigkeit und Wahrheit, die vielmehr schon Bedingung für jede Gotteserkenntnis ist und ohne die jeder Gottesbeweis in den (Descartes' Ableitung der Wahrheit jeglicher Erkenntnis von der Wahrhaftigkeit Gottes mit Recht vorgeworfenen) Zirkelschluß fallen würde, daß sie schon das voraussetzte, was sie erst zu beweisen oder zu erweisen hätte: nämlich die Objektivität menschlichen Erkennens. Vielmehr ist Erkenntnis des absoluten Guten und Seienden nicht für die Wahrheit unvollständiger Erkenntnis, wie derjenigen, daß die eigene Person existiert und frei ist, als solche Bedingung, sondern nur für die Erkenntnis von deren letzter wirklicher Stelle im Ganzen.