

ZUM PROBLEM DES REINEN WISSENS

Von W. SESEMANN-Kowno

I.

Es ist eine auffallende, fast paradoxe Tatsache: die Philosophie der letzten vier bis fünf Jahrzehnte, die ihr Interesse hauptsächlich auf die Erkenntnistheorie konzentriert hat, ist dem Problem des Wesens von Wissen und Erkenntnis nur selten nähergetreten und hat auch die Lösung dieses fundamentalen gnoseologischen Problems nur wenig gefördert. Auf die Frage: was Wissen und Erkennen ist? welche Eigenschaften ihrem Wesen notwendig eigen sind, und welche nur ihren empirisch realen Formen und Spezifikationen zukommen, lassen die meisten gnoseologischen Lehrsysteme unbeantwortet und beschränken sich auf Begriffsbestimmungen, welche die Erkenntnis schon als ein in den Wissenschaften fertig Vorgefundenes voraussetzen. So berechtigt nun auch eine besondere Rücksichtnahme auf die wissenschaftliche Erkenntnis bei der Lösung dieses Problems sein mag, so liegt hierin doch für die Gnoseologie die Gefahr einer *petitio principii* äußerst nahe. Denn sobald die Erkenntnistheorie sich ausschließlich an der Wissenschaft orientiert, macht sie unwillkürlich die Voraussetzung, daß Erkenntnis überhaupt und wissenschaftliche Erkenntnis schlechthin zusammenfallen, daß also das Wesen der Erkenntnis in der wissenschaftlichen Erkenntnis rein zum Ausdruck kommt. Diese Voraussetzung ist aber nichts weniger als evident; nur durch eine sachliche Prüfung kann sie begründet und gerechtfertigt werden. Zudem ist es ja auch keineswegs zutreffend, daß der Erkenntnisbegriff in der Wissenschaft als ein Fertiges vorliegt; vielmehr muß er aus ihr erst durch erkenntnistheoretische Analyse herausgearbeitet werden. Das Ergebnis dieser Analyse ist aber durchaus kein eindeutiges: hängt es doch nicht bloß davon ab, an welchen Wissensgebieten die Gnoseologie sich vornehmlich orientiert (z. B. Naturwissenschaften oder Geisteswissenschaften), sondern auch da-

von, auf welche von den der wissenschaftlichen Erkenntnis eigenen Tendenzen der Hauptnachdruck gelegt wird. Wie ließe es sich anders verstehen, daß Idealismus und Realismus, Intuitivismus und Konventionalismus (Pragmatismus), kurz all die entgegengesetzten gnoseologischen Konzeptionen das Zeugnis der Wissenschaft in gleicher Weise für sich in Anspruch nehmen? Eine radikale Überwindung dieser Gegensätze ist für die Erkenntnistheorie solange unmöglich, als ihr die prinzipielle Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis fehlt, eine Besinnung also, die von aller Orientierung an den positiven Wissenschaften unabhängig ist. Es könnte nun freilich scheinen, als müßte diese Besinnung auf das Was des Wissens, soweit sie nicht aus konkretem lebendigem Wissen gewonnen wird, unfruchtbar bleiben oder aber sich in willkürlichen metaphysischen Spekulationen verlieren. Dieses Bedenken, so berechtigt es auch sein mag, vermag die sachliche Notwendigkeit solch einer Problemstellung nicht aufzuheben. Die Wesensanalyse des Wissens darf sich eben an nichts anderem als an dem Wissen in seiner Wesensallgemeinheit orientieren, nicht aber an irgend einer seiner Spezifizierungen, die meist noch durch andere dem Wissen als solchem nicht immanente (oder sogar wesensfremde) Momente oder Gesichtspunkte bedingt sind. Die Beziehung auf das konkrete Wissen wird dadurch keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil, erst die Anwendung der gewonnenen Wesensbestimmung auf das konkrete Wissen in seinen mannigfachen Abwandlungen vermag auch die Eigentümlichkeit und gnoseologische Bedeutung einer jeden von ihnen ins rechte Licht zu rücken. Einen Beitrag zur Lösung dieses Problems soll auch die folgende Untersuchung bieten.

II.

Fragen wir, was denn eigentlich reines Wissen, reine Erkenntnis bedeutet, so kann wohl die Antwort zunächst nur ganz schlicht und einfach lauten: Alles Wissen und Erkennen sucht seinen Gegenstand (ein Sein) so zu fassen oder zu geben, wie er an sich ist, also in seinem originären leibhaftigen Sein, ohne an ihm auch nur das Geringste zu ändern, zu übersehen, zu vereinfachen u. d. m. Reines Wissen ist seiner idealen Bedeutung nach immer adäquates Wissen. – Wir sagen ausdrücklich: das reine Wissen sucht den Gegenstand zu „fassen“ oder zu „geben“

es kommt uns zunächst bei der Charakteristik des reinen Wissens weder auf den einen noch auf den anderen „Ausdruck“ an. Wollte man den Nachdruck auf das „Geben“ oder „Fassen“ oder gar „Darstellen“ legen, so wäre damit eine spezifische Deutung des Wissens schon vorausgenommen. Ob ein solches Wissen real möglich, empirisch realisierbar ist, – das ist eine andere Frage, die mit der Wesensbestimmung des Wissens nichts zu tun hat. Wollte man daher gegen die oben gegebene Bestimmung des Wissens (die natürlich keine Definition in strengem Sinne ist!) einwenden, solch ein Wissen gebe es nicht und könne es auch nicht geben, weil alles Wissen (Erfassen des Gegenstandes) nicht sowohl ein Abbilden, als ein Umbilden ist, ein Vereinfachen, Abstrahieren, Überwinden der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Erlebniswirklichkeit u. s. w., so würde dieser Einwand unsere Wesensbestimmung des Wissens nicht widerlegen, sondern gerade bestätigen. Gewiß ist alles Wissen und Erkennen empirisch immer ein Vereinfachen, Abstrahieren, Umbilden usw.; es könnte aber als solches überhaupt nicht bestimmt und erkannt werden, wenn es nicht mit dem Wesen des Wissens verglichen, an ihm gemessen würde. Widrigenfalls hätte die Rede von Umbilden, Vereinfachen, Abstrahieren u. s. f. überhaupt keinen vernünftigen Sinn. Das reale empirische Erkennen kann als Umbilden, Vereinfachen u. s. w. nur in dem Falle sinnvoll charakterisiert werden, wenn zugleich ein Wissen um den Gegenstand, an dem diese Umbildung oder Vereinfachung vollzogen wird, vorhanden ist. Mag dieses Wissen sich auch bloß auf das Bewußtsein beschränken, daß ein Etwas vorliegt, das der Umbildung unterzogen wird, – auch in dieser – scheinbar nichtssagenden Form ist es ein Prinzipielles, Grundlegendes, das die Erkenntnis als Umbildung, Abstraktion u. s. w. erst möglich macht. Ja selbst wenn dies Bewußtsein ein rein negatives ist und nicht mehr besagt, als daß das Wissen kein Abbilden, Nachbilden, Reproduzieren u. d. m. ist, so ändert das prinzipiell nichts am dargelegten Sachverhalt; denn auch dieser negative Satz beruht auf dem positiven Wissen um das Anderssein des Gegenstandes, der abgebildet oder dargestellt wird, um seine Verschiedenheit von seinem Abbild oder seiner Darstellung. – Wir sehen also: in welchem Sinne auch die reale Erkenntnis gedeutet werden mag, – immer ist es das adäquate Erfassen oder Geben des an sich seienden Gegenstandes, von dem jeder Versuch einer theo-

retischen Bestimmung der empirisch-realen Erkenntnis tatsächlich ausgeht und nicht umhin kann auszugehen, sofern natürlich das Grundproblem der Erkenntnistheorie, die Möglichkeit der Erkenntnis eines an sich seienden Gegenstandes überhaupt als sinnvoll anerkannt wird.

Sehen wir nun zu, welche Wesensmerkmale des reinen Wissens wir aus der oben gegebenen Bestimmung gewinnen können. Zunächst läßt sich das Eine sagen: ist das Wissen ein adäquates Erfassen oder Geben des Gegenstandes, so wie er ist, so fällt es eben mit ihm nicht einfach zusammen, es ist also nicht identisch mit dem Sein des Gegenstandes. Sein und Wissen (Erkennen) sind wesensverschieden, im Gegensatz zum Sein kann daher das Wissen oder Erkennen als Nichtsein bestimmt werden. Mit dieser negativen Bestimmung scheint freilich nur wenig erreicht zu sein. Ist sie nicht rein abstrakt logisch? Und verdeckt sie nicht eine durchaus positive Bestimmung des Wissens, auf die es im Gegensatz von Wissen und Sein eigentlich ankommt? Ist doch das Wissen immer Wissen eines Subjektes. Und wenn es ein vom Objekt Verschiedenes ist, so liegt das eben daran, daß das Wissen nicht dem Gegenstand (Objekt), sondern dem Subjekt angehört; daß es also eine „Affektion“, ein Bewußtseinszustand des Subjektes ist. Das Nichtsein des Wissens kann daher nur ein Anders-sein, ein Verschiedensein vom An-sich-Sein des Gegenstandes bedeuten, also ein Sein für das Subjekt und im Bewußtsein des Subjektes. Das besagt doch wohl auch die gewöhnliche Rede vom „Bilde“ (der Vorstellung) des Gegenstandes, das diesen letzteren im Bewußtsein des Subjektes vertritt und darstellt. – So wichtig es nun auch ist, in der Erkenntnisrelation die Beziehung des Wissens nicht bloß zum Objekt, sondern auch zum Subjekt zu berücksichtigen, so kann das doch nichts an dem Sachverhalt ändern, daß alles Wissen und Erkennen dem Wesen nach lediglich durch den Gegenstand bestimmt ist. Denn reine Erkenntnis ist doch eben adäquate Erkenntnis, die ihren Gehalt allein dem Gegenstand selbst verdankt. Alles, was einen anderen Ursprung hat, was also dem Subjekte entstammt, muß sie von sich fernhalten. Sofern das aber für die empirisch reale Erkenntnis nicht möglich ist, sofern hier den „subjektiven“ d. h. subjektiv bedingten Faktoren eine bedeutsame Rolle zukommt, so handelt es sich bereits um ein sekundäres Moment im Wissen, welches das Wissen empirisch

wohl zu modifizieren, sein ursprüngliches Wesen aber nicht zu tangieren vermag. Darin liegt auch die sachliche Berechtigung der Scheidung, welche die Erkenntnistheorie zwischen „gnoseologischem“ und realem psychologischem Subjekt vornimmt. Das „gnoseologische“ Subjekt ist eben das rein erkennende (theoretische), das in keinem realen Verhältnis zum Objekt steht und daher nichts dem Objekte Fremdes, nichts „Subjektives“ in dasselbe hineinträgt. Alle Bestimmungen, die ihm im Gegensatz zum realen Subjekt beigelegt werden, – daß es z. B. überindividuell, überempirisch u. s. w. ist, verfolgen letzterdings den einen Zweck: die Seinserkenntnis vor allen Eingriffen des realen Subjektes sicherzustellen und sie lediglich im Sein des Gegenstandes selbst zu fundieren. Sobald aber das gnoseologische Subjekt idealistisch dahin ausgedeutet wird, daß es das Objekt wenigstens seiner formalen Struktur nach bestimmt oder erzeugt, so ist das eine metaphysische Interpretation, die ihre Berechtigung gewissen sekundären empirischen Momenten des Erkennens entnimmt, die aber dem eigentlichen Sinn der Erkenntnis und des gnoseologischen Subjektes durchaus widerspricht. Daraus erhellt, daß dem Wissen als solchem auch von Seiten des Subjektes kein Sein zukommen kann; denn jedes Sein, welches das Wissen „im“ Subjekt oder vom Subjekt her erlangt, ist immer zugleich auch ein Bestimmtheit durch das Subjekt, d. h. ein Sein, durch welches das Wissen seine reine Adäquatheit dem Objekt gegenüber verliert. So steht also das reine Wissen nicht nur dem Objekt, sondern auch dem Subjekt als ein Nichtsein gegenüber. Die Bedeutsamkeit dieser negativen Bestimmung, welche die eigentümliche Stellung des Wissens zwischen Subjekt und Objekt charakterisiert, soll uns im weiteren Verlauf der Untersuchung noch deutlicher werden.

So scheint also für das rein erkennende Verhalten des Subjekts zum Gegenstand kein anderes Bild als das der „Anschauung“ oder „Intuition“ passender und adäquater zu sein. Die Anschauung ist das unmittelbare Aufgehen des Wissens im Objekt, also ein „gebender“ Akt, in dem sich das Subjekt rein passiv, aufnehmend zum Objekt verhält, ohne es zu verändern oder ihm sein eigenes Gepräge aufzudrücken. Ist doch der Gesichtssinn der „objektivste“ aller Sinne, er läßt das Subjekt nicht an das Objekt herankommen, nicht in ein reales das Objekt beeinflussen- des Verhältnis treten. Er wahrt die Distanz zwischen Subjekt und Gegenstand und

erhält dadurch den letzteren in seinem Ansichsein, in seiner ursprünglichen Unabhängigkeit vom Subjekt. Insofern ist der Intuitivismus ohne Zweifel von allen Erkenntnistheorien diejenige, welche den eigentlichen Sinn des Wissens und Erkennens am reinsten erfaßt hat. Ob freilich der Begriff der Anschauung oder Intuition als dem Wesen des Wissens wirklich vollkommen adäquat gelten darf, ist eine andere Frage, auf die wir weiter unten eingehen werden.

III.

Fragen wir nun, wieweit dieser intuitive Charakter des reinen Wissens in der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Verwirklichung kommt, so ist wohl zunächst darauf hinzuweisen, daß die gesamte naturwissenschaftliche Erkenntnis auf dieser Subjekt und Objekt distanzierenden, das reale Subjekt ausschaltenden Betrachtungsweise¹⁾ aufgebaut und von ihr geleitet ist. Daher stammt auch der Anspruch dieser Wissenschaften, die wissenschaftliche Erkenntnis κατ' ἐξοχήν darzustellen und für alle andern Wissenszweige vorbildlich zu sein. Die naturwissenschaftliche Methode ist doch der reinste und vollkommenste Ausdruck des Strebens nach absoluter alles Subjektive ausschließender Objektivität in der Erkenntnis.

Ein wesentlich anderes Bild bieten dagegen die sogen. Geisteswissenschaften. Hier erweist sich eine wirklich konsequente Durchführung der sogen. naturwissenschaftlichen Subjekt und Objekt distanzierenden Betrachtungsweise als nicht möglich. Das geht schon aus dem eigentümlichen Wesen der geistigen Erfahrung hervor, d. h. der besonderen Gegebenheitsweise, in der sich das geistige Sein in all seinen Erscheinungs- und Äußerungsformen dem erkennenden Subjekt unmittelbar darbietet. Für die Erkenntnis des sittlichen, religiösen (teilweise auch ästhetischen) Seins u. s. w. genügt z. B. keineswegs die bloße (gegenständliche) Gegebenheit irgend welcher sittlicher, religiöser u. s. w. Phänomene, wie es bei der Erkenntnis des „äußeren“

1) Betrachtung, Anschauung ist hier im weitesten Sinne verstanden, also ganz unabhängig von der Beschaffenheit des Gegenstandes (sinnlich, unsinnlich), der angeschaut wird.

(physikalischen) Naturseins ist, ja solch eine Gegebenheit ist hier überhaupt gar nicht möglich; vielmehr kommt es hier allererst zu einer sittlichen, religiösen u. s. f. Erfahrung, wenn die betreffenden Phänomene vom erkennenden Subjekt als solche erlebt und verstanden werden. Alle geistige Erfahrung ist in diesem Sinne keine äußere, sondern „innere“ Erfahrung. Anders ausgedrückt: die geistigen Phänomene und Werte können nur von demjenigen erkannt werden, der fähig ist, sie in und an sich zu erleben oder wenigstens nachzuerleben; der also nicht als uninteressierter Beobachter an die Werte und geistigen Phänomene von außen herantritt, nicht wertindifferent ist, sondern an diesem Geist- und Wertsein innerlich beteiligt ist. So ist z. B. sittliche Erkenntnis nur einem solchen Subjekt zugänglich, das selbst sittliche Person ist, d. h. selbst in seinem Handeln und Urteilen sich von sittlichen Werten, wenn auch nur in unvollkommener Weise, leiten läßt und seiner selbst als eines zu Gutem und Bösem fähigen Wesens bewußt ist. — In analoger Weise ist religiöse und ästhetische Erkenntnis von der Fähigkeit zu religiösem und ästhetischem Erleben abhängig.¹⁾ Gewiß ist die Art und Weise dieses Erlebens und inneren Beteiligtseins in jedem Fall eine besondere, dem betreffenden Seins- und Wertgebiet entsprechende, ebenso wie auch die Gegebenheitsweise der sittlichen, ästhetischen, religiösen u. s. w. Werte eine verschiedene ist. Auf diese Unterschiede kommt es uns aber zunächst nicht an, sondern bloß auf das allen diesen Seins- und Wertgebieten gemeinsame: daß sie dem Subjekt erst dann sichtbar und faßbar werden, wenn es zu ihnen in ein so oder anders gestaltetes reales Verhältnis tritt, wenn es also nicht nur betrachtendes, theoretisches Subjekt bleibt, sondern an dem Sein (oder der Realisation) des Objektes selbst innerlich beteiligt ist. Dieses eigentümliche reale Verhältnis zwischen Subjekt und Gegenstand, welches die sittlichen, religiösen u. s. w. Phänomene erst in den Gesichtskreis des erkennenden Subjektes bringt, ist nun eben das, was man als Haltung oder Einstellung des Sub-

1) Vergl. hierzu die platonische Lehre von der „Teilhabe“ an der Idee und den daraus abgeleiteten plotinischen Satz: das Schöne schaut nur, wer selbst Schönheit in sich hat, am Schönen real teilhat.

jektes bezeichnen kann.¹⁾ Es ist also alle Erkenntnis des geistigen (sittlichen, religiösen u. a.) Seins in einer religiösen, sittlichen u. a. Grundhaltung fundiert. Wo diese, wenn auch in Form eines Nachfühlers oder Nacherlebens fehlt, da ist auch keine Erkenntnis der genannten Seins- und Wertgebiete möglich.²⁾ Jeder Versuch, über diese Grundhaltung hinweg die geistigen Phänomene nach Analogie der naturwissenschaftlichen Objekte zu betrachten, also in der Weise, daß jede innere Fühlung zwischen Subjekt und Gegenstand aufgehoben wird, ist von vorn herein verfehlt; er kann höchstens zu einer Scheinerkenntnis führen, die gerade das übersieht, was das eigentliche Wesen der betreffenden Phänomene ausmacht. Wir kommen hier auf einen Unterschied zurück, den wir in unserer Untersuchung über „gegenständliches und ungegenständliches Wissen“ näher beleuchtet und begründet haben³⁾: den Unterschied zwischen Erscheinungs- und Erlebniswissen: die ursprüngliche Gegebenheitsweise der sittlichen, religiösen u. s. w. Phänomene ist die Gegebenheitsweise von Erlebnissen. Sie sind daher der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, die lediglich auf Erscheinungen eingestellt ist, nicht zugänglich, sind ihr wesensfremd. Erst wenn sie in die Erscheinungssphäre projiziert, d. i. vergegenständlicht werden, oder anders ausgedrückt, wenn die Betrachtung von den Erlebnissen zu den ihnen entsprechenden und sie repräsentierenden Erscheinungen übergeht, kann

1) Zur Bezeichnung des realen Verhältnisses, in dem das Subjekt zum Objekt im Erlebniswissen steht, könnte man zwischen den Termini „Haltung“ und „Einstellung“ schwanken. Da es hier vor allem darauf ankommt, das „Drinstehen“, das „Beteiligtsein“ des Subjektes am erlebten religiösen, sittlichen u. s. w. Sein zu fixieren, scheint uns der Ausdruck „Haltung“ passender, weil ontologisch vollwertiger, zu sein. Die Einstellung bezieht sich vornehmlich auf die Sphäre des Oberbewußtseins und bezeichnet die willkürliche oder auch unwillkürliche Gerichtetheit (Geöffnetheit) desselben auf die Seinsregionen, an denen das Subjekt durch die entsprechende Haltung beteiligt ist. Die Einstellung aktualisiert in der intellektuellen Sphäre eine Haltung des Subjektes oder setzt zum mindesten die Potenz solch einer Haltung voraus. In der Erkenntnis-sphäre handelt es sich also immer um verschiedene Einstellungen; ihnen liegen aber letztendlich bestimmte Haltungen zu Grunde.

2) Vgl. hierzu: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; ferner D. v. Hildebrand, *Über sittliche Werterkenntnis*, *Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung*, Bd. III.

3) Beiträge z. Erkenntnisproblem I: Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen, *Commentationes ordinis philologorum. Liber II d. Universität Kaunas (Litauen)*.

es zu einer begrifflich geformten Erkenntnis dieser Phänomene kommen. Ursprünglich ist aber das religiöse, sittliche u. s. w. Wissen (Bewußtsein) nicht gegenständlich oder genauer nicht rein gegenständlich. Es ist also für das ungegenständliche (oder nicht rein gegenständliche) Wissen wesentlich, an eine gewisse nicht rein theoretische Grundhaltung des Subjektes gebunden zu sein. Man könnte daher wohl die Frage aufwerfen: ob das ungegenständliche Erlebnisswissen überhaupt noch als Wissen im strengen (oben umgrenzten) Sinne bezeichnet werden könne? Entspricht es doch nicht der Grundforderung des reinen Wissens, daß nämlich das Objekt in seinem Ansichsein, also in völliger Unabhängigkeit vom realen Subjekt gewahrt bleibe. Die wesentliche Schwierigkeit, die dem Erlebnisswissen aus dem inneren Beteiligtsein des Subjektes am Objekt erwächst, besteht nämlich darin, daß das erlebende Ich vom Erlebnis selbst nicht geschieden, sondern ihm immanent ist und aus ihm auch nicht, ohne das Erlebnis als solches aufzuheben, herausgelöst werden kann. Daher vermag auch das Subjekt um das Erlebnis und seinen Gehalt nur insofern zu wissen, als es um sich selbst weiß; d. h. alles Erlebnisswissen ist mit unmittelbarem Selbstbewußtsein und Selbsterfassen wesensgemäß verknüpft und nur in Form solch eines Selbsterfassens möglich. Das Wissende ist hier immer zugleich auch das Gewußte und im Gewußten, ohne sich in die Dualität von einander gegenüberstehenden Subjekt und Objekt zu spalten. Das Erlebnisswissen kann daher in seiner ursprünglichen Gestalt niemals zu begrifflich geformter Erkenntnis werden. Es vermag das erst, wenn das erlebende Subjekt sich selbst zum Gegenstand, zur subjektfernen Erscheinung wird, wenn es also in gegenständliches Erscheinungswissen übergeht. Der Grundforderung absoluter Objektivität (im Sinne völliger Ausschaltung aller subjektbedingter, nicht dem Gegenstande selbst zukommender Momente) scheint daher nur die gegenständliche Erkenntnis, wie sie in den Naturwissenschaften verwirklicht wird, zu entsprechen. Ist aber damit ihr Anspruch, der einzige wahrhaft Repräsentant des reinen schlechthin theoretischen Wissens zu sein, wirklich gerechtfertigt? – Diese Frage bedarf einer genaueren Prüfung, wie es schon das eigentümliche Verhältnis zwischen gegenständlichem und ungegenständlichem Wissen zeigt.

IV.

Der Übergang vom ungegenständlichen Wissen zum gegenständlichen bedeutet ja, wie wir gesehen¹⁾, nicht ein Zurückgehen auf das ursprüngliche, noch unreflektierte Wissen, sondern im Gegenteil, eine künstliche, manchmal fast gewaltsame Umbildung, die gerade das unmittelbare im Objekt aufgehende Wissen zu einem durch Reflexion vermittelten, in die Sphäre des Gegenständlichen projizierten gestaltet. In diesem Falle erweist sich also das (der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entsprechende) gegenständliche Wissen als durchaus unfähig, das Sein adäquat in seinem unverfälschten Ansichsein zu erfassen. Insofern ist es überall, wo es sich um geistiges oder psychisches Sein handelt, vom reinen adäquaten Wissen weiter entfernt als das ungegenständliche Wissen, dem es zu begrifflicher Formung verhilft. Ja noch mehr. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis erkaufte ja ihre strenge „Objektivität“ und Unabhängigkeit vom realen „psychologischen“ Subjekt einzig und allein damit, daß sie aus dem Sein, das sie zu erfassen sucht, von vorn herein alle Bezogenheit auf das reale Subjekt ausschaltet. Diese Ausschaltung erstreckt sich nicht nur auf das Individuell-subjektive, auf all die zufälligen, sachlich nicht begründeten Momente und Veränderungen, die jedes einzelne empirische Subjekt unvermeidlich in das erfaßte Objekt hineinträgt, sondern – und das ist der springende Punkt – auf das Wesen des Subjektes, sofern es eben mehr als bloßes naturhaftes gegenständliches Sein ist, d. h. auf die gesamte Seinssphäre, die sich in den realen Haltungen und Einstellungen des Subjektes manifestiert und nur an ihnen und durch sie erfaßt werden kann. Es handelt sich hier also auch nicht bloß um ein Absehen von den Akten des Subjektes (seinen Haltungen, Einstellungen), sondern auch um ein Ausschalten alles dessen, worauf diese Akte gerichtet und wodurch sie sachlich ontisch fundiert sind. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise beschränkt sich also – so lange sie konsequent verfährt und nicht ihre eigene Kompetenz überschreitet – lediglich auf diejenigen Seinsgebiete, die sich ihr unmittelbar als gegenständliche Erscheinungen erschließen, denen sie also wesensgemäß angepaßt ist. Alles, was ursprünglich,

1) Ebenda S. 115 ff.

d. i. als unmittelbar Gegebenes nicht gegenständlich, nicht Erscheinung ist, wird eo ipso aus ihrem Gesichtskreis ausgeschlossen.—

Daraus ergibt sich ein Reihe von prinzipiell wichtigen Folgerungen: 1. darf die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise nicht auf Universalität Anspruch erheben; sie ist nicht fähig das Sein in seiner Ganzheit zu umspannen, sondern trägt den Charakter einer Partialerkenntnis, also unvollständigen Erkenntnis, die nur auf bestimmte Seinsschichten eingeschränkt ist. 2. Sofern ihr die Universalität abgeht, sofern sie wesensgemäß nicht bloß empirisch unvollständig ist, stellt sie auch kein reines adäquates Wissen dar, denn das reine Wissen, das sich nur am Gegenstande orientiert, duldet keine inhaltliche Beschränkung. Und 3. hat sich damit auch der (scheinbar) prinzipielle Vorzug der naturwissenschaftlichen (gegenständlichen) Betrachtungsweise allem ungegenständlichen Wissen gegenüber als sachlich nicht begründet erwiesen. Denn sie bedeutet durchaus nicht — wie es auf den ersten Blick scheint —, ein völlig adäquates Aufnehmen und Erfassen des Gegenstandes in seinem reinen Ansichsein; vielmehr verhält sie sich zum Sein selegierend, in dem sie nur das, was unmittelbar gegenständlich gegeben ist, aus ihm herausgreift. Es beruht also auch die gegenständliche naturwissenschaftliche Betrachtungs- und Erkenntnisweise auf einer besonderen realen Haltung und BewußtseinsEinstellung des Subjektes. Das Eigentümliche dieser Einstellung besteht aber darin, daß sie nicht, gleich den ungegenständlichen Einstellungen, dem gesamten Sein eine bestimmte Tönung verleiht, also positiv auf dasselbe einwirkt, sondern, im Gegenteil, sich in erster Linie negativ (selegierend, einschränkend) äußert, dem Sein als Ganzem gewisse Momente und Seinsweisen entzieht.¹⁾ Und zwar sind das gerade diejenigen Momente und Seinsweisen, welche dem Subjekte als solchem wesensverwandt sind und den inneren Zusammenhang zwischen Subjekt und Kosmos herstellen. Kurz gesagt: der na-

1) In gewissem Sinne wirken auch die anderen nicht rein gegenständlichen oder ungegenständlichen Einstellungen selegierend, sofern sie nämlich das, was ihrem Fokus und Wertgesichtspunkt nicht entspricht, entweder einfach übersehen oder zum mindesten durch Umdeutung ihrer eigenen Struktur anpassen. Allein diese Einseitigkeit beruht doch zunächst auf einer positiven Tendenz, die alle anderen sich unterordnet oder unterdrückt. In der naturwissenschaftlichen Betrachtung ist dagegen das negative Moment, die Ausschaltung von allem Subjekt- und subjekthaftem Sein das Primäre und Entscheidende.

turwissenschaftlichen Betrachtung und Erkenntnis erscheint die Welt so, wie sie wäre, wenn sie kein Subjekt und nichts Subjekthaftes enthielte. Die Einseitigkeit und Inadäquatheit, die allem an bestimmte Einstellungen gebundenen Wissen anhaftet, bildet somit auch ein wesentliches konstituierendes Merkmal der gegenständlichen (naturwissenschaftlichen) Betrachtungsweise. Insofern ist sie also den anderen Wissensarten nicht überlegen. — Immerhin nimmt sie unter ihnen eine Ausnahmestellung ein, und es gilt nun im weiteren Verlauf unserer Untersuchung zu ergründen, worin diese Ausnahmestellung besteht und worin ihre sachliche Berechtigung liegt.

Auf die biologische Bedeutung der naturwissenschaftlichen Betrachtungs- und Erkenntnisweise ist schon öfter hingewiesen worden. Sie ist es, die dem Menschen die Macht über die Natur verleiht, die Beherrschung der Naturkräfte sichert, denn nur sie vermag die physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit zu fassen und begrifflich zu fixieren. Das hat schon Schopenhauer richtig gesehen, und neuerdings ist dieser Gesichtspunkt in überzeugender Weise von Bergson entwickelt worden. In der sachlichen Begründetheit desselben steckt auch das Berechtigte des Pragmatismus. Ja, die Gebundenheit der gesamten naturwissenschaftlichen („mechanistischen“) Weltanschauung an biologisch-pragmatische Bedingungen bestimmt, wie M. Scheler es in seiner tiefgehenden Kritik des Pragmatismus¹⁾ wahrscheinlich gemacht hat, nicht bloß ihren allgemeinen Charakter, sondern auch gewisse spezifische Eigentümlichkeiten derselben; so z. B. die Vorzugsstellung, die in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die Bewegungsphänomene einnehmen (werden doch in der „exakten“ Naturwissenschaft alle äußeren Phänomene letzterdings auf Bewegungsphänomene zurückgeführt, aus ihnen „erklärt“). Darauf brauchen wir jedoch in dem hier behandelten Problemzusammenhang nicht näher einzugehen. Für uns kommt die biologisch-pragmatische Bedingtheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nur soweit in Betracht, als sie es von anderer Seite aus bestätigt, daß diese Erkenntnisweise in einer realen Einstellung verwurzelt ist und insofern vor den anderen Wissensarten prinzipiell nichts voraus hat. Doch meinen wir, daß die Abhängigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise von gewissen Triebeinstellungen nicht das

1) „Wissen und Arbeit“ 1926.

eigentlich konstituierende, entscheidende Moment in ihrer Struktur ausmacht. Das Wesentliche liegt vielmehr darin, daß sie gegenständliche Betrachtung ist, d. h. daß ihr das Gegenüber von Subjekt und Objekt, das Distanzverhältnis zwischen Erkennendem und Erkannten (also „Intentionalität“ im eigentlichen Sinne) eigen ist. Und diese eigentümliche Bewußtseinsweise ist es nun, die in einer realen Einstellung (Haltung) des Subjektes fundiert ist und damit die wissenschaftliche Erkenntnis von einem reinen Wissen und Erkennen radikal scheidet. Ihre biologische Bedingtheit kommt dabei als äußerliches empirisches Moment erst in zweiter Linie in Betracht. Sie könnte auch biologisch nicht bedingt sein, ohne dadurch ihr Wesen zu ändern, ohne ihre Gebundenheit an die besondere Bewußtseinseinstellung zu verlieren. Denn diese letztere ist mit der ihr eigenen gegenständlichen und vergegenständlichenden Tendenz notwendig verknüpft. Nur dadurch, daß das Subjekt sich selbst und alles Subjekthafte, Subjektbezogene aus der Objektsphäre ausschaltet, wird das Distanzverhältnis zwischen Subjekt und Objekt und damit auch die durchgehende Gegenständlichkeit des erfaßten Seins erst möglich. Durch diese Einsicht wird die Bedeutung der biologischen Bedingtheit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise durchaus nicht herabgesetzt, geschweige denn in Frage gestellt; sie allein vermag ja die empirische Eigenart des herrschenden Typus der mechanistischen Weltansicht verständlich zu machen. Wie dem auch sei, jedenfalls folgt aus dem Wesen der gegenständlichen Betrachtungsweise, daß eine konsequente Durchführung derselben notwendig in eine mechanistische (nicht organische) Weltauffassung mündet (von der die herrschende nur eine historisch bedingte Sonderform ist.) – So kommen wir also zu dem Schlußergebnis: aller Mechanizismus und Positivismus beruht, sofern er die einzige wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu sein beansprucht, auf einer Verkennung seiner eigenen Bedingtheit und Gebundenheit an die gegenständliche Einstellung, die nur eine unter vielen möglichen Einstellungen ist, d. h. also er beruht auf einer unberechtigten Identifizierung des gegenständlichen Wissens mit dem reinen oder absoluten Wissen (soweit er ein solches überhaupt anerkennt). Und insofern ist auch der Intuitivismus im Recht, wenn er der naturwissenschaftlichen und naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnis das Recht abspricht, sich für die einzig mögliche Erkenntnis auszugeben,

und über ihre Bedingtheit und Relativität hinausstrebt. Es fragt sich nur, ob er ebenso im Recht ist, wenn er, wie es z. B. Bergson tut, neben der naturalistischen Erkenntnis eine andere von ihr unabhängige und ihr sogar entgegengesetzte Erkenntnisart statuiert, die nicht auf diskursivem, begrifflich-analytischem Denken beruht, sondern auf lebendiger das Ganze des Gegenstandes unmittelbar erfassender Intuition („intellektueller Anschauung“). Diese positive These des Intuitivismus gilt es einer kritischen Prüfung zu unterziehen, und zwar aus folgenden, im Sachgehalt des Problems selbst liegenden Gründen: 1.) Wenn es neben der gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkenntnis noch eine andere – die intuitive gibt, so fragt es sich: wie weit ist der Anspruch dieser letzteren, die absolute Erkenntnis zu sein, berechtigt? 2.) Wenn die intuitive Erkenntnis der diskursiven, begrifflichen entgegengesetzt wird, die diskursive (wissenschaftliche) Erkenntnis zugleich aber die spezifisch gegenständliche ist, so gilt es klarzustellen: fällt der Gegensatz von gegenständlichem und ungegenständlichem Wissen zusammen mit dem von intuitiver und begrifflicher Erkenntnis oder stehen diese Gegensätze in einem anderen komplizierteren Verhältnis zueinander? Und 3.) fehlt dem Anspruch der naturwissenschaftlichen (rein gegenständlichen) Erkenntnis, die wissenschaftliche Erkenntnis *κατ' ἐξοχήν* zu sein, wirklich jede sachliche Berechtigung, geht er letztlich nur auf eine biologische Notwendigkeit zurück, oder kommt der gegenständlichen Erkenntnis auch aus prinzipiellen Gründen eine Vorzugsstellung im Vergleich zu allen anderen Wissensarten zu? Diese Frage ist schon deshalb nicht müßig, weil auch die intuitivistische Philosophie sich immer wieder genötigt sieht, der naturwissenschaftlichen (begrifflichen) Erkenntnisweise wesentliche Zugeständnisse zu machen und ihr auch eine rein philosophische (nicht bloß praktisch-biologische) Bedeutung zuzugestehen. Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir noch näher auf den Begriff des reinen Wissens eingehen; sie führen uns also wieder zum eigentlichen Zentralpunkt unserer Untersuchung zurück.

(Zusatz: Als wesentlich für die Struktur des Wissens hat sich uns im Lauf unserer Untersuchung nicht bloß die Einstellung als solche, sondern die Mehrheit der Einstellungen und ihre Gegensätzlichkeit erwiesen. Worin diese Mehrheit der Einstellungen gründet und in welchem Verhältnis sie zu einander stehen, das bildet ein Problem

für sich, dessen Analyse bisher noch kaum in Angriff genommen ist. Hier sei nur ganz kurz auf einige Punkte hingewiesen. Die Mehrheit und Geschiedenheit der Einstellungen ist eine fundamentale Tatsache, mit der die Erkenntnistheorie zu rechnen hat und die mit der Endlichkeit des menschlichen Wesens in Zusammenhang steht. Die Einstellungen liegen schon dem vorwissenschaftlichen unreflektierten Bewußtsein zu Grunde und gelangen bereits hier zu einer mehr oder weniger ausgesprochenen Differenzierung, wenn auch erst das reflektierende Bewußtsein sie zu leitenden Gesichtspunkten des Erkennens, ja des gesamten geistig intellektuellen Lebens erhebt. Und erst auf dieser Stufe ihrer Differenzierung und Spezifizierung tendieren die Einstellungen zu einer mehr oder weniger ausgesprochenen Exklusivität. So schließt z. B. die rein gegenständliche positivistische (naturwissenschaftliche) Einstellung die spezifisch religiöse, ästhetische, ethische, kurz jede ursprünglich nicht gegenständliche Einstellung aus. Aber auch die nicht rein gegenständlichen Einstellungen stehen zu einander in einem gewissen Gegensatz. So z. B. die ästhetische und die ethische. Das zeigt sich auch darin, daß im Leben der geistigen Kultur bald die eine, bald die andere Einstellung die führende Rolle übernimmt und dadurch Strömungen hervorruft, die wie z. B. der Moralismus, der Ästhetizismus, der Positivismus u. a. einander entgegengesetzt sind und sich gegenseitig ausschließen. Freilich ist dieser Gegensatz nicht zwischen allen Einstellungen mit der gleichen Schärfe ausgeprägt, es gibt hier mannigfache Abstufungen: so stehen z. B. die ethische und die religiöse Einstellung einander näher als die ethische und die ästhetische, oder die ethische und die gegenständlich-theoretische. Allein auch diejenigen Einstellungen, zwischen denen das Gegensatzverhältnis schärfer ausgesprochen ist, schließen einander im natürlichen unreflektierten Bewußtsein keineswegs vollständig aus, ja es sind hier sogar Schichtungsverhältnisse zwischen ihnen möglich. Die Exklusivität der Einstellung bekundet sich in diesem Falle lediglich darin – und das ist ein wesensnotwendiges Moment –, daß immer eine bestimmte Einstellung die herrschende, determinierende Rolle spielt, während die andere (oder anderen) implizit, gleichsam im Hintergrund mitgegeben ist. Diese Verschränkung zweier oder mehrerer Einstellungen kommt besonders in dem Verhältnis der gegenständlichen Einstellung zu den anderen nicht gegenständlichen zur Geltung und gibt dadurch zu mannigfachen

Komplikationen in der Struktur des Wissens Anlaß. Der Grund dieser Sonderstellung der gegenständlichen Einstellung liegt wohl vor allem darin, daß sie die vorherrschende, gewissermaßen natürliche für die Außenweltserkenntnis ist¹⁾, diese letztere aber allen anderen Erkenntnisweisen die notwendigen Stützpunkte und Symbole liefert, teils aber auch darin, daß die gegenständliche Einstellung dem reflektierenden Bewußtsein eigen und daher jedes Bewußtsein und jedes Wissen, das reflektive Momente mit befaßt oder zur Grundlage hat, auch eo ipso implizite eine gegenständliche Einstellung enthält oder auf eine solche zurückgeht. Dadurch gestaltet sich auch die Analyse konkreter Beispiele von Bewußtseins-einstellungen in den meisten Fällen höchst kompliziert und schwierig. Handelt es sich etwa darum, das Vorhandensein eines spezifisch ungegenständlichen Wissens nachzuweisen, so läßt sich meistens nur zeigen, daß z. B. ein bestimmtes religiöses, ethisches usw. Verhalten und Bewußtsein notwendig in ungegenständlichen Wissensmomenten verwurzelt ist. Das Nähere dieser komplizierten Einstellungsverhältnisse ließe sich nur an der Analyse einzelner konkreter Fälle klar machen. –

Außer der gegenständlichen Einstellung scheint auch die religiöse eine Vorzugstellung unter allen anderen einnehmen zu müssen. Ist sie doch unmittelbar auf das Absolute gerichtet und müßte daher – so sollte man erwarten – die größte Universalität und Reichweite besitzen; d. h. sie müßte alle anderen in sich aufnehmen und sich unterordnen können. Das ist aber, wie die Erfahrung zeigt, durchaus nicht immer der Fall. Und darin kommt wohl einer der schwersten und tiefsten Konflikte im Geistesleben des Menschen zum Ausdruck. Gewiß ist das religiöse Sein und Erleben immer ein besonders fruchtbarer Nährboden für künstlerisches Gestalten, für metaphysische Erkenntnisse und ethische Einsichten gewesen und insofern hat auch die religiöse Einstellung die schöpferische Kraft der ethischen, theoretischen und ästhetischen Einstellung mächtig gefördert. Davon legt die Geistes-

1) Nur für den europäischen Menschen ist die rein gegenständliche Einstellung die natürliche und vorherrschende; nicht aber für den primitiven Menschen, wie es Levy-Brühl in seiner fundamentalen Untersuchung über das Denken der Naturvölker gezeigt hat. Im primitiven Denken kommt nicht rein gegenständlichen Einstellungen eine viel größere und umfassendere Rolle zu.

geschichte der Menschheit ein beredtes Zeugnis ab. Sieht man aber näher zu, so entspringt dieses geistige Schaffen, wie uns scheinen will, nicht unmittelbar aus der religiösen Einstellung. Sie bildet wohl den Ausgangspunkt, ja die eigentlich treibende und bewegende Kraft dieses Schaffens, aber sie ist nicht mehr das eigentlich führende und formgebende Moment. Sie wirkt gleichsam aus einer gewissen Entfernung und hat die zentrale Stellung im erlebenden und erkennenden Bewußtsein bereits anderen Tendenzen überlassen. Wo sie dagegen wirklich herrschend ist, wo sie ganz unmittelbar in Nahstellung das Erleben und Erkennen bestimmt, da wirkt sie wie ein verzehrendes Feuer, da duldet sie keine andere Einstellung weder neben noch unter sich und scheint selbst die Möglichkeit jeder anderen nicht in ihr verwurzelten Einstellung radikal aufzuheben. Mit anderen Worten: sie treibt zur Askese, selbst auf dem Gebiete der Erkenntnis, zum sacrificio del intelletto. Diese intellektuelle Askese, diese Selbstaufopferung der Vernunft ist aber eine Haltung, die mit den Tendenzen der philosophischen Erkenntnis d. h. mit adäquatem universalen Erkennen unverträglich ist. Ob diese Unverträglichkeit der reinen religiösen Einstellung mit dem philosophischen Erkenntnisstreben eine bloß empirische ist oder ob hier eine tieferliegende Wesensnotwendigkeit vorliegt, wagen wir hier nicht zu entscheiden, – noch ist diese Frage wohl nicht reif zur Entscheidung. Daß aber hier nicht nur ein bedeutsames psychologisches, sondern auch ein fundamentales gnoseologisches Problem vorliegt, steht außer Frage: denn gerade für die Möglichkeit einer wahrhaft metaphysischen (absoluten) Erkenntnis muß die Klärung des Verhältnisses der religiösen Einstellung zu allen anderen und besonders zu der gegenständiglich-wissenschaftlichen von entscheidender Bedeutung sein.)

V.

Als klassische Forderung, die an jedes reine, d. h. wahrhaft philosophische Wissen gestellt wird, gilt absolute Voraussetzungslosigkeit. Diese Forderung ist zunächst eine logische, keine erkenntnistheoretische. Sie geht von der logischen Einsicht aus, daß alles wahrhafte Wissen begründet sein muß; d. i. es muß sich als notwendige Folgerung aus gewissen Grundsätzen oder Prinzipien ergeben. Das eigentlich philosophische Problem entsteht jedoch erst dann, wenn die Frage gestellt

wird: worin der Grund dieser Prinzipien oder Grundsätze liegt, d. h. worin ihr Wahrheitsanspruch gegründet ist. Soll ein regressus in infinitum vermieden werden, so müssen die letzten Prinzipien (d. h. die ihnen entsprechenden Sachverhalte) entweder selbst evident sein, d. h. den Grund ihres Wahrheitsanspruchs in sich selbst tragen, oder das Begründungsverhältnis zwischen Prinzip und Prinzipiat (in Fichtes Terminologie) muß nicht einseitig, sondern wechselseitig sein. Anders ausgedrückt, die Evidenz der Wissensgrundsätze wird entweder durch „stigmatische“ oder durch „konspektive“ Intuition erfaßt. – Welche von diesen beiden Begründungsweisen zu Recht besteht, oder ob beide zusammen erst eine erschöpfende Begründung des Wissens ermöglichen, haben wir hier nicht zu entscheiden. Uns liegt es nur daran, festzustellen, welcher Sinn sich aus diesen Begründungsweisen für die Forderung der Voraussetzungslosigkeit des Wissens ergibt. Voraussetzungslos heißt es nicht in dem Sinne, daß es keinen „Anfang“, kein „letztes“ Prinzip haben darf, sondern lediglich in dem Sinne, daß dieser Anfang, dieses letzte Prinzip selbst der Bedingung zureichender Begründung genügen muß. Das Wissen muß also, um reines absolutes Wissen zu sein, auch in seinen Anfängen und Prinzipien nur in sich selbst (d. h. natürlich in dem ihm entsprechenden Sachverhalt) begründet, nicht aber von anderen ihm wesensfremden Faktoren und Bedingungen abhängig sein.

Es fragt sich nun aber: ist diese Selbstgegründetheit (Voraussetzungslosigkeit) des Wissens an sich allein schon hinreichend, um seine schlechthinnige Reinheit und Adäquatheit zu sichern? Das absolute Wissen muß zugleich auch universales, allumfassendes Wissen sein. Ist nun diese Universalität auch durch seine Selbstgegründetheit gewährleistet? – Man könnte wohl meinen, daß dies tatsächlich der Fall sei. Denn es ließe sich doch wohl zeigen, daß nur ein allumfassendes Wissen schlechthin in sich selbst gegründet sein könne, daß dagegen jedes beschränkte, partiale Wissen notwendig gewisse nicht einsichtige, nicht begründete Annahmen und Daten stillschweigend voraussetze. Allein dieser Nachweis läßt sich nur dann liefern, wenn man die anfangs zu Grunde gelegte rein logische Problemstellung bereits aufgegeben hat und zu einer streng gnoseologischen Betrachtungsweise übergegangen ist. Denn die logische Universalität eines Prinzips involviert noch nicht die gnoseolo-

gische (und ontologische) Universalität des darauf aufgebauten Erkenntnisystems; und zwar aus dem Grunde nicht, weil für die gnoseologische Universalität Faktoren in Betracht kommen, die – logisch genommen – Imponderabilien sind. Derart sind die Faktoren, die von Seiten des Subjektes das Wissen bedingen und beschränken. Liegt es doch im Wesen des erkennenden Subjektes, sofern es ein endliches Wesen ist, in seiner Erkenntnis standpunktlich gebunden zu sein; es vermag die Welt immer nur von einem, wie auch immer bestimmten „Standpunkt“ zu betrachten. Jeder Standpunkt ist aber, eben als dieser bestimmte, in seinem Gesichtskreis beschränkt und mit einem ganz bestimmten Gesichtswinkel verknüpft. Er sieht alles, was in seiner Reichweite liegt, nur in einer bestimmten Perspektive und schließt alle anderen Standpunkte mit den ihnen eigenen Gesichtskreisen und Perspektiven notwendig aus. Dem Standpunkt als solchem fehlt daher notwendig die Universalität. Das gilt nicht nur von der Gesichtswahrnehmung, auf die sich diese Redeweise zunächst bezieht; sondern ebenso von jeder Wahrnehmung und Vorstellung; aber in gleichem Maße auch von jeder rein begrifflichen Konzeption oder Theorie, die einen bestimmten Ausgangspunkt hat und sich von bestimmten Richtlinien leiten läßt; und das muß jede Konzeption tun, sofern sie eben diese bestimmte, von allen anderen unterschiedene Konzeption ist. Überwinden kann sie ihre Beschränktheit und perspektivische Einseitigkeit allein dadurch, daß sie über ihre eigenen Voraussetzungen, d. h. den ihr zu Grunde liegenden Standpunkt hinausgeht und zu einem anderen ihn ergänzenden Standpunkt fortschreitet. Mit diesem Übergang ist aber auch schon der Aufstieg zu einem höheren, umfassenderen Standpunkt involviert. – Freilich kann jeder Standpunkt auch rein logisch durch einen Komplex von innerlich zusammenhängenden Voraussetzungen und Grundsätzen zum Ausdruck gebracht werden. Allein die gnoseologische Formulierung ist in diesem Fall die ursprüngliche, primäre, die logische – die sekundäre, abgeleitete. Denn es handelt sich hier nicht um die innere Struktur des Wissens, sondern um sein Verhältnis zum Gegenstand (seine Adäquatheit). Der „Standpunkt“ ist aber ein spezifisch gnoseologischer, nicht logischer Begriff, dessen Funktion darin besteht, die Abhängigkeit des Wissens sowohl vom Gegenstande als auch vom Subjekt zu bestimmen. Vom Gegenstand –, sofern jeder „Aspekt“ desselben (soweit er überhaupt Erkenntniswert besitzt) im

Gegenstände selbst gegründet ist und den Gegenstand selbst, wenn auch perspektivisch und unvollständig, darstellt. Vom Subjekt –, sofern eben der Aspekt den Gegenstand nie rein und ganz wiedergibt, sondern immer nur in perspektivischer Abschattung, immer nur in gewissen durch den Standpunkt des Subjekts bedingten Ausschnitten. Es ist also der Standpunkt als gnoseologisches Moment, der die logischen Voraussetzungen einer Konzeption oder Theorie bestimmt, nicht umgekehrt.¹⁾

Gnoseologisch betrachtet, ist also das reine adäquate Wissen nicht sowohl durch seine Voraussetzungslosigkeit charakterisiert, als vielmehr dadurch, daß es standpunktfrei ist; und zwar standpunktfrei nicht in negativem Sinne, sondern im positiven Sinne: es muß über die Enge und Einseitigkeit jedes einzelnen Standpunktes hinausgehen, ohne jedoch das Positive, daß er enthält, preiszugeben, oder aber, wo eine unmittelbare Vereinigung der verschiedenen standpunktlichen Aspekte nicht möglich ist, zum mindesten die notwendige Korrektur zu der perspektivischen Verzerrung und Beschränktheit eines jeden von ihnen mit sich führen.

Dürfen wir nun aber bei dieser Bestimmung des reinen Wissens stehen bleiben? Ist seine Adäquatheit durch die Standpunktfreiheit hinreichend gesichert? Diese Frage hat ihre Berechtigung, wenn man bedenkt, daß der Begriff des Standpunktes nicht eindeutig ist. In gewöhnlichem Sinne ist damit eine freigewählte wissenschaftliche oder philosophische Position gemeint, deren der Forscher oder Denker, welcher sie vertritt, sich mehr oder weniger klar bewußt ist und über die er sich auch eine gewisse Rechenschaft zu geben vermag. Der Standpunkt in diesem Sinne gehört also der Domäne des theoretischen Bewußtseins an und enthält daher nichts für dieses Bewußtsein absolut Zwingendes.²⁾ Mit der Einsicht in das Standpunktliche eines Standpunktes ist daher immer auch die Möglichkeit gegeben seine Beschränktheit zu überwinden und zu einem anderen Standpunkt überzugehen. Von dieser Seite scheint daher der adäquaten Erkenntnis keine prinzipielle Gefahr zu drohen. – Ganz

1) So ist z. B. der „Psychologismus“ in der Erkenntnistheorie oder der „Naturalismus“ in der Ethik zunächst ein Standpunkt, der sich aber in gewissen logisch formulierbaren Voraussetzungen oder Thesen darstellen läßt.

2) Das zeigt sich deutlich in der modernen Physik, die sich des einseitig standpunktlichen Charakters ihrer Theorien wohl bewußt ist und ihnen daher keine ontologische Bedeutung zuerkennt.

andere¹ liegt aber die Sache, wo es sich nicht um spezifisch wissenschaftliche oder philosophische Standpunkte handelt, sondern um Standpunkte, die noch dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein angehören und die nicht erst von diesem Bewußtsein gesetzt oder geschaffen werden, sondern ihm als die es bestimmende Tendenz eingelegt und insofern vorbewußt sind. Es sind dies also Standpunkte, welche durch die Verhaltensweisen des Subjektes zur Umwelt bedingt und in ihnen unmittelbar mitgegeben sind; kurz, diese Standpunkte sind in dem, was wir oben als reale „Haltungen“ oder „Einstellungen“ des Subjektes bezeichnet haben, verwurzelt. Sie sind daher niemals rein theoretisch, rein erkennend orientiert, sondern werden durch Triebe, Instinkte, Willenstendenzen oder Interessen (Wertnehmungen) determiniert und involvieren, nur insofern sie in dieser Weise atheoretisch (voluntativ, emotional) bestimmt sind, auch ein erkennendes Erfassen. So ist also nicht der Standpunkt das Letzte, worin die Abhängigkeit des Wissens vom Subjekt verankert ist, sondern die ihm zu Grunde liegende Haltung oder Einstellung. Jedenfalls gehen gerade die umfassendsten und fundamentalsten Standpunkte, die nicht bloß technischen, methodischen Zwecken des Wissens selbst dienen, auf derartige Einstellungen zurück und schöpfen erst aus ihnen ihre ontische Berechtigung. – An dieser Abhängigkeit des theoretischen Standpunktes von der realen Einstellung zeigt sich wieder einmal, wie die gnoseologischen Probleme an ihrer Grenze notwendig in ontologische Probleme umschlagen, in diesen letzteren fundiert sind. – Zugleich ist es auch gerade von der ontologischen Seite verständlich, warum die reale Bedingtheit des Wissens nicht vom Gegenstande, sondern vom Subjekte herkommt. Real steht das Wissen in keiner Beziehung zum Gegenstand (daher ist es ihm gegenüber ein Nichtsein), wohl aber zum Subjekt, sofern es einen besonderen Bewußtseinszustand, einen Besitz desselben ausmacht, der das konkrete Bewußtsein als lebendiges Ganzes mitkonstituiert. – Wir sehen also: gilt es die letzten entscheidenden Momente aufzuweisen, welche das Wissen von Seiten des Subjektes einschränken und perspektivisch deformieren, so sind in erster Linie die realen Einstellungen, welche sie determinieren, zu berücksichtigen. Das reine adäquate Wissen muß voraussetzungslos sein; es ist das nur, sofern es standpunktfrei ist; aber schlechthin standpunktfrei kann es nur sein, wenn es durch keine reale Einstellung bedingt ist. Da-

raus darf freilich nicht der Schluß gezogen werden, daß es die Aufgabe der Philosophie wäre, ein Wissen ausfindig zu machen, das tatsächlich seinem ganzen Bestande nach nicht einstellungsbedingt wäre. Solch ein Wissen liegt für ein endliches Wesen, wie es der Mensch ist, außerhalb jeder realen Möglichkeit. Wir haben ja oben gesehen: alles ungegenständliche oder nicht rein gegenständliche Wissen (das ethische, religiöse usw.) ist stets durch eine entsprechende Einstellung vermittelt, nur auf Grund einer solchen möglich. Und das Gleiche gilt ja auch von dem rein gegenständlichen Wissen; wenn auch die Einstellung hier einen spezifisch negativen Charakter trägt. Zudem ist auch nicht zu vergessen, daß der Einstellung im Erkennen nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Rolle zukommt. Sie schränkt nicht nur den Gesichtskreis des Subjektes ein, macht es nicht nur gewissen Phänomen gegenüber blind, sondern öffnet ihm andererseits auch den Blick für bestimmte Gegenstandsbe-
reiche, macht es also für gewisse Erkenntnisse empfänglich. – Für die Philosophie, sofern sie eine menschliche Erkenntnis ist, kann es daher lediglich darauf ankommen, Einsicht in die Bedingtheit und Einseitigkeit jeder besonderen Einstellung des erkennenden Bewußtseins zu nehmen und dadurch die Möglichkeit zu gewinnen, ihre Beschränktheit zu überwinden; den spezifischen Erkenntniswert der verschiedenen Einstellungen und ihre gegenseitigen Beziehungen zu bestimmen und auf diesem Wege zu einer, wenn auch vermittelten und niemals vollständig realisierbaren, so doch prinzipiell reinen und universalen Erkenntnis zu gelangen.

Bedeutet das aber nicht eine Rückkehr zur kritischen, fast skeptisch gestimmten Ansicht, die nichts anderes besagt, als daß das reine adäquate Wissen niemals zu erreichen, zu realisieren ist und höchstens die Bedeutung einer „regulativen Idee“ besitzt, eines unendlich fernen Ideals, dem das empirische Wissen zustrebt, ohne es je in greifbarer Gestalt erfassen zu können? Die Möglichkeit eines reinen Wissens im Sinne einer absoluten metaphysischen Erkenntnis scheint damit in der Tat illusorisch zu werden. – Dennoch wäre es voreilig, aus den Ergebnissen unserer Untersuchung auf die Unvermeidlichkeit solch einer kritisch-skeptischen Resignation zu schließen. – Zugegeben selbst, die Deutung des reinen absoluten Wissens im Sinne einer Kantischen Idee wäre richtig (was noch zu erweisen ist), so gilt es doch zunächst sich darüber klar zu werden, was denn solch eine Idee – außerhalb des kritischen

Idealismus bedeuten könne. Kant konnte die Idee nur als Vernunftidee, als dem Bewußtsein des erkennenden Subjekts entsprungen gelten lassen, weil er Gegenständlichkeit und Wahrheit der Erkenntnis im Subjekt begründete und nicht in der Adäquatheit zu einem ansichseienden Gegenstande. Aber selbst innerhalb dieses idealistischen Erkenntnissystems könnte der Idee nicht bloß eine methodische, regulative, sondern auch eine konstitutive Bedeutung zugesprochen werden. Ist sie doch für das Wissen als Ganzes ebenso bestimmend, wie die kategoriale Einheit für den einzelnen Erkenntnisakt. Wenn Kant die Idee trotzdem nur als regulative anerkennt, so liegt das vornehmlich daran, daß sein Wissensbegriff wesentlich empiristisch gefaßt und an den Einzelwissenschaften orientiert ist. Die Erkenntnis ist für ihn zunächst immer Einzelerkenntnis, Erkenntnis eines endlichen Gegenstandes, und das Ganze baut sich immer erst aus dem Inbegriff der Einzel- oder Teilerkenntnisse auf.

Die Idee als Ganzes, als Totalität ist daher immer nur Grenze, das Letzte, eben darum aber auch niemals das Erste. Geht man jedoch nicht von der empirischen Einzelerkenntnis aus, sondern von dem Wesen der Erkenntnis, so muß das Letzte, Abschließende in ihr, also das Ganze zugleich auch das Erste, Bestimmende sein. Jede Einzelerkenntnis ist dann als Erkenntnis nur insofern möglich, als sie Teil eines sie überragenden und sie bedingenden Ganzen ist, sofern dies Ganze wenigstens als notwendiger Hintergrund, aus dem sie hervorgeht, mitgegeben ist. Das ist eine der wesentlichen Einsichten der nachkantischen spekulativen Philosophie, durch die sie die szientistisch-empiristische Einseitigkeit des Kantischen Kritizismus prinzipiell überwunden hat. Das heißt aber nichts anderes, als daß das reine, absolute Wissen keineswegs nur regulatives Prinzip und negativer Grenzbegriff ist, sondern daß ihm auch eine eminent positive, konstitutive Bedeutung zukommt. Freilich besteht dieses absolute einstellungsfreie Wissen nicht real neben anderen einstellungsbedingten Wissensweisen, – in dieser Gestalt ist es dem Menschen unerreichtbar –, sondern es kann sich nur an den einstellungsbedingten Wissensformen und durch ihre Vermittelung aufbauen und zur Darstellung kommen.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich auch schon die Antwort auf die oben gestellten Fragen über die Bedeutung des intuitiven Wissens. Der Anspruch des intuitiven Wissens, das reine adäquate Wissen zu sein, ist ebensowenig berechtigt wie der gleiche

Anspruch der gegenständlichen wissenschaftlichen Erkenntnis; wie man auch den Begriff der Intuition fassen mag. – Soll Intuition so viel heißen als unmittelbares Wissen, so ist die Unmittelbarkeit keineswegs ein ausreichendes Kriterium der Adäquatheit und Reinheit. Sowohl gegenständliches wie ungegenständliches Wissen kann unmittelbar sein (z. B. die schlichte Wahrnehmung, das unmittelbare Wertbewußtsein), und doch ist das eine wie das andere einstellungsbedingt, also nicht universal, nicht adäquat. Soll aber als Wesensmerkmal der Intuition nicht bloß ihre Unmittelbarkeit, sondern auch ihr Anschauungscharakter gelten, so fällt sie ganz in den Bereich des gegenständlichen Wissens, ist also notwendig von der gegenständlichen Einstellung bedingt. Dieses gegenständliche Moment ist in der Intuition, wie sie z. B. Husserl und auch Losskij verstehen, das vorherrschende. Der Gegensatz von unmittelbar-intuitivem und begrifflich-vermitteltem (diskursivem) Wissen gehört überhaupt der Sphäre des gegenständlichen Wissens an und hat mit dem Gegensatz von gegenständlichem und ungegenständlichem Wissen nichts zu tun. – Anders gestaltet ist der Bergsonsche Intuitionsbegriff: er vertritt vornehmlich ein ungegenständliches oder zum Mindesten nicht gegenständlich fundiertes Wissen. Das Unberechtigte dieses Intuitionsbegriffes liegt, wie wir meinen, in der unmittelbaren Identifizierung des ungegenständlichen Erlebniswissens mit dem absoluten Wissen. –

VI.

Kehren wir nun aber zu der Grundfrage unserer Untersuchung nach der Möglichkeit eines absoluten adäquaten Wissens zurück. Wenn alles menschliche Wissen als Wissen eines endlichen Wesens, das sich ständig in realen Beziehungen zu seiner Umwelt befindet, einstellungsbedingt ist, so kann, wie wir sagten, das absolute Wissen sich nur an und auf Grund der einstellungsbedingten Wissensweisen realisieren. Die Frage nach der Möglichkeit eines reinen absoluten Wissens läuft mithin darauf hinaus: ob sich am einstellungsbedingten Wissen Momente aufzeigen lassen, die über die jedesmal vorliegende Einstellung hinausweisen und insofern von ihr unabhängig sind. Dieser Nachweis läßt sich nun, wie wir meinen, an der Analyse der gegenständlichen Erkenntnis wirklich geben. Es liegt im Wesen jedes Wissens, daß es nicht nur schlichtes Wissen dieses bestimmten Gegenstandes (Seins) ist,

sondern immer zugleich noch mehr als bloß ein solches Wissen ist und bedeutet. Ja es kann sogar dies bestimmte Wissen nur insofern sein, als es, wenigstens seiner inneren Potenz nach, mehr als dasselbe ist. Und zwar erstreckt sich dies Über-sich-selbst-hinausgehen des Wissens nicht nur in einer Richtung und Dimension; d. h. es äußert sich nicht nur darin, daß es, sofern es seinen Gegenstand als eben diesen so bestimmten weiß, ihn von anderen Gegenständen anderer Wissensakte (möglicher oder wirklicher) unterscheidet und damit diese Wissensakte potentiell in sich schließt (sie voraussetzt, auf sie hinweist u. a.). Vielmehr führt die innere Entfaltung jedes schlichten Wissens „von“ etwas in den verschiedensten Richtungen über sich hinaus und läßt so seine ursprünglich eindimensionale Struktur zu einem mehrdimensionalen Gebilde auswachsen. So liegt ja schon in dem Erfassen eines konkreten Einzeldinges die Möglichkeit (und zugleich auch die Notwendigkeit) des Erfassens der betreffenden Dingart oder -Gattung beschlossen. Auf diese dem Wissen immanente Möglichkeit stützt sich ja die Husserlsche „Ideation“, die von einer exemplarischen Singularität ihren Ausgang nimmt. Das Erfassen der Bestimmtheit eines Gegenstandes, d. h. seiner Unterschiedenheit von anderen konkreten Gegenständen hängt eben innerlich mit dem Erfassen des Typus, der Gattung zusammen. Daraus aber ergibt sich in analoger Weise die Möglichkeit der Erkenntnis anderer Gattungen, Typen usw., kurz – der Aufstieg von der konkreten Einzelerkenntnis zur Allgemeinerkenntnis.

Doch nicht genug damit. Jedes Wissen ist ein so und so bestimmtes, sofern es zugleich (wenigstens in potentia) reflexiv, d. h. nicht nur ein Wissen des Gegenstandes, sondern auch ein Wissen seiner selbst ist. Das ist schon darum notwendig, weil alles Wissen – Wissen eines Ich ist, jedem Wissensinhalt ein Wissensakt entspricht, damit aber auch die Korrelationen von Wissen und Gegenstand, von Wissen und wissendem Subjekt, von Subjekt und Objekt implizit mitgegeben sind. Es ist also eine Wesenseigentümlichkeit jedes Wissens, durch immanente Entwicklung, d. h. durch Entfaltung der ihm eingelegten Potenzen von jeder ihm gegebenen Seinssphäre zu jeder beliebigen anderen übergehen zu können: von der Außenwelt zur Innenwelt, von der psychischen Sphäre zur logischen u. s. f. Freilich sind allem empirischen Wissen, sofern es einstellungsbedingt ist, immer diejenigen Seinssphären verschlos-

sen, die der ihm eigenen Einstellung nicht entsprechen. Allein die Reflexivität des Wissens ermöglicht es ihm, der eigenen Bedingungen und Grundlagen inne zu werden. So gelangt es auch lediglich durch immanente Entwicklung zur Einsicht in die es bedingenden Voraussetzungen, Gesichtspunkte und Einstellungen. Mag damit auch die Totalität seiner Bedingungen nicht erschöpft sein, – prinzipiell ändert das nichts am Wesen der Sache: ebenso wie die Gesichtspunkte und Einstellungen können auch jegliche anderen Bedingungen des Wissens kraft der ihm eigenen Reflexivität zur Einsicht gebracht werden.¹⁾

Es gilt also anzuerkennen: die innere Entwicklung des Wissens kennt keine anderen Grenzen, als die ihm der Gegenstand, das Sein in seiner Totalität setzt; und zwar ist die Möglichkeit dieser unbeschränkten Entwicklung eine wesensnotwendige, nicht bloß empirische. Das Wissen muß sich in allen nur möglichen Richtungen und Dimensionen entfalten, sofern es bestrebt ist, wahrhaft adäquates und reines, d. h. absolutes, universales Wissen zu sein.

Freilich trägt diese innere Entwicklung des Wissens einen eigentümlichen Charakter: sie ist immer ein Über-sich-selbst-hinausgehen des Wissens, ein Überwinden der eigenen Beschränktheit und Einseitigkeit; insofern also ein Sich-selbst-negieren, Sich-selbst-aufheben im Hegelschen Sinn. Der Wissensfortschritt beruht mithin zunächst immer auf einer Negation und erst durch Vermittelung der Negation vollzieht sich die Realisation der höheren Wissensstufe. Ja das erweiterte und vertiefte, in eine andere Dimension erhobene Wissen ist ursprünglich ein Negatives, gleichsam ein leeres, inhaltlich nicht erfülltes Wissen „um“ ein anderes, von dem erfaßten verschiedenes Sein; vielfach kommt es über diese negative Leerform überhaupt nicht hinaus oder erschöpft sich gar in dem Wissen um die bloße Möglichkeit eines anderen über das Gewußte hinausliegenden Seins, so etwa, wenn wir von noch unerkannten Bedingungen und Voraussetzungen des Wissens sprechen, deren Existenz eine bloß mögliche, hypothetische ist. Immer aber weist dies negative leere Wissen auf ein positives erfülltes Wissen hin, und zwar auf ein Wissen von ganz eminenter Positivität, ein Wissen, das die hö-

1) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß immer auch die empirische Möglichkeit vorliegt, zu dieser Einsicht zu gelangen.

here Entwicklungsstufe des Vorhandenen bedeutet, die Aktualisierung bestimmter in ihm schlummernder Potenzen. – Darin äußert sich eben die „Macht“ der Negation, von der Hegel redet; und das Wissen ist die eigentliche Domäne dieser Macht, das Gebiet, auf dem ihre konstitutive Bedeutung zu voller Geltung kommt. Von der schöpferischen Rolle der Negation zeugt die wissenschaftliche Begriffsbildung in all den Grenzfällen, wo es sich um die Bewältigung der letzten entscheidenden Grundprobleme handelt; davon zeugt ferner das Problembewußtsein selbst, jenes eigentümliche „Wissen des Nichtwissens“, das allen Erkenntnisfortschritt bedingt; endlich auch die theologische Spekulation, die immer dort, wo sie ihre höchsten Gipfel erreicht, auf eine „negative“ Theologie hinausläuft.

Seitdem in neuester Zeit das Interesse und Verständnis für die großen spekulativen Systeme des deutschen Idealismus wieder erwacht ist, hat das philosophische Denken auch dem Problem der Negation wieder seine Aufmerksamkeit zugewandt. Immerhin scheint uns die damit innerlich zusammenhängende Wesenseigentümlichkeit des Wissens noch nicht in ihrer ganzen fundamentalen Bedeutung erfaßt und gewürdigt zu sein.

VII.

Das Wissen ist nicht nur Wissen eines von ihm verschiedenen Seins, sondern auch das Wissen seiner selbst; es „hat“ ein anderes und sich selbst. Darin besteht das Wunder seiner Reflexivität. Es hat sich selbst, sofern es wesensnotwendig vom Gegenstande auf sich selbst zurückgeht (schlichte Reflexion). Durch das Sichselbst-haben, d. h. durch das Bewußtsein des Habens hört es auf ein bloßes Bewußt-haben von etwas zu sein und wird zu einem Bewußtsein des „Was“-habens (Reflexion auf den gegenständlichen Inhalt des Wissens); aus dem Bewußtsein des „Was“-habens geht dann aber durch weitere Reflexion das Bewußtsein des Andershabenkönnens, als Bewußtsein des „Wie“-habens, der Habensweise hervor (Reflexion höherer Ordnung, die auf die subjektiven Bedingungen des Wissens zurückgeht). Diese Reflexivität, die sich also in doppelter polarer Richtung (auf den Gegenstand und den Wissensakt) bewegt, ist es nun, die dem Wissen die Fähigkeit verleiht, prinzipiell alle Schranken der Subjektivität und der Empirie zu überwinden und damit zu einer, wenn auch mittelbaren Adäquatheit und Reinheit

zu gelangen. Darin kommt auch das, was man als Unendlichkeit des Wissens bezeichnet, zu prägnantem Ausdruck. Nicht ist es bloß eine Unendlichkeit im Sinne des unendlichen Fortschritts zu immer neuen gegenständlichen Inhalten; diese im Hegelschen Sinne „schlechte“ Unendlichkeit ist schon ein Derivat der wahren Unendlichkeit oder „Vollendlichkeit“, die auch im unendlichen Fortschritt in sich selbst verharret, nicht aus sich herausfällt, sondern immer zu sich selbst zurückkehrt, auf sich selbst reflektiert und dadurch immer von neuem sich erweitert und vertieft. Eben darin liegt das große und bleibende Verdienst des spekulativen Idealismus der nachkantischen Periode, im Moment der Reflexivität den Grund für die Unendlichkeit und Absolutheit des Wissens erkannt zu haben. Das Faszinierende, das dem Pathos dieser Philosophie anhaftet, der mächtige Einfluß, den sie auf weite Gebiete des Geisteslebens jener Zeit gewonnen hat, rührt wohl besonders auch daher, daß hier in der Tat ein Absolutes und Göttliches unmittelbar erfaßt worden ist. Freilich ist der romantische Idealismus nicht der Gefahr entgangen, die gewonnene gnoseologische Einsicht ganz unmittelbar ontologisch auszudeuten und die erfaßte Wissens-Bestimmung dem absoluten Sein selbst zuzuschreiben. Mag auch die Unendlichkeit des Wissens letzterdings in der Unendlichkeit des Seins fundiert sein, so besteht doch hier ebensowenig wie in anderen Hinsichten völlige Identität zwischen Wissen und Sein; sie kann schon aus dem Grunde nicht bestehen, weil das Wissen, das in Rede steht, das Wissen endlicher Wesen ist. Und eben für dieses ans endliche Subjekt gebundene Wissen ist die konstitutive Rolle der Negation das Charakteristische. Die Negation ist das Prius; sie leitet das wahrhaft Positive (universale, nichteingeschränkte) Wissen ein. Dabei bleibt aber die jedesmal erreichte positive Wissensstufe niemals das Letzte; die negative Leerform geht immer über alles Positive noch hinaus und zwar nicht nur in der spezifisch gegenständlichen, sondern dank der dem Wissen eigenen Reflexivität, in allen überhaupt möglichen Richtungen. Die eigentümliche Macht des Wissens manifestiert sich nicht bloß darin, daß es auf ein ihm transzendentes Ansichseiendes gerichtet ist, sondern auch darin, daß es zugleich die Fähigkeit besitzt, sich selbst zu transzendieren, sich selbst zu negieren, ohne jedoch sich dadurch zu annullieren, ohne dadurch aufzuhören zu sein, was es ist. Daher sind solche Begriffe, wie das Unerkennbare, Un-

denkbare, Unbewußte u. dgl. m. durchaus mögliche und sinnvolle Begriffe, mag auch die genaue Fixierung ihres Sinnes jedesmal eine besondere phänomenologische Untersuchung erfordern. Und eben aus diesem Grunde ist auch die idealistische Grundthese, daß das Wissen (Bewußtsein) nicht aus sich heraus könne und daher jede Aussage über ein Ansichseiendes, vom Bewußtsein Unabhängiges u. ä. doch immer nur eine Aussage über Gedachtes, Gemeintes, Bewußtes und nichts mehr sei, falsch; weil sie das Wissen nach Analogie eines Seins vorstellt, das immer nur in sich selbst zu verharren vermag. Gerade dieses Insich-beschlossen-sein und Nicht-aus-sich-heraustreten-können ist es, das dem Wissen nicht eigentümlich ist, das durch sein Wesen prinzipiell überwunden wird.

Und damit steht auch noch eine andere Eigenheit des Wissens in unmittelbarem Zusammenhang: seine Freiheit und Souveränität aller Gesetzlichkeit gegenüber; es sei denn, daß man eben dieses immer erneute Über-sich-hinausgehen und Sich-selbst-aufheben als die ihm wesentliche Gesetzmäßigkeit betrachtet.¹⁾ Das heißt natürlich nicht, daß sich im Wissen überhaupt keine Gesetzlichkeit kundtut; es heißt nur, daß dem Wissen als Wissen keine Eigengesetzlichkeit zukommt. Alle Gesetzlichkeit, die sich an ihm aufzeigen läßt, ist entweder eine Gesetzlichkeit, die dem gewußten Sein entstammt, oder aber eine durch die Einstellung des Subjektes bedingte Gesetzmäßigkeit, die seine Beschränktheit und perspektivische Einseitigkeit (Deformation) bestimmt. Und auch dieser Gesetzlichkeit gegenüber ist die Unterordnung des Wissens immer nur eine relative, bedingte. Immer bleibt ihm die Möglichkeit offen, über diese Gesetzlichkeit hinauszugehen, sie, wenn auch hypothetisch, zu negieren. Eben darin, daß die negative Leerform des Wissens die jeweilige positive Erfüllungsstufe zu überbieten und zu überholen vermag, kommt die Erhabenheit des Wissens über alle bestimmte Gesetzlichkeit zu deutlichem Ausdruck.

Man könnte nun freilich auf die logische Gesetzmäßigkeit hinweisen: ist nicht sie gerade die Gesetzmäßigkeit, welche das Wissen als solches beherrscht und be-

1) Und auch diese kommt dem Wissen als solchem nur insofern zu, als es an ein endliches Subjekt gebunden ist, d. h. sofern das reine Wissen sich nur auf Grund eines einstellungsbedingten aufbauen kann.

stimmt? – Sieht man aber genauer zu, worauf die Rechtmäßigkeit der logischen Grundgesetze beruht und worauf ihre Bedeutung letztlich hinausläuft, so erweist es sich: 1) daß die logischen Gesetze in gewissen ontologischen Gesetzen fundiert sind und diesen letzteren ihre „Evidenz“ verdanken, und 2) daß sie sich unmittelbar nur auf die Sphäre des gegenständlichen und vergegenständlichten Wissens beziehen, also nicht auf das Wissen als solches, sofern es an keine Einstellung gebunden ist.¹⁾ Daher vermag auch das Wissen in seiner philosophischen Reinheit und Universalität, die logischen Gesetze, sei es auch nur hypothetisch, zu negieren (vergl. auch Hegels Negation des Satzes vom Widerspruch!).

Es ist daher eine unexakte, zum mindesten zweideutige Redeweise, wenn von den Prinzipien oder Gesetzen der Erkenntnis gesprochen wird, ohne genauer zu präzisieren, in welchem Sinne diese Gesetzlichkeit gemeint ist: ob es sich um die Gesetzlichkeit handelt, welche die Adäquatheit des Wissens dem Sein gegenüber bedingt und die ontisch im Gegenstande fundiert ist (derart ist z. B. zum größten Teil die logische Gesetzlichkeit); oder aber ob die durch die Endlichkeit des Subjektes und seine Einstellungen bedingte Gesetzlichkeit des Wissens in Rede steht, welche seine perspektivische Einseitigkeit und Deformiertheit konstituiert (hierin wurzelt zum Teil die sogen. methodologische Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis). – Wird dieser sachliche Unterschied nicht beachtet, so kommt es leicht zu solchen schiefen Problemstellungen, wie sie z. B. in der Gegenüberstellung der Prinzipien der Erkenntnis und Prinzipien des Seins und der Frage nach ihrer Übereinstimmung vorliegt. Denn ursprünglich besteht hier kein Gegensatzverhältnis, sondern ein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit, sofern die Gesetze der Erkenntnis in den Gesetzen des Seins fundiert sind. Die Entgegensetzung dieser beiden Gesetzlichkeiten kann daher höchstens als vorläufige Formulierung des Problems gelten, die den eigentlichen Sachverhalt garnicht trifft, und die bei tieferem Eindringen in denselben notwendig durch die Formulierung der beiden oben genannten Probleme ersetzt werden muß. Freilich besteht zwischen beiden ein innerer sachlicher Zusam-

1) Über die logische Sphäre als besondere Region von eigener Gesetzlichkeit soll noch weiter unten die Rede sein.

menhang, sodaß sie letzterdings in die eine umfassende Frage zusammengekommen werden können: welche Veränderungen erfahren die Prinzipien des Seins, sofern sie zu Prinzipien der Erkenntnis werden, d. h. sofern sie sich der wesenhaften Beschränktheit und Einstellungsgebundenheit des endlichen erkennenden Subjekts anpassen müssen? Nur in dieser Richtung scheint uns eine prinzipielle Lösung des Grundproblems der Erkenntnistheorie: „in welchem Verhältnis stehen zu einander Erkennen und Sein?“ möglich zu sein.

Wir können unsere Konzeption des hier vorliegenden Sachverhalts auch noch folgendermaßen formulieren: Die traditionelle Problemstellung der Erkenntnistheorie geht von der Dualität und Gegensätzlichkeit der Prinzipien des Seins und der Erkenntnis aus und fragt nach der Möglichkeit ihrer Einheit (ihres Zusammentreffens). Sie tut es, weil für sie der Gegensatz von Subjekt und Objekt ein ursprünglicher und grundlegender ist, d. h. weil ihr die gegenständliche Erkenntnis als ein Absolutes gilt. Dieser Ausgangspunkt ist aber, wie wir zu zeigen versucht haben, keineswegs ein absoluter, sondern ein relativer, durch die gegenständliche Einstellung bedingter, die für das reine Wissen als solches durchaus nicht wesentlich ist. Läßt man sich dagegen vom Wesen der Erkenntnis als adäquater Darstellung des Seins leiten, so ist nicht die Dualität der Prinzipien von Sein und Erkenntnis das Erste, sondern ihre Einheit; denn die Prinzipien des Wissens müssen kraft seiner Adäquatheit dieselben sein wie die des Seins. Und die Grundfrage der Erkenntnistheorie muß dann darauf hinauslaufen: Worin besteht trotz der ursprünglichen Einheit dieser Prinzipien ihre tatsächliche Verschiedenheit und worin ist sie begründet?

Diese Konzeption des Erkenntnisproblems steht in unmittelbarem sachlichen Zusammenhang mit der These, die wir oben entwickelt haben: – daß nämlich das Wissen seinem Wesen nach keine Schranken kennt, anders ausgedrückt: daß es prinzipiell (nicht empirisch!) nichts Unerkennbares, Unfaßbares gibt. Es könnte wohl scheinen, diese These wäre eine theoretische Abstraktion, die jeder realen Bedeutung entbehre. Sie möchte wohl für eine hypothetische göttliche Erkenntnis gelten (für einen intellectus infinitus), nicht aber für die wirkliche menschliche Erkenntnis, die ja immer endlich und beschränkt ist. Allein solch eine rein formale Auffassung

unserer These würde ihren wahren sachlichen Gehalt verkennen und entspräche auch nicht dem phänomenologischen Befund. Die prinzipielle Unbeschränktheit der Erkenntnis äußert sich schon darin, daß sie ihre empirische Beschränktheit und Unvollständigkeit immer zu durchschauen vermag und in ihrer immanenten Entwicklung notwendig immer mehr durchschaut. Nur aus der Unbeschränktheit der Erkenntnis läßt sich ihre eigentümliche Struktur verstehen, vor allem die wesensgemäße Notwendigkeit ihrer inneren Entwicklung, die positive Rolle, die in diesem Prozeß die Negation spielt, und die damit verbundene Fähigkeit der Erkenntnis immer über sich selbst hinauszuschauen und sich selbst zu transzendieren. – Daher muß auch hier die traditionelle Fragestellung gerade umgekehrt werden: nicht darnach ist zu fragen, wie die endliche und beschränkte menschliche Erkenntnis ein Unendliches zu erfassen und ob sie es überhaupt zu erfassen im Stande ist. Sondern darnach, wie die wesentlich unendliche Erkenntnis zu den Beschränkungen kommt, die sich in der Erkenntnis endlicher Wesen geltend machen. Dieser Fragestellung gehört jedenfalls die sachliche Priorität. Das hat die gesamte bisherige Analyse zu zeigen versucht, und auch für den weiteren Gang unserer Untersuchung soll dieser Gesichtspunkt bestimmend sein.