

ERWÄGUNGEN ZUM AUFBAU EINER PHILOSOPHIE DER ERKENNTNIS*

Von Otto Friedrich Bollnow, Tübingen

Inhalt

1. Der hermeneutische Ansatz 2
2. Der Vorrang der Praxis 4
3. Die Korrektur der Meinungen 6
4. Die Auslegung des Vorverständnisses 8
5. Die neue Erfahrung 10
6. Der Rückgang zur Anschauung 13
7. Abschluß. Die Aufgabe einer Philosophie der Erkenntnis 14

Noch vor wenigen Jahrzehnten erschien die Erkenntnistheorie – meist mit der Logik zur Einheit zusammengenommen – als die notwendige Grundlegung der gesamten Philosophie. Ja, für manche schien die Philosophie praktisch ganz in der Erkenntnistheorie aufzugehen. Sie hatte darum auch in den Vorlesungsplänen der Universitäten eine besondere Stellung. Und dieser Ansatz schien auch ganz natürlich. Ehe man im Inhaltlichen mit dem Aufbau der Philosophie beginnen könne, müsse man zunächst einmal kritisch prüfen, ob ein solcher Bau auch tragfähig zu werden verspricht, d. h. ob und wie man auf dem entsprechenden Gebiet zu einer verlässlichen Erkenntnis gelangen kann. Es komme darauf an, gegenüber den andrängenden Zweifeln einen ein für allemal gesicherten Ausgangspunkt zu finden, um von ihm her sodann in einem schrittweise vorgehenden Aufbau ein gesichertes System des Wissens zu errichten. Heute ist dagegen die Erkenntnistheorie so gut wie ganz aus den Vorlesungsplänen unserer Universitäten verschwunden. Sie gilt in weiten Kreisen als überholt, zum mindesten gilt es als uninteressant, sich mit ihr zu beschäftigen. Es ist, als sei man müde geworden der vielen erfolglosen Bemühungen in dieser Richtung.

Das gilt, allerdings nur mit einer gewissen Einschränkung. Was heute unter dem Namen Wissenschaftstheorie betrieben wird, ist in vielem nur eine neue Bezeichnung für den abgenutzten Begriff der Erkenntnistheorie. Aber doch nur mit einer bedeutenden Einschränkung. Sie verlegt den Akzent von vornherein auf die wissenschaftliche Erkenntnis, interessiert sich nicht für die sozusagen natürliche, aus dem Leben selber hervorgewachsene Erkenntnis. Sie ist darum mehr zu einer Angelegenheit der Einzelwissenschaften, heute vor allem der Sozialwissenschaften, geworden als zu einer solchen der Philosophie, und wird auch von diesen, wie wir zugeben müssen, in der Regel mit einer größeren sachlichen Kompetenz betrieben. Ich komme auf diese Seite unserer Frage noch zurück.

Die Wissenschaftstheorie also kann nur einen Teil der vordem von der Erkenntnistheorie in Angriff genommenen Aufgaben behandeln. Wenn man nun von der Vermutung ausgeht, daß eine so umfassende und mit so großen Erwartungen begonnene Anstrengung wie die der Erkenntnistheorie nicht völlig verfehlt sein kann, daß in ihr, wenn auch vielleicht verkannt und in unangemessene Bahnen abgedrängt, eine bleibende notwendige Aufgabe der Philosophie ergriffen ist, dann empfindet man jetzt ein Vakuum und wird zur Besinnung auf die so entstehende [510/511] unbefriedigende Situation gezwungen. Es erhebt sich die Frage, welche Gründe zum Zusammenbruch der überlieferten Erkenntnistheorie geführt haben und welche Schritte für eine neue, weiterführende Behandlung zu tun sind.

* Erschienen in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 22. Jg. 1968, S. 510-533. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

Was ich versuchen will, ist also noch nicht ein Stück eines neu in Angriff zu nehmenden Aufbaus, sondern erst vorbereitend eine Besinnung auf die Möglichkeiten und Schwierigkeiten eines solchen Aufbaus. Es ist also ein Zurücktreten aus der unmittelbaren, handanlegenden Arbeit, um aus größerem Abstand die Situation zu klären und den Plan einer später dann im einzelnen durchzuführenden Arbeit zu entwerfen. Das bedingt, daß ich, ohne beim einzelnen zu verweilen, manches nur kurz anrühren kann, um so einen besseren Überblick über das ganze Feld zu gewinnen.

Als erstes müssen wir (in aller Kürze) nach den Gründen fragen, die zum Zusammenbruch der bisherigen Erkenntnistheorie geführt haben. Ich will die Frage hier nicht im einzelnen behandeln, will vor allem nicht wiederholen, was ich schon an anderer Stelle entwickelt habe¹: Wie eine Fülle von empirisch-anthropologischen Erkenntnissen gezeigt hat, daß die Erkenntnisleistungen nicht in sich selber ruhen, sondern eingegliedert sind in einen umfassenderen Lebenszusammenhang, und wie darum die Erkenntnislehre einbezogen werden muß in einen umfassenden anthropologischen Zusammenhang. Alles Wissen vom Menschen, das seither die Philosophie, die Psychologie und Psychopathologie, die Ethnologie und Soziologie und die verschiedenen anthropologischen Einzelwissenschaften, aber auch die Geschichte in ihren verschiedenen Zweigen geliefert haben, muß aufgenommen und in seiner Bedeutung für die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis untersucht werden. Das wäre die Aufgabe einer anthropologischen Fundierung der Erkenntnistheorie oder kurz einer anthropologischen Erkenntnislehre. Das wäre die eine Seite der hier entstehenden Aufgaben. Sie durchzuführen wäre freilich ein langer und beschwerlicher Weg, der bisher noch kaum in Angriff genommen ist.

Ich will diese Seite aber zunächst beiseitestellen und mich heute auf den rein philosophischen Zusammenhang beschränken und hebe auch aus diesem nur einen einzelnen Faden heraus.

1. Der hermeneutische Ansatz

Wenn wir trotz der jahrhundertelangen vergeblichen Bemühungen um den Aufbau einer befriedigenden Erkenntnislehre einen neuen An- [511/512] satz wagen wollen, dann hat dieser Versuch nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn es gelingt, in den verschiedenen bisherigen Versuchen einen grundlegenden gemeinsamen Fehler zu finden und unter Vermeidung dieses Fehlers ganz von vorn anzufangen. Ich glaube nun in der Tat, daß sich ein solcher gemeinsamer Fehler im ursprünglichen Ansatz der Erkenntnistheorie nachweisen läßt. Die bisherige, sagen wir kurz die klassische Erkenntnistheorie, wie sie im Grunde schon auf den Anfang der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes zurückgeht, war gekennzeichnet durch die Frage nach einem „archimedischen Punkt“, von dem her sie nach Ausschluß alles Fragwürdigen in schrittweise fortschreitendem Aufbau ein System der gesicherten Erkenntnis errichten konnte². Hierin stimmten die beiden Grundströmungen der neuzeitlichen Philosophie, der rationalistische und der empiristische Ansatz überein, wenn der eine dann auch diese Grundlage in der Evidenz erster Sätze, der andere dagegen in der Gegebenheit einfacher Empfindungen zu finden glaubte. Ich lasse den rationalistischen Weg hier beiseite; denn an die Möglichkeit einer rationalen Begründung inhaltlicher Erkenntnis denkt heute keiner mehr, und ich beschränke mich auf den empiristischen Weg. Sein Ansatz läßt sich kurz so charakterisieren: Wenn es gelingen soll, letzte unbezweifelbare Elemente der in der Erfahrung gewonnenen Er-

¹ Bei dem Versuch, in einem Vortrag das Problem im ganzen zu umreißen ließen sich einige Überschneidungen mit früher Gesagtem nicht vermeiden. Ich verweise im folgenden auf die betreffenden Arbeiten. Zum Ansatz im allgemeinen vgl. Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie. Universitas, 20. Jahrg. 1965, S. 809 ff.

² Vgl. über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes in der Erkenntnis. Archiv f. d. ges. Psychologie, 116. Bd. 1964, S. 219 ff. (Wellek-Festschrift).

kenntnis zu gewinnen, dann müssen sie in den letzten, einfachsten, nicht weiter zurückführbaren Sinnesempfindungen gegeben sein. Von ihnen versucht daher der Empirismus schrittweise aufzubauen. Aber eben diese letzten einfachen Empfindungen gibt es nicht, oder genauer: solche einfachen Elemente sind erst das Ergebnis einer nachträglichen Abstraktion, am Anfang aber steht die Erfassung der Gestalt in ihrer Ganzheitlichkeit. Das hat die moderne Gestaltpsychologie in eingehenden Untersuchungen unwiderleglich herausgearbeitet, und wir haben hier ein schönes Beispiel, wie die Ergebnisse einer empirischen Wissenschaft unmittelbar philosophisch bedeutsam werden.

Und die Gestaltpsychologie hat weiterhin gezeigt, wie alle gestalthafte Auffassung der Welt von vornherein von bestimmten „ausgezeichneten Gestalten“ geleitet wird, wie der Kreis, das Quadrat usw. Sie sind gewissermaßen schon das Apriori unserer Wahrnehmung, und wir erfassen das unvollkommen Gestaltete am Leitfaden dieser vollkommenen Gestalten.

Ich brauche an diese bekannten Ergebnisse hier nur kurz zu erinnern, um sogleich mit einem weiterführenden Gedankengang einzusetzen: Solche ausgezeichneten geometrischen Gestalten sind natürlich nur [512/513] Abstraktionsprodukte künstlich vereinfachter Laboratoriumsbedingungen. In Wirklichkeit, auf der freien Wildbahn des Lebens, nehme ich keine abstrakten Gestalten wahr, sondern wirkliche Dinge. Aber ich begreife diesen komplizierteren Vorgang in einer hilfreichen Analogie zu den gestaltpsychologischen Laboratoriumsversuchen. In der freien Wirklichkeit tritt an die Stelle der ausgezeichneten Gestalten das Apriori der mitgebrachten Begriffe, wie sie mir im Wortbestand der Sprache gegeben sind. An ihrem Leitfaden nehme ich die Dinge meiner Umwelt wahr und begreife ich das Abweichende an ihrem reinen Bild. In diesem Sinn müssen wir den gestaltpsychologischen Ansatz erweitern und ergänzen.

Wir kommen so mit einer weitgehenden empirischen Begründung auf den Humboldtschen Satz, daß wir die Wirklichkeit nur so erfahren, wie die Sprache sie uns zuführt. Cassirer hat es in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ dahin ausgesprochen, daß wir die Wirklichkeit nie in ihrem unberührten Naturzustand erfassen, sondern immer nur so, wie sie uns durch die symbolischen Formen, in erster Linie also wiederum durch die Sprache, zugeführt wird. Die Wirklichkeit, die wir erfassen, ist immer schon interpretierte Wirklichkeit, und es ist grundsätzlich unmöglich, hinter die Interpretationen auf eine gewissermaßen noch nackte Wirklichkeit zurückzugreifen. Wir müssen uns vielmehr im Bereich der Interpretationen einrichten.

Ich will diese Zusammenhänge, an dieser Stelle nicht weiter verfolgen. Hier kommt es mir allein auf das allgemeine Ergebnis an. Ich formuliere es allgemein als das Prinzip von der Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes in der Erkenntnis. Das bedeutet, daß wir grundsätzlich auf jeden Versuch einer Begründung der Erkenntnis von einem definitiv gesicherten Ausgangspunkt verzichten müssen. Wir sind vielmehr schon immer hineingestellt in eine verstandene und gedeutete Welt. Diese ist uns als ganze gegeben und nur in ihr erfolgt die einzelne Wahrnehmung. Wir können aus dem Ganzen dieses Weltverständnisses grundsätzlich nicht herausspringen, um es dann, gewissermaßen von einem Nullpunkt her, neu aufzubauen, sondern wir müssen uns mit unserer Bemühung um eine gesicherte Erkenntnis in dieser schon verstandenen Welt einrichten. Alles, was ich erkennen will, ist in gewisser Weise schon erkannt. Erkenntnis ist also grundsätzlich kein Aufbau von unten her, sondern nachträgliche Korrektur des bisher unzureichend Erkannten. Sie muß von vornherein in dieser Korrekturstruktur gesehen werden.

Die Erkenntnis kann also nicht das Ganze auf konstruktivem, eindimensional fortschreitendem gesichertem Weg aus den Teilen aufbauen, sondern muß vom Ganzen ausgehen, um in ihm die Teile zur größeren Bestimmtheit zu bringen! Es ist also ein notwendig zirkelhaftes Ver- [513/514] fahren. Daran scheitert schon im Ansatz die gesamte überlieferte Erkenntnislehre. Es verlohnt sich also nicht, ihr in den einzelnen Verzweigungen nachzugehen,

sobald das Grundproblem einmal erkannt ist. Dagegen gibt es einen anderen Bereich, in dem diese Zirkelproblematik seit langem durchforscht ist. Das sind die philologischen Wissenschaften in der Interpretation vorliegender sprachlicher Texte oder allgemein die Geisteswissenschaften. Es entsteht also die Aufgabe, die in den Geisteswissenschaften entwickelten Methoden, die bisher als die spezielle Angelegenheit einer besonderen und zudem in ihrem Exaktheitsanspruch problematischen Wissenschaft erschienen, aus dieser Enge herauszunehmen und auf das Ganze der Erkenntnis zu übertragen. Was bisher als Teilproblem erschienen war, wird jetzt zum Grundproblem aller Erkenntnis.

Das in den Geisteswissenschaften geübte Verfahren hat man mit einem alten heute vielfach wieder aufgenommenen Begriff als Hermeneutik bezeichnet. So stehen wir heute in der Lage, daß die Hermeneutik zum Grundprinzip der Erkenntnis wird. In diesem Sinn hatte schon Dilthey eine umfassende Verstehenslehre ausgebildet, die weit über den zunächst zugrunde gelegten Bereich der Geisteswissenschaften hinaus das menschliche Leben im ganzen umfaßte. Und was bei Dilthey noch in einer gewissen Unbestimmtheit geblieben war, hat Heidegger dann als Hermeneutik des menschlichen Daseins bewußt von der Bindung an einen bestimmten Gegenstandsbereich gelöst und auf das menschliche Leben im ganzen übertragen. Und wenn neuerdings Gadamer sein großes Buch über „Wahrheit und Methode“ im Untertitel als „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ bezeichnet³, so meint er damit nicht eine besondere philosophische Disziplin neben anderen, sondern nimmt den Namen der Hermeneutik zur Bezeichnung der Philosophie im ganzen oder wenigstens ihres auf Erkenntnis gerichteten Zweiges. Alle menschliche Erkenntnis wäre dann ihrem Wesen nach hermeneutisch. Indem wir diesen Tatbestand als grundlegend festhalten, sprechen wir von einer hermeneutischen Erkenntnislehre und hätten damit die zweite Bestimmung unserer Aufgabe, nämlich jetzt von der methodologischen Seite. Diesen Ansatz will ich im folgenden etwas weiter zu verfolgen suchen.

2. Der Vorrang der Praxis

Aber auch dieser Ansatz, der die Wahrnehmung in einem umfassenden Weltverständnis begründet und so zu einer wesensmäßig zirkelhaft verfahrenen hermeneutischen Erkenntnislehre führt, greift noch nicht [514/515] tief genug denn eine folgenschwere überlieferte Voraussetzung bleibt auch in ihm noch erhalten, die sich bei genauerer Betrachtung als nicht haltbar erweist und die jetzt ebenfalls korrigiert werden muß. Das ist der Ausgang von der theoretischen Haltung, von der reinen Betrachtung. Erst auf einer theoretisch gewonnenen Erkenntnis könne sich dann ein praktisches Verhalten in der Welt, ein zielstrebiges Handeln gründen. Erst muß man wissen, was ist, um dann zu überlegen, was man tun kann.

Aber dieser Ansatz ist nicht haltbar. Am Anfang steht das praktische Umgehen mit den Gebrauchsdingen unserer Umwelt. Wir leben in einer handwerklich-technisch durchgestalteten Welt, wir lernen, uns in ihr zweckmäßig zu bewegen, die Dinge richtig zu gebrauchen. Wir erfahren ihren Sinn und ihre Eigenschaften im praktischen Umgang, ehe wir daran denken, sie in theoretischer Betrachtung ins Auge zu fassen. Das gilt in genetischer wie in sachlicher Beziehung. Ursprünglicher als die Theorie ist die Praxis, und erst auf dem Boden der Praxis kann sich dann unter bestimmten, noch zu untersuchenden Bedingungen die Theorie erheben. So hatte es schon Bergson gesehen, als er den Menschen als homo faber, nicht als homo sapiens faßte. „Ursprünglich denken wir nur, um zu handeln. In der Gußform der Tat ist unser Intellekt gemodelt worden“⁴, so faßte er seine Auffassung in einprägsamer Formel zusammen.

³ H.-G. Gadamer. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960.

⁴ H. Bergson. Schöpferische Entwicklung, übers. v. G. Kantorowicz. Jena 1912, S. 50.

Heidegger hat in seiner Darstellung der Umwelt als Verweisungszusammenhang des zuhandenen Zeugs diese Verhältnisse in einer eindrucksvollen und überzeugenden Weise herausgearbeitet. Der Begriff des Zuhandenen im Unterschied zum nur noch Vorhandenen bezeichnet die ursprüngliche Weise, in der uns die Dinge gegeben sind. Dem Bereich des praktischen Umgangs entspricht dann der pragmatistische Wahrheitsbegriff, der die Wahrheit einer Aussage an ihrem Erfolg oder Mißerfolg mißt. Ich muß mich damit begnügen, auf diese ja weitgehend bekannten Dinge kurz hinzuweisen, um ihre Stelle in unserem Gedankengang zu bezeichnen: Daß wir die Erkenntnis nicht im theoretischen Verhalten begründen können, sondern auf den praktischen Umgang mit den Dingen unserer Welt zurückgehen müssen.

Lassen Sie mich nur eine Bemerkung an dieser Stelle einfügen, die Funktion der Wahrnehmung im menschlichen Lebens- und Erkenntniszusammenhang betreffend. Der überlieferte Ausgang von der theoretischen Erkenntnishaltung hatte nämlich, wie mir scheint, zu einem einseitigen und verzerrten Wahrnehmungsbegriff geführt, der sich dann verhängnisvoll auf die ganze Entwicklung der Erkenntnistheorie ausgewirkt hat. Nehmen wir, nur als Beispiel, eine beliebige Definition, etwa aus dem Metzkeschen Handwörterbuch so lesen wir: „Wahrnehmen ist ursprüngliches Gewährwerden überhaupt, insbesondere sinn- [515/516] liches Wahrnehmen, und dann in einem speziellen Sinn erkennendes Aufnehmen eines durch die Sinne vermittelten Objekts“, wobei der speziellere Sinn der in der Erkenntnistheorie allgemein zugrunde gelegte ist. Zum Vergleich gebe ich noch die Kantische Definition: Wahrnehmungen seien „mit Empfindungen begleitete Vorstellungen“⁵. Wir wollen das nicht durchführen. Wir wollen vielmehr hier innehalten und fragen, ob nicht schon durch eine bestimmte Vorentscheidung das Verständnis dessen, was Wahrnehmung in ihrem ursprünglichen Sinn ist, verstellt ist.

Wenn wir uns von der irreführenden Verengung schon in langer Tradition verblaßter philosophischer Begriffe befreien wollen, ist es immer wieder ein bewährtes Mittel, auf den unbefangenen außerwissenschaftlichen Sprachgebrauch zurückzugehen. Und so fragen wir auch in diesem Fall: Was meint die natürliche Sprache eigentlich mit Wahrnehmung? Wann sagt sie, daß wir etwas wahrnehmen? Daß die vielfach bemühte Etymologie von wahrnehmen gleich etwas für wahr nehmen, ein unhaltbares Spiel ist, ist ja bekannt und sei nur nebenbei bemerkt. Wahrnehmen hat vielmehr mit wahren im Sinn von aufmerken und beachten zu tun, so wie man ja auch seinen Vorteil, seine Interessen, eine günstige Gelegenheit wahrnehmen kann. Es ist weiter mit warnen und warten verwandt, so wie man vor einer Gefahr warnt oder eine Warte errichtet, um sich gegen einen herannahenden Feind zu sichern. All das klingt mit an, wenn wir von Wahrnehmung sprechen.

Wenn wir Beispiele zu sammeln versuchen, bei denen man im alltäglichen Leben von wahrnehmen spricht, so wäre es einzuordnen in das ganze Bedeutungsfeld von bemerken, beobachten, erfahren usw., die alle dadurch gekennzeichnet sind, daß hier etwas, was neu in den Umkreis der Aufmerksamkeit eintritt, festgestellt wird. Das unterscheidet alle diese Vorgänge von einem Anschauen und Betrachten, ein Unterschied, der, wie mir scheint, in der überlieferten Erkenntnistheorie ganz übersehen war. Während ich bei den Verben der letzten Gruppe ruhig auf einen vor mir liegenden Gegenstand gerichtet bin, ruhig bei ihm verweilen und von einer Einzelheit zur anderen übergehen kann, geht es in der zweiten Gruppe um eine Veränderung in der mich umgebenden Welt, um etwas, was neu in sie eintritt oder was ich jedenfalls vorher nicht bemerkt hatte. Der Wahrnehmung eignet das Moment der Plötzlichkeit. Bei einer langsamen und stetigen Entwicklung (wenn sich etwa unter dem Weiß eines blühenden Apfelbaums die grünen Blätter entfalten und jetzt als selbständige Farbe neben dem Weiß erscheinen) wird es meist eine lange Zeit dauern, bis ich die Veränderung bemerke und dann plötzlich verwundert dastehe und mich frage, [516/517] warum mir das nicht schon früher

⁵ I. Kant. Kr. d. r. V. B 147.

aufgefallen ist, und mich vielleicht sogar meiner Unachtsamkeit schäme. Wenn wir dem Unterschied noch ein wenig nachgehen, so setzt das Beobachten eine anhaltende Aufmerksamkeit auf den betreffenden Vorgang voraus, das Erfahren eine wiederholt bemerkte Regelmäßigkeit, das Bemerkten ein mehr zufälliges Eintreten in das Bewußtsein. Das Wahrnehmen scheint sich dagegen mit Vorliebe an der Grenze der Erkennbarkeit zu bewegen. Man kann etwas grade noch wahrnehmen. Es gehört dann noch ein angespanntes Hinsehen oder Hinhören dazu, um etwa feinere Farbunterschiede zu erkennen. Auch wenn ich von einer Warte her eine Landstraße im Auge habe, gehört eine angespannte Aufmerksamkeit dazu, eine in der Ferne sich abzeichnende Bewegung zu bemerken und richtig zu deuten.

Aber das müßte viel weiter entwickelt werden. Hier kommt es nur auf den einen Zug an: Wahrnehmen geht immer darauf, daß etwas Neues in die gewohnte, schon bestehende Welt eintritt. Sie ist bezogen auf eine Veränderung. Von den unzähligen Dingen, die mir die Sinne in jedem Augenblick darbieten, nehme ich in einer bezeichnenden Auswahl nur ganz wenige wahr. Und darin hat die Wahrnehmung eine ganz bestimmte sinnvolle Funktion: Sie ist ein Warnzeichen, das auf eine möglicherweise bedrohliche Veränderung in der Umwelt aufmerksam macht und dadurch den gewohnten Gang des Lebens unterbricht, um gegebenenfalls eine entsprechende Antwort zu veranlassen.

Das aber besagt: Das Wahrnehmen ist immer schon bezogen auf eine schon vor der Wahrnehmung vorhandene Welt. Nur in diesem Rahmen hat sie ihre Funktion, und was ich wahrnehme, ist (bis auf seltene, noch zu besprechende Ausnahmen) immer schon gedeutet in dieser verstandenen Welt. Nur Ereignisse, deren Vorkommen mir grundsätzlich schon bekannt ist, kann ich im einzelnen Fall dann auch wahrnehmend diagnostizieren. Das heißt: Wir können niemals das Ganze der verstandenen Welt von den einzelnen Wahrnehmungen her aufbauen, sondern wir müssen die Wahrnehmung von der schon verstandenen Welt her begreifen. Die Wahrnehmung ist also kein geeigneter Ansatzpunkt für den Aufbau einer Erkenntnis.

3. Die Korrektur der Meinungen

Aber auch wenn wir von der theoretisch erkennenden Haltung auf die Praxis zurückgehen und den Menschen von seinem handwerklich-technischen Umgang mit der Welt der „zuhandenen“ Dinge zu begreifen suchen, haben wir noch immer nicht einen hinreichend ursprünglichen Boden für das Verständnis der menschlichen Erkenntnisleistungen gefunden. Wir müssen noch einen Schritt weiter zurückgehen. Auf der einen Seite ist das rational durchgeformte zweckmäßige Handeln, wie es [517/518] in der handwerklichen Technik vorausgesetzt wird, gar nichts Ursprüngliches, bei dem man einfach beginnen könnte. Auch Heidegger selber, bei dem die Analyse der Welt des zuhandenen Zeugs eine ganz bestimmte Funktion hat, wäre so gründlich mißverstanden. Aus der kinderpsychologischen wie aus der völkerkundlichen Forschung wissen wir, daß am Anfang ein ganz anderes, sagen wir der Kürze halber einmal: magisches Verhältnis zur Welt besteht, aus dem sich erst langsam das rein zweckrationale Verhalten entwickelt. Und wenn wir bedenken, wie tief wir alle noch in diesen tieferen Bewußtseinschichten verwurzelt sind, wie „primitiv“ wir in unserem Alltagsleben sind, so folgt daraus, daß auch eine tiefere anthropologische Begründung der Erkenntnis bis auf diesen Grund zurückgehen müßte.

Hinzu kommt ein zweites. Wenn wir unser Leben im ganzen überblicken, so erkennen wir, daß der technische Umgang in ihm nur einen einseitigen Ausschnitt bedeutet. Nehmen wir den ganzen Bereich der sozialen, politischen, sittlichen, religiösen Beziehungen und der Institutionen, in denen sie sich objektiviert haben, also den ganzen Bereich der sogenannten geistigen Welt, so gehört dies alles mit dazu zu der verstandenen und gedeuteten Welt, in der wir leben. Wir bewegen uns auch in dieser Welt mit einer selbstverständlich gewordenen Sicher-

heit. Aber wenn wir einmal in dieser Sicherheit unsicher geworden sind, dann bemerken wir, wieviel schwerer es ist, hier zu einer gesicherten Erkenntnis zu kommen. Denn hier läßt sich nicht mehr, wie im technischen Bereich, über die Richtigkeit einer Auffassung durch eine unmittelbare Erprobung an Erfolg oder Mißerfolg entscheiden. Hier ist darum selbst der pragmatische Wahrheitsbegriff nicht mehr anwendbar. Aber wir können diesen Bereich bei den Bemühungen um die Begründung einer Erkenntnis nicht aus Gründen der Bequemlichkeit einfach ausklammern. Wir müssen auch hier vorwärts zu kommen versuchen. Ich verdeutliche diese Schwierigkeiten am besten am Wahrheitskapitel von Gehlens bedeutendem Buch „Der Mensch“. Er unterscheidet darin drei Formen der Wahrheit, als sinnliche Gewißheit, als rationale Konsequenz und als pragmatische Erprobung, wobei die beiden ersten letztlich auf die dritte Form zurückzuführen sind. Uns interessiert an dieser Stelle aber eine weitere Bemerkung, in der er aufmerksam macht, daß die Notwendigkeit zu handeln weiter geht als die Möglichkeit zu erkennen⁶, zu erkennen nämlich im Rahmen der drei dargestellten Wahrheitsformen. Darum sieht Gehlen sich gezwungen, hier eine zusätzliche Form der Erkenntnis, nämlich die „irrationale Erfahrungsgewißheit“ einzuführen, die diese Lücke schließt. Es handelt sich für ihn hierbei um „eine nichtrationale, aber durchaus erfahrungsgesättigte [518/519] Gewißheit“, die für ihn die Lücke ausfüllt, die von der sicheren Erkenntnis offengelassen wurde. Ich erwähne dies, weil es mir notwendig erscheint, hier den Begründungszusammenhang umzukehren: von dieser vermeintlich zusätzlichen Form der „irrationalen Erfahrungsgewißheit“ auszugehen, sie als die ursprünglichste Form der Erkenntnis zugrunde zu legen und erst auf ihrem Boden dann die anderen Formen zu entwickeln. Hier müssen wir einsetzen, wenn wir die Erkenntnis wirklich in ihrer vollen Lebensbedeutung erfassen wollen.

Wir gehen am besten noch einmal davon aus, daß wir uns jederzeit schon in einer uns vertrauten Welt, uns in ihren Bedeutungen verständlichen Welt bewegen. Ich bezeichne die Grundschicht des darin enthaltenen, wenn auch noch diffusen Wissens als die der Meinungen⁷. Diese brauchen nicht bewußt zu sein, sind es in der Regel sogar nicht, aber sobald der Mensch stutzig wird oder nach ihnen befragt wird, treten sie mit dem Anspruch selbstverständlicher und keiner weiteren Begründung bedürftiger Gültigkeit hervor. Man kann in einem noch zu erläuternden Sinn auch von Vorurteilen sprechen. Diese Meinungen haben in der Geschichte der Philosophie schon von ihren griechischen Anfängen her, einen schlechten Stand gehabt. Die Meinungen galten als ein unbegründetes Wissen, und man sah die Aufgabe darin, sich von ihnen zu lösen, um ein von ihnen unabhängiges, sicheres Wissen zu gewinnen. Es sei nur an den Ansatz der Descartischen Meditationen erinnert. Aber wenn wir jetzt mit dem Prinzip von der Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes in der Erkenntnis ernst machen, verändert sich die Situation. Dann erkennen wir die Unmöglichkeit, aus dem Umkreis der Meinungen herauszutreten, um unabhängig von ihnen sicheres Wissen zu begründen. Man muß sich vielmehr auf dem Boden der vorgefundenen Meinungen einrichten und sie dort, wo man mit ihnen auf Schwierigkeiten gestoßen ist, schrittweise in festes Wissen zu verwandeln versuchen. Nur im Schoß der Meinungen können wir unser Wissen begründen. Das bedeutet zugleich, daß wir, um ein Wissen zu gewinnen, dieses niemals wie in einer tabula rasa einzeichnen können, sondern daß wir zuerst durch Korrektur einer anderen Meinung, die bisher diese Stelle eingenommen hatte, dafür Platz schaffen müssen. Neue Erkenntnis ist nur durch Korrektur einer bisherigen alten Auffassung möglich.

Dazu können wir die vorhandenen Meinungen aber nicht, wie Descartes es wollte, im ganzen außer Kraft setzen, sondern können immer nur in dem einen Teil, der uns aus irgendeinem Grunde fragwürdig geworden ist, nach größerer Gewißheit streben, während die [519/5220]

⁶ A. Gehlen. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940, S. 330, 331.

⁷ Vgl. Erziehung zur Urteilsfähigkeit. Neue Sammlung, 2. Jahrg. 1962, S. 51 ff., jetzt In Maß und Vermessenheit des Menschen. Göttingen 1962, S. 107 ff.

übrigen Bereiche unberührt bleiben. Und nie ist auch diese Gewißheit endgültig zu gewinnen, sondern sie bleibt immer erneuter Überprüfung und Berichtigung ausgesetzt, so daß man nie eine endgültige Grenze zwischen sicherem Wissen und bloßem Meinen ziehen kann. Es gibt grundsätzlich kein endgültig gesichertes Wissen, sondern nur Grade der Gewißheit. So muß eine zulängliche Erkenntnislehre darin bestehen, diese Begründung des Wissens aus dem Schoß der Meinungen zu verfolgen und die daraus erwachsenden Fragen klar zu durchdenken.

4. Die Auslegung des Vorverständnisses

Das Prinzip von der Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes besagt also, daß die Erkenntnis grundsätzlich keinen Anfang hat und daß das Streben nach einer „voraussetzungslosen“ Erkenntnis von vornherein vergeblich ist. Der Mensch ist vielmehr immer schon hineingestellt in eine verstandene Welt. Jedes Streben nach einer größeren Sicherheit des Wissens kann sich grundsätzlich nur innerhalb dieses schon vorgegebenen Wissens bewegen, indem er dieses schrittweise und notwendig zirkelhaft zu befestigen und notfalls auch zu korrigieren versucht. Humboldt hat dies in der klassischen Formel zusammengefaßt: Um zu verstehen, muß ich in gewisser Weise schon verstanden haben. Es kommt nur darauf an, wie ich mich zu diesem vorhandenen Verständnis verhalte.

Dieses Verständnis im Gegensatz zu einer als unmöglich erkannten Voraussetzungslosigkeit als „Voraussetzung“ der Erkenntnis zu bezeichnen, wäre aber auch schon wieder falsch; denn es ist ja nicht, wie es in diesem Begriff impliziert wäre, in irgendeinem willkürlichen Akt „gesetzt“, so daß es grundsätzlich auch anders hätte gesetzt werden können, sondern schon vor aller Setzung in fragloser Weise vorhanden.

Gadamer hat gegenüber dem Streben nach einem „voraussetzungslosen“ Aufbau von unten her von einer „Rehabilitierung des Begriffes der Vorurteile“ gesprochen⁸. Ich knüpfe an diese Wendung an, weil sie mir bezeichnend zu sein scheint, wie etwas richtig Gesehenes in einer mißverständlichen Weise ausgedrückt und darum verhängnisvoll werden kann. Richtig ist daran zunächst der fundamentale Tatbestand, daß die Erkenntnis nie „voraussetzungslos“ von unten anfängt, sondern immer schon bei einem vorhandenen Verständnis, einem „Vorverständnis“, wie Heidegger sagt, ansetzt. Und dieses schon vorhandene Verständnis kann man dann auch als schon vorhandenes Urteil, als ein Vorurteil, bezeichnen, besonders wenn man auf den juristischen Sprachgebrauch verweist, nach dem ein Vorurteil ein von der vorhergehenden [520/521] Instanz gefälltes und jetzt neu zur Verhandlung gestelltes Urteil bedeutet. Dieser Sprachgebrauch ist aber insofern schwer übertragbar, als dieses Vorurteil schon immer ein echtes Urteil, d. h. eine in klarer Bewußtheit gefällte Entscheidung ist, während es sich bei dem entsprechenden Tatbestand um eine diffuse, noch nicht zur Bestimmtheit gelangte Auffassung handelt. Zudem hat sich der Begriff des Vorurteils im allgemeinen Sprachgebrauch so festgelegt, daß darunter eine gefühlsmäßige Voreingenommenheit meist irrtümlicher Art verstanden wird, die die freie Entwicklung hartnäckig behindert und die darum durch die klare Erkenntnis aufgelöst werden muß. Gegen dieses Vorurteil richtet sich der berechtigte und immer wieder neu aufzunehmende Kampf der Aufklärung. Diese Vorurteile sind Voreingenommenheiten, die sich ihrer Prüfung und Berichtigung durch klare Einsicht zu entziehen versuchen. Die Formulierung Gadamers ist darum so gefährlich, weil sie in einer unverkennbaren Freude an der Provokation einen an sich richtigen Tatbestand in einer Weise ausspricht, die mißverstanden werden muß und dann zu verhängnisvollen Wirkungen führt, weil sie die dumpfen Vorurteile zu rechtfertigen scheint und einer vernünftigen Aufklärung im Wege steht. In Wirklichkeit handelt es sich bei dem, was der Erkenntnis in unbestimmter Weise als

⁸ Gadamer, a. a. O., S. 261.

Meinung zugrunde liegt, noch gar nicht um ein Urteil, sondern um etwas anderes, das erst in seinem besonderen Charakter herausgearbeitet werden muß. Es unterscheidet sich vom wirklichen Vorurteil vor allem dadurch, daß es nicht von sich aus hartnäckig der Aufklärung widerstrebt, sondern für die Erweiterung und Belehrung offen ist.

Heidegger hat hier von einem Vorverständnis gesprochen. Aber auch hier muß gefragt werden, wieweit diese Bezeichnung glücklich ist; denn es fragt sich, wie sich dieses Vorverständnis zum späteren eigentlichen Verständnis verhält⁹. Manche Wendungen bei Heidegger legen die Auffassung nahe, als handle es sich nur um ein Ausdrücklich-machen von etwas unausdrücklich schon vollständig Gegebenem. Insbesondere die Art, wie Lipps in seiner „Hermeneutischen Logik“ davon spricht, daß der Mensch in seinen sprachlichen Konzeptionen „verstrickt“ sei, kann kaum anders verstanden werden, als sei inhaltlich in diesem Vorverständnis schon alles vorgegeben, das der Mensch dann noch zu übernehmen, d. h. mit klarem Bewußtsein sich anzueignen habe. Wenn man sich diese Konsequenz einmal klargemacht hat, dann erkennt man, daß dieser („existenzphilosophisch“ bedingte) Weg nicht weiterführt, und es kommt darauf an, in einer umfassenden Weise den Weg zu [521/522] bestimmen, der vom unbestimmten Vorverständnis zur klaren Erkenntnis hinüberführt¹⁰.

Wir müssen davon ausgehen, daß dem Menschen die „Voraussetzungen“, die in seinem natürlichen Welt- und Lebensverständnis unter der Hand schon immer gemacht sind, gar nicht bewußt sind. Es bedarf immer schon einer besonderen Veranlassung, wenn er auf sie aufmerksam werden soll. Sehr treffend spricht darum Lipps davon, daß er sich bei ihnen „betrifft“; denn diese Voraussetzungen entziehen sich der direkten Befragung; man kann sie nur indirekt, nämlich in ihrer Wirksamkeit, in ihrem Einfluß auf das menschliche Verhalten fassen. Dabei kann man sich, wenn man einmal stutzig geworden ist, oft zur eigenen Verwunderung oder gar Beschämung davon „betroffen“ fühlen und steht jetzt vor der Entscheidung, wie man sich weiter dazu verhalten soll.

Ganz besonders ist es natürlich die wissenschaftliche Arbeit, die den Menschen zur Klärung des in ihm wirksamen Vorverständnisses zwingt; denn eine verlässliche wissenschaftliche Arbeit ist auf dem Boden eines unkontrolliert übernommenen, gleichsam hinter dem Rücken wirksamen Vorverständnisses unmöglich. Wir können die hier entstehende, für jede wissenschaftliche Arbeit grundlegende Aufgabe als die einer Hermeneutik des Vorverständnisses bezeichnen.

Dabei treten aber sogleich die eigentümlichen Schwierigkeiten hervor, die die Hermeneutik im ursprünglichen Sinn, nämlich als philologische Disziplin, nicht kannte; denn diese hat einen vorgegebenen Text, den es auszulegen gilt, und an diesem entscheidet sich, was wahr und was falsch ist. Jeder Fehler enthüllt sich am „Widerstand der Sache“. Dem allgemeinen Welt- und Lebensverständnis gegenüber aber fehlt ein solcher Widerstand der Sache, an dem es berichtigt, erweitert und ergänzt werden könnte. Man muß es hinnehmen, wie es ist, und kann es durch die hermeneutische Arbeit nur bewußt machen und begrifflich entfalten. Die hermeneutische Arbeit bleibt also eingeschlossen in diese unausdrücklich schon verstandene Welt. Sie kann sie zur begrifflichen Bestimmtheit bringen, aber sie hat keine Möglichkeit, sie zu verändern, zu erweitern und zu berichtigen; sie bringt nie etwas grundsätzlich Neues hervor; sie hat in dieser Weise einen ausgesprochen konservativen, wenn nicht reaktionären Zug¹¹.

⁹ Vgl. zur Problematik allgemein: F. Kümmel. Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens. Neue Pädagogische Bemühungen, Nr. 22. Essen 1965.

¹⁰ Vgl. Zum Begriff der hermeneutischen Logik, in: Argumentationen. Festschrift für Josef König. Hrsg. v. H. Delius u. G. Patzig. Göttingen 1964, S. 20 ff.

¹¹ Vgl. Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik, in japanischer Übersetzung in: The Series of Education, 2. vol. Philosophy of Education, Tokyo 1967, pp. 311 ff. Die deutsche Fassung wird im Sammelband „Erziehung in anthropologischer Sicht“ im Morgarten Verlag in Zürich erscheinen.

Natürlich gibt es in einer so ausgelegten Welt neue Ereignisse und weite Felder empirischer Forschung, aber alles bleibt innerhalb des vorgegebenen „apriorischen“ Rahmens, und insofern bleiben wir, mit [522/523] Lipps zu sprechen, in dessen „Konzeptionen“ „verstrickt“. Es gibt nichts grundsätzlich „Neues“, das den Rahmen dieses vorgegebenen Verständnisses selber in Frage stellt, oder anders ausgedrückt: der Mensch macht in einer solchen Welt keine wirklichen Erfahrungen.

Es liegt im Wesen der Sache, daß die Philosophie solchen apriorischen, aller Einzelforschung vorausliegenden und für sie definitiven Grundlegungen zuneigt, und auch die Einzelforschung mag sich zu gern bei ihnen beruhigen. Aber wir bleiben damit im Grundsätzlichen in einer geschlossenen Welt und verstellen uns eine wirkliche Zukunft. Diese tut sich vielmehr erst da auf, wo es ein echtes „Neues“ gibt. Das ist ein solches, das sich nicht in den Rahmen eines mitgebrachten Vorverständnisses einfügt, das ihn selber in Frage stellt, ihn zu erweitern und zu berichtigen zwingt und in diesem Sinn aus den Verstrickungen des Vorverständnisses befreit.

Dieses „Neue“, das durch seine durchgreifende Kraft alle Beharrungstendenzen eines vorgegebenen Verständnisses durchbricht und damit einen echten Fortschritt in der Erkenntnis ermöglicht, versuche ich mit dem eben schon einmal aufgenommenen Begriff der Erfahrung zu fassen, wobei ich auch dieses Wort in seinem kräftigen ursprünglichen Sinn nehme und erst von seinen Verdünnungen im überlieferten Schulgebrauch befreien muß. Ich frage also zunächst nach dem Wesen der Erfahrung.

5. Die neue Erfahrung

Ich setze dazu noch einmal bei der einfachen sinnlichen Wahrnehmung ein. Was ich wahrnehme – das Wort in der ursprünglichen Bedeutung der Feststellung von etwas, das neu in unsere Welt eintritt, genommen ist, wie ich schon sagte, im Regelfall durch das schon vorhandene Weltverständnis bestimmt. Nur daß es mir in diesem Augenblick und an dieser Stelle entgegentritt, ist Gegenstand der Wahrnehmung (etwa ein Auto von rechts, Vorfahrt beachten!). Das vollzieht sich in einer durchorganisierten Welt, in der ich mich bewege und die selber durch diese Wahrnehmung nicht verändert wird, wie auch ich selber nicht durch diese Wahrnehmung mich verändere. Das gilt nicht nur von der sinnlichen Wahrnehmung, sondern der Wahrnehmung im weitesten Sinn, d. h. überall wo ich etwas neu in meine Welt Eintretendes bemerke, ein Nichtfunktionieren eines Apparats wie die Verstimmung eines Freundes. Auf diese Wahrnehmungen kann ich sinnvoll reagieren, das Reagieren vielleicht sogar üben, aber ich kann nichts wirklich Neues dazu lernen. Anders ausgedrückt, ich mache keine neuen Erfahrungen. Diese entstehen erst, wenn etwas Neuartiges und Unerwartetes in den Umkreis der Erfahrung eintritt, das mich zu einem Umdenken zwingt. [523/524] Und damit ergibt sich die für jede Erkenntnislehre grundlegende Frage nach dem Wesen dieser Erfahrung.

Diese Frage ist gar nicht so einfach, wie es zunächst aussieht, und H. Kuhn hat kürzlich in einem Aufsatz darauf hingewiesen, daß diese Frage durch den überlieferten Empirismus bis hin zu den modernen Wissenschaftstheorien mehr verdeckt als aufgelöst ist und daß es erst , darauf ankommt, diese Frage gewissermaßen zu entstauben und von ihren Verdeckungen freizulegen¹². Ich selber habe mich, ohne Kuhns Arbeit zu kennen, in einer demnächst erscheinenden Arbeit ebenfalls mit dieser Frage auseinandergesetzt¹³.

¹² H. Kuhn. Was heißt Erfahrung? in: Zur Bedeutung der Empirie für die Pädagogik als Wissenschaft. Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik. Heft 5, hrsg. v. M. Heitger, Bochum 1966, S. 5 ff.

¹³ Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik. Zs. f. Pädagogik, 14. Jahrg. 1968, S. 221 ff.

Kuhn geht von dem Hinweis der Sprache aus, daß das deutsche Wort erfahren von dem einfachen Wort fahren im Sinn einer räumlichen Fortbewegung herkommt. Erfahrung in ihrem ursprünglichen Wortsinn ist zunächst einmal das, was einem auf der Reise begegnet, und es liegt in der Natur der Sache, daß dies zumeist unvorhergesehene und schmerzliche Erlebnisse sind. Das wirkt sich auch im übertragenen Gebrauch dieses Wortes aus und wird erkennbar, wenn man sich überlegt, wann man in der Regel davon spricht, daß der Mensch seine Erfahrungen gemacht hat. Es sind in der Regel unangenehme Erfahrungen, daß etwas nicht so geht, wie man es sich gedacht hat. Auch Gadamer macht darauf aufmerksam, daß Erfahrungen ihrem Wesen zufolge enttäuschte Erwartungen sind. Und wenn man auch davon spricht, daß der Mensch seine Erfahrungen „macht“, so ist dieses „Machen“ doch kein eigentliches Tun, sondern vielmehr ein Erleiden dessen, was einem zustößt. Die Erfahrung behält auch im übertragenen Sprachgebrauch immer etwas Zufälliges und im letzten Schicksalhaftes. Der Mensch kann sich seine Erfahrungen nicht aussuchen, er muß sie nehmen, wie sie kommen und kann sich nur in nachträglicher Besinnung über ihren Ertrag klarzuwerden versuchen.

Auch die kritische Auseinandersetzung mit den neuen Erfahrungen kann man als eine hermeneutische Aufgabe bezeichnen. Die neu gemachten Erfahrungen sind jetzt gewissermaßen der Text, den es auszulegen gilt. Solche Erfahrungen sind sowohl die unerwarteten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung wie die aufrüttelnden Ereignisse im persönlichen und gesellschaftlichen Leben. Je schockierender sie sind, je erschütternder sie auf den Menschen eindringen, je tiefer sie ihn in die Krise stürzen, um so größer ist die daraus erwachsende Aufgabe. Sie auslegen heißt jetzt: sie so einbeziehen in das Ganze des vorhandenen Verständnisses, daß dieses selber dadurch rückhaltlos in [524/525] Frage gestellt und neu entwickelt wird. Im Unterschied zu der bloß explizierenden Hermeneutik des Vorverständnisses, von der wir zuvor sprachen, handelt es sich hier um eine wirklich produktiv ins Freie führende Arbeit, die dem Menschen den Blick in eine unabsehbare Zukunft eröffnet.

Erst in diesem Zusammenhang bekommt die Hermeneutik ihre letzte und tiefste Bedeutung. Sie wird als unendliche Erkenntnisleistung einbezogen in den offenen, niemals abgeschlossenen, dynamischen Wachstumsprozeß des Lebens.

Diese Aneignung der Erfahrungen braucht aber nicht in der theoretischen Ebene zu geschehen, ja erfolgt hier in den seltensten Fällen. Man spricht davon, daß man mit etwas Erfahrungen macht, gute und schlechte Erfahrungen, beispielsweise mit einem Medikament oder mit einer Autamarke. Und das bezieht sich dann auf die Art und Weise, wie man sich mit dem Betreffenden einspielt. Es bezeichnet ein spezifisches Können, ein Umgehenkönnen. Und in diesem Sinn spricht man dann von einem erfahrenen Arzt, einem erfahrenen Seemann usw. Erfahrung hört damit auf, eine Leistung der rein theoretischen Erkenntnis zu sein. Sie ist vielmehr dem praktischen Umgang zugeordnet und in tieferer Weise einbezogen in das gesamte Lebensverhalten. Gehlen hat schon in einem frühen Aufsatz auf diese eigentümliche Verbindung von Wissen und Können, auf die Erfahrung als eine praktische Lebensleistung aufmerksam gemacht.

Hieraus ergibt sich ein anderer, positiverer Aspekt der Erfahrung: Wenn die einzelnen Lebenserfahrungen auch oft genug schmerzlich und enttäuschend sind, so ergibt sich im Ergebnis doch ein sehr positiv zu bewertender Prozeß, in dem der Mensch durch seine Erfahrungen reift. Die Entwicklung des erfahrenen Menschen, wie ich ihn anzudeuten versuchte, ist ein allmählicher Reifungsprozeß, der in der Regel erst im hohen Alter zum Abschluß kommt. Der erfahrene Mensch ist meist ein alter Mensch.

Aber auch dieser Reifungsprozeß erfolgt im Rahmen der schon verstandenen Welt. Er wirkt sich zwar mit den zunehmenden Erfahrungen als Differenzierung und Bereicherung des Wissens und des Könnens aus, aber er nimmt im Grundsätzlichen doch diese Welt, wie sie ist, findet sich allzuleicht resignierend mit ihr ab und führt jedenfalls nicht zu einer grundsätzli-

chen Kritik an der bestehenden Ordnung oder einer eingreifenden Korrektur der eigenen menschlichen Haltung. Hier setzt dann ein neuer und tiefer greifender Vorgang ein, der sich gegen die Macht aller Erfahrungen auflehnt. Und wiederum zeigt sich, wie tief die Erkenntnisleistungen in einer allgemeinen Lebensproblematik verwurzelt sind.

Schon in der Ausbildung der Lebenserfahrung, wie ich sie zu [525/526] zeichnen versucht habe, macht sich eine Tendenz zur Verfestigung und Erstarrung bemerkbar. Nachdem der Mensch oft genug erfahren hat, daß etwas nicht so geht, wie er es sich gewünscht hätte, beginnt er den Kampf aufzugeben und sich mit den bestehenden Verhältnissen abzufinden. Ja, die Berufung auf die Erfahrung dient oft genug dazu, sich den fortschrittlichen, auf Veränderung und Verbesserung des Bestehenden, auf Beseitigung der Mißstände gerichteten Bestrebungen entgegenzustellen. Erfahrung führt so zum gedankenlosen Weitermachen und zur leeren Routine.

Das steht im allgemeineren Zusammenhang des menschlichen Lebens, das immer in der Gefahr ist, müde und träge zu werden, zu erstarren und in ausgefahrenen Bahnen weiterzuleben. Der Mensch steht so vor der Aufgabe, sich diesem unwürdigen Zustand immer wieder zu entziehen und neu zu seiner ursprünglichen Lebendigkeit aufzuschwingen. Ja, wahrscheinlich muß man noch einen Schritt weitergehen: Der Mensch befindet sich zunächst immer in einem Zustand der „Uneigentlichkeit“, der „Entfremdung“, der gedankenlos gewordenen Gewohnheiten in festgefahrenen Geleisen. Er muß sich zu seiner „Eigentlichkeit“, seinem vollen, lebendigen Leben erst aufraffen. Und selbst dieses Aufraffen gelingt ihm nicht aus eigener Kraft; er muß erst durch die äußerste Not dazu gezwungen werden. Das ist die existenzphilosophische Einsicht, die wir auch für die Erkenntnislehre realisieren müssen.

Ich greife, um das zu entwickeln, noch einmal zurück: Wir waren davon ausgegangen, daß der Mensch sich zunächst unter der Herrschaft gängiger Meinungen vorfindet und erst durch die Korrektur an gewissen, fragwürdig gewordenen Meinungen zu einem (relativ) sicherer begründeten Wissen gelangt. Der Weg der fortschreitenden Erkenntnis hat also einen merkwürdig rückläufigen Charakter. Es ist kein Aufbau von unten her, auch keine zunehmende Differenzierung, sondern immer Korrektur an einer schon bestehenden, aber als unzulänglich erkannten Meinung. Formelmäßig zugespitzt: Neue Erkenntnis ist nur als Kritik einer alten Erkenntnis möglich oder noch schärfer: Erkenntnis ist wesensmäßig Kritik. Oder an die frühere Bestimmung anknüpfend: Hermeneutische Erkenntnislehre ist notwendig zugleich kritische Erkenntnislehre.

Das führt zu einer neuen Bewertung der Kritik, die in ihrer Erkenntnisfunktion tiefer begriffen werden muß. Kritik ist nicht ein Mittel, eine vorhandene, schon gefundene Wahrheit nachträglich zu überprüfen, sondern ist ein ursprüngliches Mittel der Wahrheitsfindung selbst. Es gibt keinen anderen Weg zur Wahrheit als über die Kritik¹⁴. [526/527]

Daraus ergibt sich die Frage: Wie kommt der Mensch zur Kritik an den bis dahin von ihm für richtig gehaltenen Meinungen? Sicher nicht aus reinem Forschungsdrang und bloßer intellektueller Neugier. Dafür sind die Gewohnheiten zu fest eingefahren, ist die kritische Haltung zu anstrengend, und auch die Gesellschaft hat ihre Sanktionen eingebaut, um sich unerwünschte Kritiker fernzuhalten. Kritik ist jederzeit unbequem und gefährlich. Erst die brennende existentielle Not, erst die Krise muß die Kritik hervorbringen. Die Krise im Leben des einzelnen Menschen wie in dem der Gesellschaft. Erst wo es gar nicht mehr anders weitergeht, wo der Mensch durch die Not zur Umkehr gezwungen wird, da erst entsteht die Kritik.

Diese Hintergründe müssen wir bei der Erkenntnisfrage immer gegenwärtig haben; denn es handelt sich nicht nur um eine psychologische Beschreibung der äußeren Umstände, die das

¹⁴ Vgl. Die menschliche Bedeutung von Krise und Kritik, in: Krise und neuer Anfang. Anthropologie und Erziehung. Bd. 18. Heidelberg 1966, S. 9 ff.

Auftreten der Kritik erleichtern, sondern um die unabdingbaren anthropologischen Bedingungen der Wahrheitsfindung selbst. Formelmäßig zusammengefaßt: Wir erkennen den Menschen als das Wesen, das zunächst im Zustand der Entartung, der Entfremdung lebt und erst in der Auseinandersetzung mit dieser Erfahrung sein eigentliches Wesen verwirklichen kann. Die Ursprünglichkeit seines Wesens steht niemals am Anfang, sondern muß erst in der Anstrengung des Rückgangs gewonnen werden. In diesem Zusammenhang steht auch die Erkenntnis. Die Wahrheit ist zunächst in dem entarteten Zustand gängiger Meinungen verloren. Sie muß aus ihm in der Bewegung des Rückgangs zum Ursprung mühsam gewonnen werden. Sie ist weniger ein Problem des Aufbaus nach oben als das einer Tieferlegung. Sie muß die Erkenntnis von unten her unterfangen.

6. Der Rückgang zur Anschauung

Das versuche ich heute nur an einem Beispiel zu zeigen, indem das Problem des Anfangs, der ursprünglichen Gegebenheit so unmittelbar auf der Hand liegt, dem der Anschauung. Ich muß mich auch hier zur vorgerückten Stunde auf wenige Andeutungen beschränken¹⁵.

In der überlieferten Auffassung ist hier gar kein Problem. Die Anschauung ist die erste und einfachste Leistung der menschlichen Erkenntnis, denn alle Erkenntnis beginnt mit der Anschauung, um von da aus zu den Begriffen aufzusteigen, und die Pädagogik hat den Ausgang von den Anschauungen zum Grundprinzip der Didaktik erhoben. Diesem Ansatz aber ist durch die früher erwähnten Einsichten in den Vorrang der Praxis der Boden entzogen. Im alltäglichen Leben bewegen [527/528] wir uns in der Welt der „zuhandenen“ Dinge, wie sie für unseren praktischen Gebrauch bereit liegen. Aber so gut ich mit diesen Dingen umzugehen weiß und dies im ständigen Gebrauch auch immer besser lerne, so kommt es doch nie zu dem, was nach empiristischer Ansicht am Anfang stehen sollte, zur reinen und unbefangenen Anschauung. Wie Gehlen es so überzeugend herausgearbeitet hat, erkenne ich die Dinge in gewissen Minimalcharakteren, gewissermaßen den Handgriffen, an denen ich sie fasse¹⁶. Diese sind die Gebrauchsanweisungen, die mir sagen, wie ich die Dinge anfassen, wie ich mit ihnen umgehen soll. Aber immer bin ich eingeschlossen in das System dieser Verweisungen und komme nie zu den Dingen selbst.

Eine Antwort scheint sich hier anzubieten: Wo der gewohnheitsmäßige Umgang versagt, wo das natürliche Verhältnis gestört ist und der Mensch zur Besinnung gezwungen wird, da muß er aus dem unmittelbaren Umgang heraustreten und die Dinge aus größerem Abstand betrachten, um die Ursache der Störung zu finden und zu beseitigen. Es ist für Heidegger die Stelle, wo das Zuhandensein in das bloße Vorhandensein umschlägt, der Ursprung der Theorie aus der Praxis. Aber damit ist zugleich die Grenze gegeben: Es ist eine Theorie um der Praxis willen. Sie zielt zurück auf die Praxis, ist auf diese bezogen und wird nicht frei zur vollen Unbefangenheit des Schauens.

Um diese zu gewinnen, ist etwas völlig anderes erforderlich, die freie Muße, bei der der Mensch aus dem Getriebe des praktischen Lebens austritt, wo er nichts mehr von den Dingen will, sondern nur noch anschaut. Jetzt erst wird der Blick frei für die Fülle der sinnlichen Qualitäten. Die Welt liegt da wie am ersten Schöpfungstag, noch durch keinerlei menschliches Zweckdenken befleckt. Das ist das Wunder der wiedergewonnenen, ja das erstmal in ihrer Reinheit gewonnenen Anschauung.

Schade nur, daß es dem Menschen selten aus eigener Kraft gelingt, sich zu dieser Höhe des

¹⁵ Vgl. Bruchstück über die Anschauung, in: Gestalt, Gedanke, Geheimnis. Festschrift für Johannes Pfeiffer, Berlin 1967, S. 67 ff.

¹⁶ Gehlen, a. a. O., S. 169.

reinen Schauens zu erheben. Hier setzt die große Leistung der Kunst ein, wie sie schon Schopenhauer so großartig gezeichnet hat: Den Menschen aus der Knechtschaft des Willens zum Leben zu befreien und ihm das reine Schauen zu ermöglichen. Beispielsweise die großen Impressionisten sind eine solche Schule des Anschauens und damit eine Zurückführung des Menschen zu den ursprünglichen Quellen seines Lebens.

Giel hat diesen Gedanken in einer schlechthin großartigen Weise auf die Pädagogik übertragen¹⁷. Das überlieferte Prinzip des Anschauungs- [528/529] Unterrichts ist falsch, denn die Kinder haben die Anschauung im Umgang mit der praktisch-technischen Welt schon immer übersprungen. Sie wissen sich in der Welt schon immer und vielleicht allzugut zu bewegen. Wohl aber ist es die erzieherische Aufgabe, sie zur ursprünglichen Kraft der Anschauung zurückzuführen, zu jenem reinen Ursprung des Weltbezugs, der niemals einfach am Anfang liegt, sondern erst durch die Anstrengung des Rückgangs gewonnen werden muß. Formelmäßig zugespitzt: Die Kinder wachsen altklug auf in den gedankenlos von ihrer Umgebung aufgenommenen Auffassungen und Verhaltensweisen. Man muß sie erst zu ihrer Kindheit erwecken, indem man sie aus der Altklugheit des gewohnten Daseins zurückführt zur ursprünglichen Quelle der Anschauung und des Erlebens.

Aber ebenso stehen auch wir älteren, wenn auch ohne die hilfreiche Hand des Lehrers, vor der Aufgabe, gegenüber der Entfremdung in einem gedankenlos gewordenen praktischen Umgang in der Rückkehr zum reinen Ursprung der Anschauung uns innerlich zu verjüngen und darin unser eigenstes Wesen zu verwirklichen.

Nur in Kürze zwei abschließende Anmerkungen, um aus der Besonderheit dieses speziellen Problems zur allgemeinen Fragestellung zurückzukehren:

1. Ich hatte die Anschauung als Form des ursprünglichen reinen Lebens bezeichnet. Aber die Anschauung ist nicht die einzige Form, nur die der sinnlichen Außenwelt zugewandte. Daneben gibt es die anderen Kräfte des inneren Fühlens und Erlebens. So hatte ich schon beim Kind von der ursprünglichen Quelle der Anschauung und des Erlebens gesprochen. Hier ergeben sich ähnliche Fragen, in Sonderheit im Verhältnis zur geistig-gesellschaftlichen Welt.
2. Ich hatte den Rückgang zum Ursprung der Anschauung verfolgt. Damit ist, insbesondere im Zusammenhang einer Erkenntnislehre, die Sphäre der begrifflichen Erkenntnis nicht entwertet. Es bleibt die von Kant so treffend formulierte wechselseitige Angewiesenheit von Anschauung und Begriff. Nur das Begründungsverhältnis kehrt sich um: Wir können, nachdem wir die Unmöglichkeit eines archimedischen Punktes in der Erkenntnis erkannt haben, nicht mehr von der Anschauung zum Begriff fortschreiten, wir müssen vielmehr vom Begriff, genauer gesagt vom abgeblaßten und unanschaulichen Alltagsverständnis, dieser Sphäre des Geredes, ausgehen, um es nachträglich mit Anschauung zu erfüllen. Wir müssen ihm die Anschauung gewissermaßen nachliefern und unterlegen und dadurch dann das Verständnis selber zu größerer begrifflicher Klarheit erheben – ein notwendig zirkelhaft verlaufender Vorgang. Und so mündet der Gedanke zurück in das allgemeine Problem einer Erkenntnislehre.

7. Abschluß. Die Aufgabe einer Philosophie der Erkenntnis.

Zum Schluß meldet sich ein bedrängender Einwand, der sich untergründig vielleicht schon lange bemerkbar gemacht hat: Was haben wir mit all diesen umständlichen Betrachtungen gewonnen? Welches ist überhaupt der Sinn solcher philosophischer oder hermeneutischer Überlegungen zum Problem der Erkenntnis? Bei der überlieferten Erkenntnistheorie war diese Frage kein tieferes Problem. Es kam darauf an, eine richtige Erkenntnis zu sichern, indem man die Methoden des Erkennens, vor allem des wissenschaftlichen Erkennens entwickelte

¹⁷ K. Giel. Erscheint im Lauf des Jahres in der Reihe „Anthropologie und Erziehung“ in Heidelberg.

und vielleicht noch mehr negativ: indem man die Fehlerquellen des Erkennens aufdeckte und als Kritik – wie ja schon Kant seine Philosophie genannt hatte – die Sicherheit des Erkennens gewährleistete. Aber wenn wir mit diesem Maßstab einer Sicherung der Erkenntnis an unsere Fragestellung herangehen, so müssen wir erkennen, daß damit nichts gewonnen, im Gegenteil, sehr vieles verlorengegangen ist. Die Hoffnung auf einen ein für allemal gesicherten Aufbau der Erkenntnis auf definitiv gesicherten Grundlagen hat sich als unerfüllbar erwiesen. Statt einen festen Grund zu finden, haben sich immer tiefere Abgründe aufgetan, und wir ahnen, daß die Abgründigkeit, je weiter wir fortschreiten, nur noch größer werden wird. Wenn die Wissenschaften von einer solchen Betrachtung der Erkenntnis verlässliche Grundlagen erwarten, so müssen sie enttäuscht werden. Unsere ehrliche und entschiedene Antwort muß darum heißen: in bezug auf die Sicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis haben unsere Anstrengungen keinen Ertrag ergeben. Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn wir sagen, daß noch niemand durch eine solche philosophische Beschäftigung mit dem Erkenntnisproblem besser erkennen gelernt hat – zum mindesten nicht in der direkten Weise, daß er von ihr Anweisungen für das richtige Vorgehen bei der Erkenntnis gewonnen hätte.

Aber das lag auch nicht in unserer Absicht. Philosophie der Erkenntnis, wie ich sie zu umreißen versucht habe, ist etwas anderes als eine Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie. Mir scheint nämlich, daß hier eine entscheidende Wendung in der Fragestellung zu vollziehen ist, die heute in ihrer Notwendigkeit noch gar nicht hinreichend erkannt ist, nämlich die Wendung von einer Erkenntnistheorie zu einer wirklichen Philosophie der Erkenntnis. Ihre Aufgabe ist nicht, die Erkenntnis zu sichern und zu verbessern, sie ist in diesem Sinn keine technologische Disziplin, sondern sie hat zur Aufgabe, Wesen und Funktion der Erkenntnis im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens zu begreifen, also nicht die Erkenntnis zu verbessern, sondern von der Tatsache der ausgebildeten Erkenntnis her den Menschen selber tiefer zu verstehen. Das ist in der Tat eine radikale Umwendung gegenüber der [530/531] überlieferten Auffassung, die, soweit ich sehe, noch nicht in dieser Schärfe ausgesprochen ist. Aber ich glaube, wir müssen diese Wendung vollziehen.

Damit stehen wir in einem weiteren Zusammenhang, und die Erkenntnislehre muß hier eine Entwicklung nachholen, die sich in anderen Disziplinen schon lange vollzogen hat. Ich erinnere zunächst an die Entwicklung der modernen Ästhetik. In der Renaissance und noch in der Aufklärung meinte man, die Ästhetik diene dazu, dem schaffenden Künstler eine Anleitung zu geben, wie er ein der Regel entsprechendes Kunstwerk hervorbringen müsse, die Poetik etwa als Anleitung zur Herstellung fehlerfreier Gedichte. Aber bald merkte man, daß noch kein Künstler durch die Ästhetik das künstlerische Schaffen gelernt hatte. Damit war die Ästhetik keineswegs überflüssig geworden, im Gegenteil, sie hatte erst dadurch einen höheren wirklich philosophischen Rang gewonnen. Sie wurde zur Philosophie der Kunst, d. h. zur philosophischen Besinnung auf das Wesen der Kunst und ihre Funktion im menschlichen Leben. Natürlich haben nachher auch die Künstler – oder wenigstens einige Künstler – davon ihren Gewinn gehabt, aber nicht im Sinn einer unmittelbaren Gebrauchsanweisung, sondern als Besinnung auf ihre eigentliche Aufgabe, als Besinnung auf das menschliche Leben am Leitfaden der Kunst.

Ähnlich steht es auch mit der Pädagogik. Auch diese ist hervorgegangen aus einer Handwerkslehre, die zum richtigen Unterrichten und Erziehen anleitet, aber was sich heute als wissenschaftliche Pädagogik oder Erziehungswissenschaft daraus entwickelt hat, ist die Untersuchung des gesamten Phänomenfeldes der Erziehung, die erst sekundär dann auch als tiefere Bewußtmachung seiner Arbeit für den praktischen Erzieher hilfreich sein kann.

Eine ähnliche Wendung, die sich hier in der Ästhetik und in der Pädagogik schon seit längerem durchgesetzt hat, beginnt sich neuerdings auch in der Logik abzuzeichnen und berührt sich damit unmittelbar mit den uns hier beschäftigenden Fragen. Auch hier kann man fragen,

ob je ein Mensch durch die Logik richtig zu denken gelernt hat, und auch ihre Leistung in der Aufklärung von Denkfehlern bleibt eine verhältnismäßig bescheidene Angelegenheit. So gesehen wäre auch die Logik ziemlich überflüssig und ihr geringer Nutzen kein wirklich philosophisches Problem. Aber auch hier kann man die Betrachtungsweise umkehren und die Aufgabe einer philosophischen Logik nicht mehr darin sehen, denken zu lehren, sondern zu begreifen was Denken überhaupt ist. Von hier aus verstehen wir die Wendung, die Hans Lipps (unter Aufnahme Mischscher Ansätze) unter dem Namen einer hermeneutischen Logik vollzogen hat¹⁸. Im Unterschied zur formalen Logik, [531/532] die sich mit dem inneren Aufbau der logischen Zusammenhänge beschäftigt, fragt sie hinter die fertigen logischen Gebilde zurück nach den Situationen, in denen so etwas wie ein Begriff, ein Urteil, ein Schluß usw. sich entwickelt hat und nach den Leistungen, die sie hier zu erfüllen haben. Kurz, es geht nicht um die Technik des richtigen Denkens, sondern darum, den Menschen selber von seinem Denken her tiefer zu begreifen, bis in die existentiellen Konsequenzen dessen hinein, wie sich in seinem Begreifen, Beurteilen, Beweisen usw. seine Selbstverwirklichung verwirklicht. Hermeneutische Logik ist so ein wichtiges Stück Selbsterhellung menschlichen Daseins und in diesem Sinn ein Stück echter Philosophie.

Und eine entsprechende Wendung müssen wir jetzt auch in der Erkenntnislehre vollziehen. Es geht auch hier nicht mehr um die Technik des Erkennens, sondern um die Selbsterhellung des menschlichen Daseins von seiner Erkenntnis her. Wir wollen wissen, was der Mensch in seinem Erkennen tut, seinem Erfahren, Wahrnehmen, Anschauen usw., was er dabei gewinnt und wie er letztlich nur im Erkennen er selbst zu werden vermag. Es geht um die Leistung des Erkennens, genauer, der verschiedenen im Erkennen zusammenwirkenden Funktionen, für die Selbstverwirklichung des Menschen; denn im Unterschied zu den Existentialisten, die die Eigentlichkeit des Daseins gewissermaßen im direkten Ansturm zu erreichen versuchen, halte ich daran fest, daß die mühsame Arbeit an der Erkenntnis dabei nicht übersprungen werden kann, daß vielmehr nur über die Klarheit des Erkennens der Weg zum vollen Selbstsein gelingt. Diese Wendung müssen wir mit aller Entschiedenheit vollziehen, auch wenn sie zunächst in unabsehbare Dunkelheiten hineinführt. Um diese Wendung auch terminologisch zu bezeichnen, sprachen wir hier von einer Philosophie der Erkenntnis im Unterschied zu einer Erkenntnistheorie oder Erkenntnislehre im überlieferten Sinn.

Damit ist die Erkenntnistheorie im überlieferten Sinn keineswegs entwertet, ebensowenig wie die formale Logik oder die aus ihr entwickelte Logistik durch die hermeneutische Logik. Es werden nur die Aufgaben klar unterschieden. Die Erkenntnistheorie im überlieferten Sinn hat sich unter Beschränkung auf die spezifisch wissenschaftliche Erkenntnis fortentwickelt zur modernen Wissenschaftstheorie und unter diesem Namen in den letzten Jahrzehnten einen kräftigen Aufschwung genommen. Mögen dabei neopositivistische Tendenzen zeitweilig im Vordergrund gestanden haben, so zeigt doch das Buch von Habermas über die „Logik der Sozialwissenschaften“ wie differenziert diese noch in voller Entwicklung begriffenen Fragen sind¹⁹. [532/533]

Etwas anderes aber ist die Philosophie der Erkenntnis. Sie steht gewissermaßen senkrecht auf der wissenschaftstheoretisch behandelten Ebene und dringt in die Tiefe des Ursprungs. Sie sucht die Entstehung und die Funktion der in der Erkenntnis zusammenwirkenden Leistungen im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens zu begreifen. Man kann ihre Fragestellung als eine anthropologische oder tiefer als eine transzendentalphilosophische begreifen. Diese Aufgabe habe ich heute, wenigstens in ein paar allgemeinen Umrissen zu zeichnen versucht.

¹⁸ H. Lipps. Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Frankfurt a. M. 1938, S. 9 ff.

¹⁹ J. Habermas. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Philosophische Rundschau, hrsg. v. H.-G. Gadamer u. H. Kuhn, Beiheft 5, Tübingen 1967. Vgl. meine Besprechung, Zs. f. Pädagogik, 14. Jahrg. 1968, S. 69 ff.