

## Besprechungen

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von Johannes B. Lotz (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4. Ergänzungsband). 8<sup>o</sup> (264 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 32.— DM.

Was die Autoren dieses Werkes, das in einem hier durchaus vertretbaren Sinne zukunftsweisend genannt werden kann, bei aller Verschiedenheit der geistigen Prägung und ihrem Herkommen von den verschiedenen Grunddisziplinen in Philosophie und Theologie verbindet, ist nicht eine gemeinsame Lehre, sondern gemeinsames und in etwa auch schon konvergierendes Fragen, ist die Bereitschaft, sich dem zu stellen, was aus der in wichtigen Wissensbereichen heute sich zuspitzenden Problemsituation an Neuem auf das Denken zukommt, in die Erkenntnisreflexion einbezogen und auch gnoseologisch erst noch bewältigt werden muß. Als gemeinsamer Grundzug der neuen Problementwicklungen läßt sich die einer Isolierung des Erkenntnisproblems entgegenwirkende Herausarbeitung einmal der *anthropologischen* und zum anderen der noch umfassenderen *ontologischen* Fundierungsverhältnisse und Zusammenhänge erkennen. Mit diesen beiden, in einem existenzphilosophischen Denken sich begegnenden, Tendenzen hängt auch das Vordringen der hermeneutischen Problematik (des „Verstehens“ als eines menschlichen und damit sprachbedingten und geschichtlichen) in fast allen Erkenntnisbereichen zusammen.

„Heutige Aufgaben der Erkenntnistheorie (13–38) werden in allgemeinerer Form von *Alb. Keller* behandelt. Sie ergeben sich aus dem schärferen Hervortreten der Rolle des Subjekts in allen Bezügen, in denen der Mensch auf Seiendes bezogen ist, der Subjektbedingtheit menschlicher Erkenntnis, der fortschreitenden „Machbarkeit“ der Welt Dinge durch den Menschen (worin allerdings für den Menschen auch die neue Gefahr entsteht, daß er selbst zum Objekt der Manipulation wird), der Ausrichtung nicht auf das, was *ist*, sondern auf das, was nicht zuletzt durch „freie Steuerung des Menschen“ (34) sein *wird* (wobei sich in neuer Schärfe die Frage ergibt, was sein *soll* und was nicht).

*E. Coreth* („Die Welt des Menschen als Phänomen und Problem“ [39–63]) geht es darum zu zeigen, wie der Mensch in seinem Erkennen einerseits bedingt ist durch die jeweilige „Welt“, die seinen Verstehenshorizont sowohl im Sinne eines eingrenzenden, mit der geschichtlichen Erfahrung und schon mit der Sprache gegebenen Vorverständnisses als auch im Sinne einer Eröffnung von Sinn (des Einzelnen aus dem Ganzen) bildet, wie der Mensch aber andererseits in eben diesem Erkennen auch immer schon über sich selbst hinausgetrieben wird durch die unabschließbare Offenheit seiner Welt „auf die umgreifende Ganzheit des Seins“ (63). Das heißt, das Problem: Mensch und Welt weitet sich, sobald man nur „das sehr *komplexe Gesamtphänomen* der ‚Welt‘ in seinem Wesen und seinen Strukturen richtig zu bestimmen“ (50) unternimmt, aus zu dem Problem: Mensch und Sein. Die Verstehensproblematik treibt von sich aus über das Gnoseologisch-Anthropologische hinaus ins Ontologische.

Auf dieser Linie führt der Beitrag „Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik“ (64–96) weiter, in dem *J. B. Lotz* die These von der „gegenseitigen Implikation von Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik“ (80) darlegt, wobei auch diese noch als „Vermittlung“ zur expliziten Metaphysik überhaupt (94), die sich in der Gestalt einer „Metaphysik des personalen Geistes“ (96) entfaltet, zu sehen ist. Dieses Implikationsverhältnis wird aus dem Wesen des menschlichen Erkennens bzw. des „Menschengeistes“ gefolgert, für den (so im Anschluß an eine Formulierung Heideggers) „sein Zusammengehören . . . mit dem Sein“ sich als konstitutiv erweist (67–94). „Als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis des Seienden“ zeigt sich „das Miterkennen von Sein, das von dem am Seienden aufleuchtenden Sein selbst bis zum substanzierenden Sein hinreicht“ (94). – Es ist in dem Sammelband der Aufsatz, der sich – in einer vornehm-sachlichen Auseinandersetzung – am meisten unmittelbar auf die Konzeption der Erkenntnislehre von *J. de Vries* bezieht. Verhält sich aber, so

könnte man dazu fragen, die „erste Sicherung“ der menschlichen Wahrheitserkenntnis in einer auf die innere Erfahrung aufgebauten reinen Erkenntnistheorie zu der auf „letzte Begründung der Wahrheit unseres Geistes“ (78) ausgehenden Erkenntnistheorie nicht wie das Fundament zum aufgeführten Bau? Und hat diese fundamentale Sicherung nicht ihre Notwendigkeit und auch ihr Eigenrecht, zumal wenn sie noch unbelastet von den weitausgreifenden Problemen und nicht geringen Schwierigkeiten der „letzten Begründung“ geleistet werden kann?

B. Thum (97–118) stellt angesichts der Schwierigkeiten, die sich von den „nachklassischen“ physikalischen Theorien her für die Konzeption einer „Naturontik“ ergeben, die Frage nach der Möglichkeit objektiver Naturerkenntnis überhaupt und der ontologischen Tragweite des Naturbegriffs mit neuer Radikalität und auf dem Wege einer „konstitutionslogischen Reflexion“ (98). Diese sucht die erkenntnistheoretische Fundierung der Naturphilosophie, wie sie der kritische Realismus gibt, noch zu hinterfragen in Richtung auf die Leistungen des Bewußtseins sowohl bei der Konstitution des Gegenstandes als auch beim Entspringenlassen der mit ihm sich erst ergebenden erkenntniskritischen Probleme (also auch des Problems der „objektiven Realität“, das so zum Problem der „Objektivierung“ wird) (98. 108 f.). „Objektivieren“ soll näherhin so verstanden werden: „auf Grund von Erfahrungen Seiendes intendieren und sich zum Objekt geben, das sich in ihnen als ihr unabhängiger, für ihr Herantreten an uns und für ihren Inhalt verantwortlicher Ursprung anzeigt“ (99). Was nun die Berechtigung und Eigenart der „Objektivierung von Natur“ angeht, so wird diese nach dem Verf. bei allen Schwierigkeiten, die sich aus den verschiedenen Grenzziehungen zwischen Beobachtungsgegenstand und -mitteln und den verschiedenen Beschreibungsformen des Beobachteten im atomaren und subatomaren Bereich ergeben haben, doch aufrechterhalten werden können mindestens im Sinne „der intersubjektiven öffentlichen Gültigkeit“ aller Aussagen und „einer für jeden Beobachtungsstandpunkt sich ergebenden Vorhersehbarkeit der Prozesse wenigstens nach statistischen Gesetzen“ (114 f.).

In wie unterschiedlichem Sinne in der gnoseologischen Grundlagenproblematik der Natur- und Geisteswissenschaft heute von „Objektivierung“ gesprochen wird, macht H. Ogiermann deutlich in seinem Beitrag: „Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie“ (119–158). Nach einer Darstellung der Gedankengänge und Problemotive, die im (protestantisch-)theologischen und im existentiellen Denken zu der entschiedenen These von der „Nichtobjektivierbarkeit Gottes“ geführt haben, sucht er deren wahren Kern herauszuschälen, indem er die Gründe für eine jedenfalls nicht-adäquate Objektivierbarkeit aufzeigt. Schon weil der Gottesbegriff selbst seiner sprachgeschichtlichen Bedingtheit nicht enthoben werden kann, implizieren alle „Gottesbeweise“ immer auch schon die Problematik eines „Verstehens von Verstandenem“ (146) und damit die ganzen Schwierigkeiten hermeneutischer Objektivität. Sie verschärfen sich für die Gottesfrage auch noch wegen der Nicht-Erzwingbarkeit von Zustimmung selbst für bewiesene Feststellungen im ontologisch-metaphysischen Bereich (147), der „psychologischen“ Labilität, die solchen Einsichten trotz aller „logisch-ontologischen“ Unausweichlichkeit anscheinend unaufhebbar verbleibt (144). In der Auseinandersetzung um die „Nichtobjektivierbarkeit“ des Personseins Gottes bemüht O. sich, das, was die Analogielehre und eine konsequente negative Theologie zu leisten vermögen, zur Geltung zu bringen. So sehr Gott als das „Sein selbst“ kein Seiendes (im Sinn von „Sein haben“) sein kann, so ist er es, wenn man es im Sinne von „Seinsvollzug“ versteht, eben als das Sein selbst, sogar „in unendlicher Intensität“ (155). Daß aber, wenn schon in allem Erkennen von Personen ein Moment der Nichtobjektivierbarkeit unaufhebbar bleibt, die Aufhellung der ontologischen Struktur des personalen Mitseins von Gott, dem „Umgreifenden“, und Geschöpf (das etwas ganz anderes sein muß als alles sachhafte In-einander-Verspanntsein) ihre besonderen Schwierigkeiten hat, wird nicht verschwiegen (158). – Auch hier ist mit zu bedenken (was dem Verf. auch wohl bewußt ist): Die Unterstellung einer Problematik unter den Titel „Objektivierung“ bringt von vornherein, da „objektivieren“ immer schon einen Bezug auf das leistende Bewußtsein umschließt, mindestens die Gefahr einer transzendentalidealistischen oder transzendentalphänomenologischen Verkennung des Wesens von „Erkennen“ mit sich.

Ansetzend beim „ästhetischen Urteil“, in Begegnung und Auseinandersetzung mit der kantischen Theorie der Urteilskraft geht H. Kuhn in einer scharfsinnigen und

zugleich schönen Untersuchung („Von der Erkenntnis des Schönen in der Kunst“ [159–179]) der gnoseologischen Problemlinie in den Grundlagenfragen einer philosophischen Ästhetik nach. Die Pole, zwischen denen nach K. die Erfahrung des Schönen schwingt und deren Spannung und Zusammenhang auch seine Untersuchung bewegt, sind „Schau und Gestaltung“ (169), jene eigene Art von Rezeptivität und Spontaneität des Menschen in seinem Anheimgegebensein an die Welt, die ihn jederzeit überkommen kann mit ihrer Schönheit, und in seinem „ständigen herrschend-formenden Umgang mit der materiellen Welt“. Gegen Kant betont K. entschieden, daß der Akt, in dem Schönheit zur Anschauung kommt, ein echter Erkenntnisakt ist, in dem also nicht nur das Subjekt sich über sein Gefallenfinden an einem Ding bewußt wird, sondern „ein auf keine andere Weise zugänglicher Grundzug von Wirklichkeit erfaßt“ wird (169). Das aus dieser „ekstatischen“, die Liebe erregenden Erkenntnis fließende Wissen eigener Art darf, wenn es ihm gelingt, sich in einem Kunstwerk zu verdeutlichen, den Namen „künstlerische Weisheit“ für sich in Anspruch nehmen (178). In letzter Tiefe aber zielen die Überlegungen über eine bloße Gnoseologie des Schönen hinaus auf die Wiedergewinnung eines Gedankens, den K. formelhaft mit „metaphysischer Korrelation“ bezeichnet: „der Zustand des Erfahrenden tritt in Korrespondenz zum Grund alles Seins, und in der Erfassung dieses besonderen einzelnen Schönen leuchtet eine Wahrheit über das All des Seienden auf“ (163. 168).

J. Scharbert („Probleme der biblischen Hermeneutik“ [180–211]) rückt die vielfältigen Probleme des Verstehens und der Deutung ins Bewußtsein, die mit der Entstehung und Überlieferungsgeschichte der biblischen Texte zusammenhängen. Das Neue daran ist vielleicht die Entschiedenheit, mit der heute auch katholische Exegeten jene hermeneutischen Grundprinzipien und Regeln, die in den auf Texten und überhaupt Objektivationen des Geistes basierenden Geisteswissenschaften schon mehr oder weniger selbstverständliches Allgemeingut geworden sind, auch auf die Heilige Schrift anzuwenden bereit sind. Daß sich dabei der Bibelerklärer wegen der theologisch begründeten Eigenart dieser Schriften und ihrer Bedeutung „für den Glauben der Christen“ einer besonderen Verantwortlichkeit nicht entziehen kann, wird mit Recht betont. Die tiefergehende Problematik des „Verstehens“, seiner geschichtlichen und existenzialen Bedingungen, die über die sprachlich-literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen noch hinausführen – wenn auch diese für die Bibel sicher schon komplex genug und in den Lösungsversuchen noch lange nicht ausgeschöpft sind, wie Verf. einleuchtend zeigt –, werden zum Schluß gerade noch angedeutet, kaum noch behandelt (208 ff.). Das ist bei der ausgesprochenen Abneigung des Verf.s gegen die Komplizierung, die insbesondere vom existenzphilosophischen Denken in die Hermeneutik eingedrungen ist und sie zu einer „Geheimwissenschaft“ zu machen drohe (183), verständlich. Allerdings, so wird man einwenden müssen, handelt es sich sicher nicht bloß um eine unnötige terminologische Verkomplizierung durch einen „Fachjargon“, sondern um das Aufgehen einer neuen Problemdimension, die allen, die wissenschaftlich um Wiedergewinnung von Sinn aus sinnhaltigen Dokumenten bemüht sind, fortan aufgegeben bleibt.

O. Semmelroth handelt von der „Eigenart theologischer Erkenntnisfindung“ (212 bis 225). Diese soll einerseits den Ansprüchen der Form der Wissenschaftlichkeit genügen, die die Theologie an sich selbst stellt und die an sie von den Wissenschaften, in deren Reihe sie an den Universitäten steht, gestellt werden. Andererseits geht es in ihr um eine ganz einzigartige Sache: um den Menschen als Person ansprechenden und in Anspruch nehmenden, sein Heil in der Gemeinschaft und in der Geschichte wirkenden personalen Gott (223). Um dieser Sache willen ist ihr eigentliches Subjekt die Glaubensgemeinschaft der Kirche. An deren „Glaubenssinn“ (223) und an die ihr eingestiftete Lehrautorität bleibt darum der einzelne Theologe gebunden. In diesem Beitrag zu der heute immer dringlicher werdenden Selbstbesinnung der Theologie auf ihr eigentliches Wesen bedauert Verf. die immer stärkere Auseinanderentwicklung „der beiden Sparten der Theologie, der positiven wie der spekulativen“ (221). Das „charismatische Element“ der Verwurzelung im Glauben und in der „Liebe zu jener Sache . . ., die sie erkennend gewinnen will“, müsse auch im streng wissenschaftlichen Arbeiten der positiven Theologie, soweit immer sie sich als Theologie versteht, am Werke bleiben (223). Nach S. ist und bleibt auch das wissenschaftlich-theologische Arbeiten (anstatt nur „sachliche Erkenntnis“ zu sein) eine Beanspruchung des Menschen durch den sich mitteilenden Gott und geht der Theologe, wenn er sich als solchen

richtig versteht, bei aller Wissenschaftlichkeit seines Vorgehens und durch es hindurch ein „Engagement mit Gott“ ein (224). So erscheint die Theologie (wenn ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit in unserem szientistischen Zeitalter nun einmal aufrechterhalten werden muß) doch als eine Wissenschaft ganz eigenen Typs im Grenzgebiet von Wissen und Weisheit.

H. Rotter („Zum Erkenntnisproblem in der Moralthologie“ [226–248]) will die Moralthologie nicht im Gegensatz, sondern insofern in einer Fundierungseinheit mit der philosophischen Ethik gesehen wissen, als diese auf die Gewissensfunktion zu reflektieren und die Probleme von Ursprung, Art und Geltung (inhaltlicher) Normen zu behandeln hat (228. 230). Denn das „spezifisch Christliche der Moral“ bestehe „nicht in einzelnen inhaltlichen Normen, sondern in dem dialogischen Verhältnis, in dem der Glaubende zu Christus steht und aus dem heraus er zu handeln hat“ (247). Für die Lösung des Normenproblems arbeitet der Verf. heraus: die Bedeutung des Personalen (Gewissen), der Interpersonalität („wie das konkrete sittliche Tun auszu sehen hat, bestimmt der soziale Kontext . . .“ [246]), der Geschichtlichkeit (Sittlichkeit als „Sprachereignis“ [238], deren Problematik somit einmündet in den hermeneutischen Problemkreis des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen in seinem Wandel und des Wiederverstehens von Verstandenem in seiner geschichtlichen Bedingtheit). Die Fragen, die bleiben, betreffen das Verhältnis von Norm und Gewissen, von einzelstem Gewissen und Menschengemeinschaft (insbesondere als „Masse“), schließlich die Spannung von überzeitlicher Geltung und Geschichtlichkeit. Das Gewissen ist nach dem Verf. so sehr die „Instanz der sittlichen Erkenntnis“ (235), daß sittliche Weisungen, auch aus der Offenbarung, für uns nur gelten können, „wenn sie unserem Verständnis, d. h. unserem Gewissen entsprechen“ (230). In diesem Sinne wird das Gewissen zur Norm der Normen. Andererseits aber soll es selbst normierbar sein „durch Sitte und Autorität“ (246). Wo bleiben dann aber, wird man fragen, die Normen, nach denen selbst noch die „Sitte“ (was „man“ tut) und auch noch die Weisungen der Autorität beurteilt und bewertet werden können? Kann man den „letzten Grund“ für sittliche Normen allein „in den zwischenmenschlichen Beziehungen“ (247) suchen? Kann man diese Beziehungen so schlechthin als „konstitutiv für die menschliche Person“ bezeichnen (ebd.), zumal wenn diese entscheidend als „Gewissen“ bestimmt ist? Oder muß nicht vielmehr eine personale Primärkonstitution vorausgesetzt werden, damit interpersonale Beziehungen und eine Menschengemeinschaft überhaupt möglich sind? Zugleich erhebt sich wieder die Frage der Letztinstanz: Ist es mein Gewissen auch der Gemeinschaft gegenüber oder ist es die Gemeinschaft, durch die ich auch als Gewissen erst konstituiert werde („Gewissensbildung geschieht im Prozeß der Sozialisierung“ [241])? Die Nivellierung des Unterschiedes von Sitte und Sittlichkeit, die sich aus der Überbetonung der Gemeinschaftsbindung und der Geschichtlichkeit ergibt, kann kaum helfen, die Geltung sittlicher Normen zu begründen, sondern dürfte eher zu einer Aufweichung des sittlichen Anspruchs – der dann eine Art Anpassungsforderung an das „Man“ darstellte – führen. Wenn schließlich zwar auch noch von der „Natur der Sache“ die Rede ist, aus deren Beachtung sich konkrete Normen ergeben (247), so wird die Einsicht in die Natur der Sache dann doch wiederum vom Selbstverständnis des Menschen abhängig gemacht. Da dieses seinerseits von mannigfachen geschichtlichen und kulturellen Bedingungen abhängt, stoßen wir auch mit dieser dritten Instanz der Normgebung – die an sich tiefer fundiert wäre als bloße „Sitte“ oder die bloß als „Instanz der Sprachregelung“ verstandene „Autorität“, die „durch ihre Willensäußerungen einer Handlung einen neuen Symbolwert“ gibt (240) – auf kein (sozusagen) sittliches Urgestein. Der Verf. zieht auch die Konsequenz, daß „die Normen des sittlichen Verhaltens . . . abhängig von freien menschlichen Entscheidungen und insofern ein Produkt menschlicher Geschichte und Kultur“ sind, wenn auch mit der Einschränkung: „bis zu einem gewissen Grad“ (239). Es käme aber bei der Begründung der Geltung sittlicher Normen alles gerade auf die Klärung des über den „gewissen Grad“ von Relativität hinausgehenden Absolutheitsmomentes an. Es ist schwer zu sagen, wie diese Klärung philosophisch-ethisch bei den gegebenen Voraussetzungen noch erreicht werden könnte.

Zu den inneren Gründen für die Herausgabe dieses gewichtigen Sammelbandes kam ein äußerer Anlaß: die Vollendung des 70. Lebensjahres von *Josef de Vries S. J.*, eines Altmeisters der Erkenntnislehre. Darum bildet den Abschluß des Bandes ein Verzeichnis seiner vielen Veröffentlichungen zur systematischen Entfaltung einer Er-

kenntnislehre in der neuzeitlichen Problemsituation und zu zahlreichen aktuellen Einzelproblemen. J. Stallmach

Hoeres, Walter, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Gr. 8<sup>o</sup> (216 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 32.– DM.

Der Verf. will die Unhaltbarkeit der Erkenntnistheorie zeigen, die von *Maréchal* begründet und von *Lotz, Coreth, Muck* u. a. weitergeführt wurde; ihr Grundgedanke ist bekanntlich die Vereinigung der transzendentalen Methode Kants mit der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin, d. h. die Überwindung Kants durch seine eigene Methode. Die Unvereinbarkeit der in dieser Methode vorausgesetzten Auffassung der Erkenntnis mit dem metaphysischen Realismus des Thomas soll in phänomenologischer Methode aufgewiesen werden. Diese Methode ist vor allem von *Husserl* ausgebildet worden; aber seine vorgefaßte transzendentalphilosophische Deutung führt zu einer Verfälschung der phänomenologischen Methode; so kommt es, daß die Auseinandersetzung mit *Husserl* sich ebenfalls fast durch das ganze Buch hindurchzieht.

Namentlich im 1. Teil (23–61) überwiegt die Auseinandersetzung mit *Husserl*. Es geht hier um die für jede Erkenntnistheorie grundlegende *Reflexion auf den Erkenntnisakt*. H. unterscheidet eine doppelte Reflexion. Die eine ist die schlicht mitvollziehende Reflexion, in der die Erlebnisse und Akte „in unmittelbarem Zugriff zugänglich“ sind und „angemessen zur Gegebenheit gebracht werden“ (210). Allerdings ist das keine Anschauung der Akte; angeschaut wird nur der Gegenstand, der mindestens ebenso unmittelbar gegeben ist wie der Akt; die „Dinge“ sind unmittelbar gegeben (26). *Husserl* nimmt eine andere Art von Reflexion an, die den Akt anstelle des Gegenstandes anschaulich in seinem Wie erfaßt. Diese Art der Reflexion lehnt der Verf. ab. Ihre Annahme führt dazu, den Erkenntnisakt zu verfälschen. Wegen der mit ihr verbundenen kritischen Einstellung gegenüber dem Gegenstand muß dessen Annahme, die sich doch in der Anschauung selbst rechtfertigt, durch etwas anderes gerechtfertigt werden; was sollte dieses andere sein, wenn nicht das den Gegenstand konstituierende Wirken des Subjekts? So kommt es zur kritischen Transzendentalphilosophie. Ihre Ablehnung verleitet den Verf. zu Formulierungen, die auch die erste Art der Reflexion auszuschließen scheinen: Der Akt der Einsicht ist der Reflexion nicht zugänglich (56). Es soll sogar ein Wesensgesetz sein, daß der gegenwärtige Akt nicht selbst gegeben sein kann (38). Die reflektierende Feststellung, daß ich das Haus betrachte, soll nur durch Schlußfolgerung möglich sein (42). Nur das Ich, nicht der Akt sei gegeben, allerdings das Ich als erkennendes, denkendes, anschauendes (39), bzw. nur der Gegenstand, aber als erkannter (44). Aber kann ich das Ich als erkennend, den Gegenstand als erkannt erkennen, ohne die Erkenntnis, d. h. den Erkenntnisakt, mitzuerkennen? Man wird die schroffen Äußerungen also wohl dahin abmildern müssen, daß eine von der Anschauung des Gegenstandes gesonderte Schau des Aktes abgelehnt werden soll.

„Der“ Erkenntnisakt – gemeint ist wohl: der eigentlichste, grundlegende Erkenntnisakt – ist aber nach H. die Schau. Wenn also das Wissen um die eigenen Akte nicht auf Schau beruht, kann es nicht die grundlegende Bedeutung haben, die ihm in der Transzendentalphilosophie zuerkannt wird. Der 2. Teil: „*Erkennen als Schau*“ (62 bis 137) entfaltet darum im Sinne von H. positiv die eigentliche Grundlage aller Erkenntnistheorie. Das wesentlichste Merkmal der Anschauung ist nach H. die Unmittelbarkeit (62). Sie ist – wenigstens bei uns Menschen – grundlegend Hinnahme eines Anderen, nicht Beisein des Geistes (66), reine Rezeptivität (68), in keiner Weise ein Wirken im Sinn von Hervorbringen, Produzieren. Die Schau beansprucht, und zwar mit Recht, das An-sich-Sein der Dinge zu geben; nichts wird zu ihm hinzugefügt (78). Darum ist ein Vorwissen um das Sein im ganzen überflüssig (89). Schau ist sowohl die empirische Schau der sinnlich gegebenen Einzeldinge wie die Einsicht in notwendige Sachverhalte (Prinzipienerkenntnis). Der Unterschied der beiden Arten der Schau ist untergeordnet. H. deutet die scholastische Lehre von der Erfassung des Intelligiblen in sensibili als Schau nicht nur der einzelnen Wesenheiten, sondern auch der Wesenszusammenhänge im konkreten Einzelding (112–126.)

Was im 2. Teil am meisten auffällt, ist der Abschnitt „Das Urteil als Schau“ (94–112). Er läuft fast darauf hinaus, das Urteil – sowohl im Sinn der ‚compositio