

Harald Schöndorf SJ

Erkenntnislehre

München

Januar 2008

Nur zum Gebrauch der Hörer

Inhaltsverzeichnis

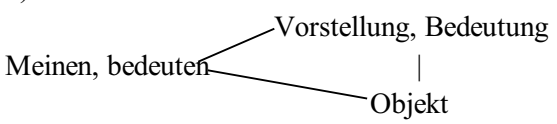
Teil I

Fragestellung der Erkenntnislehre	1
Analyse der Erkenntnis.	2
Wahrheit der Erkenntnis	
Kritik der Erkenntnis	
Erkenntnis der Erkenntnis, Reflexion	
Naturalismus / Reduktionismus	3
Erklärung	
Philosophisch / naturwissenschaftlich	
Geltung / Fakten, Prozesse.....	4
Erklärung des spezifischen Punkts	
Weder Entstehung noch Nutzen beweisen Wahrheit.	5
Suche nach sicherem, einheitlichem Wissen	
Lückenlose Erklärung ist nicht unbedingt restlose Erklärung.	6
Naturwissenschaft setzt eine Menge von Erkenntnissen voraus.	7
Was ist Reduktionismus?	
Gehirnprozesse sind nicht Erkenntnis.....	8
Selbstbeobachtung.....	9
Erklärung ersetzt nicht die Phänomene	
Täuschung eines Epiphänomens?.....	10
Prinzipien, Theorien, Gründe sind keine Naturprozesse	
Negation, Modalitäten, Allgemeinheit, wahr, gut, Logik, Mathematik.....	11
Wesentlich Neues und Höheres ist nicht aus Altem und Niedrem herleitbar.	12
Emergenz.	13
Beispiele für Höheres	
Leben (Individualität, Tod).	14
Bewußtsein (funktional unnötig).	16
Geist.....	17
Evolutionäre Erkenntnistheorie.....	18
Vorbemerkung	
Hypothetischer Realismus.	19
Kritik des hypothetischen Realismus.	20
Petitio principii	
Realismus nicht falsifizierbar.....	21
Erkenntnis → Anpassung → Überleben	
Kritik: Erkenntnis, Erkenntnisorgane und Verhalten sind drei verschiedene Dinge.	22
Richtiges Verhalten setzt nicht wahre Erkenntnis voraus.	24

Teil II	
Erkenntnis ? → Skepsis.	26
Zweifel oder Leugnung von Erkenntnis (Skepsis, Agnostizismus)	
z. B. Gorgias	
Kurze Antwort zu Gorgias	
Gegen Dogmatismus	
Transzendental(pragmatisch)e Widerlegung = Retorsion, performativer Widerspruch.	27
Grenzen der Philosophie.	28
Wissen um Wirklichkeit	
Sprache	
Gründe.	29
Realismus	
Indiz für Freiheit	
Freiheit und Vernunft bedingen einander.	30
Einsicht und Konsequenz sind nicht erzwingbar	
Freiheit ist Grundakt der Vernunft	
Exkurs: Verteidigung der Willensfreiheit.	31
Kein absoluter Indeterminismus	
Bei Erfüllung aller Voraussetzungen: ja/nein	
Problematisierung des Determinismus.	32
Individualität, viele Faktoren, statistische Regelmäßigkeit	
Wissenschaftler selbst	
Volles Menschsein schließt Freiheit ein.	33
Verteidigung der Willensfreiheit	
Gedanke der Freiheit	
Gründe vs. Ursachen.	34
Ethik	
Möglichkeit und Notwendigkeit.	35
Stärkstes Motiv?	
Kompatibilismus?.	36
Vgl. die Argumente gegen Naturalismus	
Handeln → Ursache, Veränderung, Regelmäßigkeit → vernünftige Freiheit	
Zweite Widerlegung der Skepsis: Ich-Gewißheit.	37
Zwei Fragen: Gewißheit? Realismus?	
Ausgangspunkt: Irrtum	
Nachträglich erkannt: Widerspruch	
Auf Wirklichkeit bezogen.	38
Wissen um Wirklichkeit	
Totaler Irrtum weder sachlich noch begrifflich möglich.	39
Wirklichkeit ist geordnet	
Wirklichkeit und Vernunft	
Kritik, Frage setzt Wirklichkeit voraus	
Bedeutung von „erkennen“	40
Irrtum, Schein, Erscheinung	
Theorien über Erkenntnis	
Allgemein ist Wirklichkeit gewiß, aber konkret?	

Teil III	
Selbstgewißheit und Personenerkenntnis	41
Selbstgewißheit	
Begründung	
Kritik: Absolut gewiß nur Jetztpunkt	
Inhaltsleeres Ich.	42
Bewußtsein nicht voll transparent	
Durchgängiger Subjektpol des Erkennens, unmittelbar, unverzichtbar.....	43
Implikationen	
Zeitverlauf und Gegenwart	
Reflexion auf Objektbewußtsein.	44
Notwendige Entgegensetzung	
Ich vs. Objektwelt	
Bewußtsein vs. Sein	
Selbsterkenntnis und Subjektivität.	45
Gewißheit vs. Einordnung in Gewußtes	
Erkenntnis anderer Personen	46
Verschränkung von Selbsterkenntnis und Erkenntnis anderer Personen	
Anerkennung realistisch, ethische Forderung.	48
Personale Beziehungen.	49
Wesenserkenntnis und „Konstrukt“ zugleich	
Sprache	50
Zeichen der leibseelischen Verfassung	
Ausdruck des Inneren	
Verleiblichung und Vergeistigung.	51
Mensch als Wesen der Sprache (logos)	
Wort und Satz.	52
Verselbständigung, Hermeneutik	
Viele Volkssprachen (Kulturen, Freiheit, Vertrauen).	54
Verständnis trotz Vielheit der Sprachen: Kategorien	
Vielfacher Verweischarakter, mehrdimensional (Sprachstern).....	55
Referenz ohne Bedeutung:	
durch Kontext: Indikatoren, indexalisch	
durch Benennung: Eigennamen	
Als-Struktur der Erkenntnis.....	56
Urteil, Prädikation: „ist“, Setzung	

Teil IV

Begriff	58
Geistige Erkenntnis, besonders Philosophie	
Kognitive Funktion der Sprache	
Der Begriff ist nicht das Wort, sondern die Bedeutung (vgl. Definition, Übersetzung)	
Definition	
genus proximum – differentia specifica	
Begriffsausdruck (Terminus, term)	
nicht: Eigenname	
Metapher.....	59
Indikator	
synsemantisches Wort	
Interjektion	
Positive Bestimmung des Begriffs	
Abstrakt → allgemein.	60
Inhalt (Intension, Bedeutung – Merkmale) vs. Umfang (Extension – Referenz)	
Verhältnis von Inhalt und Umfang zueinander	
Univok oder analog, nicht äquivok	
Analogie, Familienähnlichkeit.	61
„Sein“: konkreter Begriff (Analogie)	
Totalität, Individualbegriffe, Kollektivbegriffe.	62
Übergang Name ↔ Begriff	
Kategorien	
Porphyrischer Baum	
Bedeutung	63
Bedeutung ist nicht Gebrauch oder Assoziation	
Geistiger Gehalt.	65
Vorstellung	66
Nur sinnlich? Descartes' Tausendeck	
Sinnliche vs. geistige Erkenntnis.	67
Sinnliche Erkenntnis	
Geistige Erkenntnis.	68
Verdopplung der Wirklichkeit?.	69
Subjekt – Vorstellung – Wirklichkeit : Idealismus	
Subjekt – Vorstellung – Wirklichkeit: „Pragmatismus“.	70
Vier Argumente.....	71
1) Irrtum.	72
2) „Einbildung“	
3) unvollständige Erkenntnis	
4) mitteilbare Erkenntnis	
Meinen, bedeuten 	
Einige Termini	73
Evidenz und Argument	
Intuition	

Teil V

Charakterisierung der Erkenntnis	74
Erkenntnis ist ursprünglich ganzheitlich, personal, vielschichtig	
Ausdifferenzierung sekundär.....	75
Keine bloße Widerspiegelung von Sinnesdaten.....	76
Ergänzung, Beziehung	
Gedächtnis, Kultur, Lebenswelt, Wissenschaft.....	77
Wissen und Vertrauen.....	78
Zielen auf ein Objekt?.....	79
Re-Konstruktion der Wirklichkeit.....	80
Fühlen/empfinden, wahrnehmen	
Denken.....	81
„Definition“ von Erkenntnis	
Tatsachen und Erklärungen	
Hermeneutischer Zirkel statt Holismus.....	82
Ursprünglich in der Wahrheit.....	83
Eindeutige Bedeutung, Verifikation	
Exkurs: Gegenwart.....	84
Solipsismus und Idealismus	85
Sein = Gedachtwerden (esse = percipi): Berkeley (1685-1753): Spiritualismus	
Grund: Erkenntnis nur geistig erklärbar.....	86
Kopenhagener Interpretation ist kein Idealismus	
Gegenargumente	
Sein vs. Scheinen und Denken (Ich vs. Welt)	
Realismus ist nicht Materialismus.....	87
Gegen Berkeley: Menschen sind leibhaftig	
Gegen Fichte: Andersheit, Gegebenheit ist mehr als Nicht-Ich	
Problem des Vorbewußten.....	88
„Erkennen“ meint Wirklichkeit	
Prinzipien	89
Nichtwiderspruchsprinzip (Satz vom Widerspruch)	
Eindeutigkeit; Begründung? Folgerungen?	
Prinzip, Grund, Ursache, Bedingung.....	90
Wirk- und Zielursache, Formal- und Materialursache.....	91
Notwendige (conditio sine qua non) und hinreichende Bedingung	
Prinzip vom zureichenden Grund	
Deterministisch?.....	92
Begründung?	
Entsprechung, aber nicht Identität von Begründung und Sachgrund	
Bei der Veränderung ist nicht alles auf die innerweltliche Ursache rückführbar	
Kausalität.....	93
Humes Einwand	
Auch Hume gibt eine Begründung	
Erfahrung des Wirkens	
Begründung, Letztbegründung.....	95
Münchhausen-Trilemma?	
Teleologie (Finalität).....	96
Problematisierung in der Neuzeit	
Vom Ergebnis her	
Triebe, Bedürfnisse.....	97
Möglichkeit	
Mögliche Welten?	
Richtig, Ganzheit, Einheit	
Teleologie in der Evolution?.....	98

Teil VI	
Wahrheit	99
Bedeutungen von „Wahrheit“ und „wahr“	
Klassische Wahrheitsauffassung	100
Vorbemerkungen	
Bedeutung einer Behauptung; sekundär Begriff	
Adequatio intellectus et rei.....	101
Einwände: nicht vollständig	
Zeitlich?	102
Negative Sachverhalte?	
Strukturell verschieden	
Andere Wahrheitsauffassungen	103
Warum Uminterpretation von Wahrheit?	
Erfüllung einer Intention	
Keine semantische Bedeutung: Redundanz- oder Eliminationsauffassung	
Performative Wahrheitsauffassung	104
Tarskis semantische Wahrheitstheorie	
Antinomien: semantisch – mengentheoretisch	
Semantische Antinomien	
Mengentheoretische Antinomien.....	105
Keine negative Selbstbeziehung (Lösung des Antinomienproblems)	
Kommentar zu Tarskis Wahrheitstheorie	
Kohärenztheorie.....	106
Kommentar	
Pragmatische Wahrheitsauffassung	107
Kommentar	
Konsens- oder Diskurstheorie.....	108
Kommentar	
Zu den letzten drei Auffassungen.....	109

Literatur:

Descartes, René: Meditationen; Meditation 1 und 2

Kant, Immanuel: Prolegomena

Chisholm, Roderick M.: Erkenntnistheorie, München 1979

de Vries, Josef :Grundfragen der Erkenntnis, München 1980

Gabriel, Gottfried: Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes bis Wittgenstein, München u. a. ²1998

Keller, Albert: Allgemeine Erkenntnistheorie (Grundkurs Philosophie 2), Stuttgart u. a. ²1990

Kutschera, Franz von: Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin u. a. 1982

Lenk, Hans: Einführung in die Erkenntnistheorie, München 1998

Prauss, Gerold: Einführung in die Erkenntnistheorie, Darmstadt ³1993

Scheidt, Friedrich: Grundfragen der Erkenntnistheorie, München/Basel 1986

Schnädelbach, Herbert: Erkenntnistheorie zur Einführung, Hamburg 2002

Schneider, Norbert: Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert, Reclam Stuttgart 1998

Seifert, Josef: Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg ²1976

FRAGESTELLUNG DER ERKENNTNISLEHRE

Es geht in dieser Erkenntnislehre nicht darum, die verschiedenen in der Philosophiegeschichte vertretenen erkenntnistheoretischen Positionen darzulegen oder die jeweils neueste Diskussion zu referieren, sondern darum, eine systematische Konzeption zu entwickeln. Diese Konzeption besteht nicht in der Übernahme einer bereits vorliegenden philosophischen Lehre, sondern speist sich aus verschiedenen Überlegungen, weshalb nicht auf ein bestimmtes Lehrbuch verwiesen werden kann. Die Entfaltung einer philosophischen Konzeption erfordert immer auch eine Auseinandersetzung mit wichtigen und typischen entgegengesetzten Denkansätzen und Positionen. Denn in der Philosophie ist die Diskussion mit anderen Positionen dem vergleichbar, was in empirischen Wissenschaften das Experiment ist.

Leider ist es einfach aus Zeitgründen nicht möglich, alle hier erörterten Theorien in aller Ausführlichkeit darzulegen und die Gründe, die für sie sprechen, so plausibel wie möglich erscheinen zu lassen. Darum kann der Eindruck entstehen, daß manche durchaus ernstzunehmende philosophische Ansicht vorschnell mit massiven Gegenargumenten bekämpft wird. Eine solche Vorgehensweise wirkt auch deshalb verdächtig, weil – so meint man – die betreffenden Denker diese Einwände doch auch selbst hätten sehen müssen. Dabei wird leicht übersehen, daß es oft viel Zeit und Mühe kostet, die Argumente zu finden, die manchmal im nachhinein ganz einfach und selbstverständlich klingen. Zudem hat keiner von uns alle Argumente gleichzeitig präsent. Und nicht alle Argumente überzeugen in gleicher Weise, denn das hängt nicht nur von ihrer Stringenz ab, sondern oft auch davon, in welchem Zusammenhang ein Argument auftaucht. Wenn jemand leidet, so überzeugen ihn die Argumente gegen den Sinn des Lebens mehr, als wenn es ihm gut geht. Dies gilt auch für Philosophen.

Wenn man etwas verstanden hat, so wirkt es oft ganz selbstverständlich, und man vergißt sehr schnell, wieviel Mühe man vorher gebraucht hatte, bis man es endlich begriffen hatte. Aus diesem Grund sind Einführungen und Gebrauchsanweisungen oft so schlecht formuliert oder Computerspezialisten oft so wenig pädagogisch begabt: Der Kenner, für den inzwischen alles bereits selbstverständlich ist, kann sich oft gar nicht mehr in die Lage dessen hineinversetzen, der noch keine einschlägigen Kenntnisse besitzt. So einfach ist das aber nicht.

Ferner muß man sich in der Philosophie die Mühe machen, die Probleme mitzudenken, wenn man etwas verstehen will. Niemand kann gezwungen werden, ein Problem zu sehen oder sich in eine bestimmte Sicht der Dinge hineinzudenken. Dies kennen wir alle aus unserer gegenseitigen Kommunikation. Wir tun uns oft schwer, uns klar zu machen, wie bestimmte unserer Äußerungen oder Handlungen auf andere wirken, weil wir nicht flexibel genug sind, aus unserem festgefügtten Gedankensystem hinauszuschauen. Nun ist es natürlich richtig, daß jeder Mensch Überzeugungen braucht, und daß es naiv wäre,

wenn man sich bei jeder Kleinigkeit in den Grundfesten seiner Überzeugung erschüttern ließe. Andererseits muß man aber sowohl als Philosoph als auch als toleranter Mensch in der Lage sein, zumindest ansatzweise die Probleme, Argumentationen und Gedankengebäude anderer zu verstehen. Nur dann kann man sinnvoll Philosophie treiben. In einer Zeit, die allenthalben vom Verständnis anderer Kulturen und vom Dialog mit ihnen spricht, wäre es unverantwortlich, andere Denkrichtungen völlig ignorieren zu können. Echte Philosophie muß sich nicht nur mit ganz unterschiedlichen Meinungen, sondern auch mit unterschiedlichen Denk- und Argumentationsweisen auseinandersetzen.

Was ist „Erkenntnistheorie“? Dieser Ausdruck kommt erst ca. 1830 auf. Die Sache ist jedoch älter. Schon in der Antike werden die Fragen der Erkenntnis behandelt. In der Moderne wird die erkenntnistheoretische Problematik dann an den Anfang der metaphysischen Fragestellung gestellt. Dies geschieht vor allem bei Descartes. Locke spricht dann ausdrücklich davon, daß man zunächst einmal das menschliche Erkenntnisvermögen untersuchen müsse, bevor man sich seinen Objekten zuwende. Diese Fragestellung übernimmt sodann vor allem auch Kant. In dieser modernen Vorgehensweise wird die Erkenntnislehre vor allem als Erkenntniskritik, d. h. als kritische Untersuchung der Erkenntnisfähigkeiten betrieben.

Die Fragestellung der Erkenntnistheorie läßt sich in folgender Weise aufgliedern:

Analyse der Erkenntnis

Was ist Erkenntnis, und was macht die speziell menschliche Erkenntnis aus? Welche Elemente lassen sich innerhalb der menschlichen Erkenntnis unterscheiden?

Wahrheit der Erkenntnis

Die Frage nach der Gültigkeit dieser Erkenntnis, also nach der Wahrheit. Es ist dies die Frage, ob und inwieweit wir fähig sind, das zu erkennen, was wir erkennen wollen. Gibt es eine Möglichkeit zu zeigen, daß unsere Erkenntnis wahr ist, daß sie uns die Wirklichkeit so vermittelt, wie sie tatsächlich auch ist? Richtet sich unser Erkennen nach der Wirklichkeit oder besteht das, was wir Erkenntnis nennen, in einem von uns gemachten Gebilde, das sich von der eigentlichen Wirklichkeit unterscheidet?

Kritik der Erkenntnis

Die Erkenntnistheorie ist in der Moderne „kritisch“ geworden: sie stellt die Frage, ob wir einen Zugang zur Wirklichkeit haben oder ob wir uns das nur einbilden. Vielfach wird die Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens der Untersuchung des Erkannten vorgeschaltet. Denn vielleicht erkennen wir gar nicht richtig. Bleiben wir der Täuschung und dem Irrtum verhaftet oder gelangen wir in unserer Erkenntnis zur Wirklichkeit?

Erkenntnis der Erkenntnis, Reflexion

Die Erkenntnistheorie ist eine Untersuchung der Erkenntnis. Als solche ist sie Reflexion, richtet sie sich auf sich selbst. Dies führt zu einer Schwierigkeit: Erkenntnistheorie ist Erkenntnis der Erkenntnis. Unter dieser Rücksicht unterscheidet sie sich von anderen philosophischen Disziplinen, die immer Erkenntnis von etwas anderem sind (der Grundstrukturen der Wirklichkeit, des Menschen, des rechten Handelns, Gottes, der Welt usw.). Ist das ein *circulus vitiosus*? Oder ist es ein unvermeidlicher Zirkel? Wir kommen auf diese Weise gleich zu einem Grundproblem aller Philosophie, nämlich daß die Philosophie einerseits voraussetzungslos sein soll, es andererseits aber anscheinend so etwas wie unvermeidbare Voraussetzungen gibt.

NATURALISMUS / REDUKTIONISMUS

Erklärung

Es ist naheliegend, diejenige Art von Erkenntnis als Muster und Methode für alles zu nehmen, die sich heutzutage wohl als die erfolgreichste erwiesen hat, nämlich die Naturwissenschaft. Darum soll zuerst die Frage erörtert werden, ob die erkenntnistheoretischen Fragen mit einer naturwissenschaftlichen Erklärung beantwortet werden können. Wäre dies nämlich der Fall, so wäre eine eigene philosophische Erkenntnislehre nicht gerechtfertigt. Denn Wortprägungen wie „Neurophilosophie“ sind ein hölzernes Eisen. Wer die These vertritt, daß bestimmte philosophische Fragen durch die Naturwissenschaft geklärt werden können, der sollte diese Fragen dann auch konsequenterweise der Naturwissenschaft überlassen, wie das für manche Fragestellungen auf dem Gebiet der Naturforschung oder der Psychologie gilt, die in der Antike der Philosophie zugerechnet wurden, die aber von den betreffenden empirischen Fachwissenschaften zu klären sind.

Als erstes soll darum die schärfste Gegenthese zu einer philosophischen Erkenntnislehre behandelt werden, nämlich die These, daß die von einer philosophischen Erkenntnislehre erörterten Themen heute besser von der Naturwissenschaft geklärt werden. Eine solche Auffassung, die alles durch die wissenschaftliche Erforschung der Natur erklären will, nennt man Naturalismus.

Zur Erklärung des Begriffs Naturalismus einige Vorbemerkungen zum Begriff „Natur“: Natur (natura, physis) kommt der Wortbedeutung nach vom lateinischen nasci und dem griechischen φύο: „geboren werden, entstehen, wachsen“. Natur ist also zunächst einmal dasjenige, was von sich selbst her entsteht, wächst und sich entfaltet, das in jedem Seienden angelegt und sich aus sich selbst Entfaltende – im Gegensatz zu Brauch, Gesetz (νόμος), Festlegung (thésis), Konvention. Von daher bedeutet „Natur“ die Wesensart eines Seienden (vor allem des Lebendigen) und ist in diesem Sinn ungefähr dasselbe wie Wesen. Dies meinen wir im Deutschen, wenn wir von der „Natur der Sache“ reden. Hier meint „Natur“ diejenige Gesetzmäßigkeit, die einer Sache von sich selbst her zukommt. Enger gefaßt, wird unter der Natur das gesetzmäßige Bestimmtsein und Wirken eines Seienden verstanden. Kant nennt sie in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (BA 52 / Akad.-Ausg. 421). Hieraus ergibt sich ferner die kollektive Bedeutung von „Natur“ als umfassende Ordnung und Gesetzlichkeit all dessen, was von sich aus ist und geschieht.

Die weiteren verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Natur“ macht man sich am besten so klar, indem man sie in Beziehung zu ihrem jeweiligen Gegenbegriff setzt. Meist ist der Gegenbegriff der als Vernunftwesen verstandene Mensch und das von ihm Bewirkte. In diesem Sinn ist Natur

- a) der Gegenbegriff zum spezifisch Menschlichen, also zu Vernunft (Geist), Freiheit;
- b) der Gegenbegriff zu dem vom Menschen Festgelegten, also zu Sitte, Brauch, Festsetzung;
- c) der Gegenbegriff zu dem vom Menschen Hervorgebrachten, also zu Kultur, Kunst, Technik.

In diesen Fällen umfaßt der Begriff „Natur“ diejenigen Bereiche der Wirklichkeit, die dem Menschen vorgegeben sind. Wenn wir von Naturwissenschaften und Naturgesetz(en) reden, so meinen wir normalerweise Natur in dieser Bedeutung.

Natur kann aber auch (vor allem in der Theologie) als der Gegensatz zu Gott und dem spezifisch Göttlichen und Gottgewirkten verstanden werden. In diesem Fall wird unter der Natur die gesamte Welt in ihrer Schöpfungsordnung verstanden und vom „Übernatürlichen“, d. h. der Gnade und der Offenbarung Gottes unterschieden.

Philosophisch / naturwissenschaftlich

Wie kann man diese Fragen angehen? Weit verbreitet ist heutzutage die Ansicht, die erfolgreichste und darum allumfassende Methode, irgendwelche Fragen zu klären, sei die Naturwissenschaft. Und so wird versucht, auch die erkenntnistheoretischen Fragen naturwissenschaftlich, und das heißt dann, biologisch, zu klären. Was ist dazu zu sagen? Es wird keineswegs bestritten, daß die Naturwissenschaften

eine Menge erforschen und sagen können, was mit menschlicher Erkenntnis im Zusammenhang steht. Dies gilt für alle Naturvorgänge, die für das menschliche Erkennen notwendig sind und bei unseren Erkenntnisvorgängen vorkommen.

Doch die beiden oben angeführten Fragestellungen können auf diese Art und Weise nicht beantwortet werden. Denn was Erkenntnis an und in sich selbst ist, setzt der Naturwissenschaftler bereits voraus. Was er klärt, ist die Frage, welche Naturvorgänge sich dabei vollziehen. Aber das ist nicht dasselbe wie die Frage, was wir denn überhaupt unter Erkenntnis verstehen und wie sich dieser Vorgang an und in sich selbst analysieren läßt. Ebensowenig kann die Naturwissenschaft die Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis klären.

Dies zeigt sich schon daran, daß die Frage, wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis selbst aufzufassen ist, keine Frage mehr für die Naturwissenschaft ist, sondern eine Frage der Wissenschaftstheorie. Denn die naturwissenschaftlichen Resultate können für die Beantwortung dieser Frage keinerlei Hilfe bringen, da sie mit jeder der in der Wissenschaftstheorie vorkommenden Auffassung vom Charakter der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vereinbar sind. Die Naturwissenschaft muß auf alle Fälle in sich stimmig sein; aber damit ist noch keine philosophische Vorentscheidung darüber getroffen, ob sie nun im Sinne von Kant oder realistisch oder im Sinne einer anderen wissenschaftstheoretischen Konzeption aufgefaßt wird.

Geltung / Fakten, Prozesse

Die Naturwissenschaft befaßt sich mit der Erklärung, wie Fakten und Prozesse zustande kommen. Damit ist gemeint, daß sie sich der Frage widmet, welche wirkenden Ursachen und sonstigen Faktoren, zusammenfassend gesagt, welche Anfangsbedingungen notwendig sind, damit ein bestimmter Prozeß in Gang kommt und wie der Mechanismus dieses Prozesses im einzelnen abläuft. Diese empirische Erklärung könnte man auch genetisch oder historisch nennen, da es sich darum handelt, die vorausgehenden Bedingungen festzustellen, bei deren Vorliegen ein bestimmtes Geschehen ausgelöst und auf diese Weise ein bestimmtes Faktum als Resultat bewirkt wird.

Die Philosophie fragt hingegen nicht nach den faktisch notwendigen Vorbedingungen für einen bestimmten Prozeß, sondern sie stellt (zunächst einmal die Frage nach dem Wesen der betreffenden Sache und dann) die Frage nach der Geltung, der Richtigkeit, der Legitimation. Dies gilt vor allem für die Erkenntnislehre. Sie fragt nicht danach, welche faktischen Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit ein Mensch erkennen kann. Diese Fragestellung überläßt die philosophische Erkenntnislehre den entsprechenden Fachwissenschaften wie Biologie, Neurologie, Psychologie, Soziologie usw. Die philosophische Erkenntnislehre fragt nach der Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis, und diese Geltung nennen wir im Fall der Erkenntnis die Wahrheit. Beim Handeln nennen wir die Legitimation Sittlichkeit oder Moralität.

Immanuel Kant hat dies mit einem juristischen Prozeß verglichen, bei dem sowohl die Tatsachenfrage (quid facti) als auch die Rechtsfrage (quid iuris) geklärt werden müssen (Kritik der reinen Vernunft B 116). Die Tatsachenfrage entspricht dem, was die Naturwissenschaften klären. (Im Strafprozeß ist dies oft die schwierigere Frage: Was ist tatsächlich vorgefallen? Im Zivilprozeß sind die Tatsachen oft nicht umstritten.) Nach der Klärung der Tatsachenfrage kommt erst die eigentlich rechtliche Frage, nämlich die Frage nach der rechtlichen Bewertung des betreffenden Vorfalls. Diese Frage kann nicht mit naturwissenschaftlichen oder allgemein empirischen Methoden geklärt werden, sondern erfordert die Anwendung des Gesetzes auf den konkreten Fall durch den oder die Richter und läßt sich mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung vergleichen.

Erklärung des spezifischen Punkts

Etwas kann nur dann als Erklärung gelten, wenn damit erklärt wird, warum das zu Erklärende gerade in diesem oder jenem Punkt anders ist als andere Dinge oder Vorgänge. Wir haben es also mit einer un-

genügenden Erklärung zu tun, wenn dieselbe Erklärung auch ganz andere Phänomene erklären würde oder erklärt. Wenn ein gleichartiger Vorgang in einen Fall wesentlich andere Resultate hervorbringt als im anderen Fall, dann ist dieser Unterschied durch diesen Vorgang nicht erklärt.

Beispiele:

a) Die Erklärung der Entstehung eines Menschen aus dem biologischen Zeugungsvorgang ist keine Erklärung, weil der Zeugungsvorgang bei einem Primaten genau so abläuft. Eine Erklärung des Lebens aus rein anorganischen chemischen Prozessen wäre keine Erklärung, weil Anorganisches, also Lebloses durch ebensolche Vorgänge erklärt wird.

b) Der physiologische Bewegungsvorgang meines Armes und meiner Hand für handschriftliches Schreiben ist von derselben Art, ganz gleich, welchen Inhalt der Text hat, den ich schreibe. Also kann der Bewegungsvorgang nicht die hinreichende Ursache für den Text sein, obwohl er für das Hervorbringen dieses Textes notwendig ist.

Wenn also Neurophysiologen sagen (und wenn ich recht informiert bin, tun sie das), daß der größte Teil der neuronalen Gehirnprozesse unbewußt bleibt, dann geben sie damit in Wahrheit zu, daß diese Prozesse zumindest generell als solche das Bewußtsein nicht erklären.

Weder Entstehung noch Nutzen beweisen Wahrheit

Selbst wenn es möglich wäre, die Entstehung der menschlichen Erkenntnis auf irgendeine wissenschaftliche Weise hinreichend zu erklären, so würde hieraus noch nichts für ihre Geltung, also für ihre Wahrheit folgen. Denn die Frage nach der Herkunft der menschlichen Erkenntnis beantwortet nicht die Frage nach ihrer Wahrheit.

Die vorhergehenden Überlegungen gelten auch, wenn etwas durch seinen Nutzen erklärt werden soll. Schon rein methodisch ist hier zu beachten: Der Verweis auf den Nutzen ist nur dann eine Erklärung, wenn gezeigt werden kann, daß der betreffende Vorgang oder Gegenstand nützlicher ist als andere, alternative Vorgänge oder Gegenstände. Oft kann man aber hören: Diese oder jene Eigenschaft eines Lebewesens war für dieses Lebewesen nützlich, denn es hat mit dieser Eigenschaft überlebt. Das ist genauso unsinnig, wie wenn jemand behaupten würde: Daß X versucht hat, sich umzubringen, war für ihn nützlich, denn er ist gerettet worden und hat überlebt. Die bloße Behauptung, daß etwas faktisch genutzt habe, beweist gar nichts, sondern ist ein Scheinargument.

Beispiel: Daß es nützt, Masern gehabt zu haben, weil dies zu einer Immunisierung führt, gilt nur dann, wenn ohne Erkrankung die betreffende Immunisierung nicht zu haben ist. Gibt es aber eine einfachere und auch sonst risikoärmere Weise, zu der betreffenden Immunisierung zu kommen, dann wäre es natürlich nützlicher, keine Masern gehabt zu haben, auch wenn die Masern auch positive Effekte haben, weil nämlich dann beim Vergleich die negativen Effekte überwiegen.

Außerdem ist es überhaupt verwunderlich, daß der Nutzen ohne weiteres als Wahrheitsbeweis angesehen wird. Dieser Argumentationsweise, die ursprünglich wohl aus dem Pragmatismus stammt, kann nämlich entgegengehalten werden, daß ganz im Gegensatz die Nützlichkeit einer Sache ihre Wahrheit fraglich erscheinen läßt. Denn jede bewußte Verfälschung der Wahrheit geschieht, weil man sich davon einen Nutzen verspricht. Darum werden die Vertreter der Ideologiekritik und der Religionskritik nicht müde, darauf zu verweisen, daß die von ihnen kritisierten Theorien nur deshalb erfunden worden seien, weil sie bestimmten Menschen nützen. Nietzsche hat sogar die Behauptung aufgestellt, die Wahrheit selbst sei die Art von Irrtum, ohne welche wir Menschen nicht leben könnten. Die Überlebensnotwendigkeit wird hier also nachgerade als Argument für die Falschheit der menschlichen Erkenntnis angeführt.

Suche nach sicherem, einheitlichem Wissen

Wie läßt sich erklären, warum für manche die Naturwissenschaft an die Stelle der Philosophie treten soll? Dahinter steht das Bemühen um eine unwiderlegbare, ein für allemal gesicherte Erkenntnis, die die

Philosophie offensichtlich nicht liefert, weil in der Philosophie der Streit immer weitergeht. Das hat schon Descartes und Kant geärgert, die festgestellt haben, daß nur die Mathematik (und bei Kant dann auch die Physik) eine sichere Vorgehensweise hat und daß man endlich die Philosophie auch so zuverlässig und sicher machen müsse wie diese Wissenschaften. Sie meinten dann, ihre Methode sei so eindeutig und unbestreitbar, daß sie jetzt die definitiven und unumstößlichen Grundsteine für weitere Wahrheit und Erkenntnis gelegt hätten. Dann hat sich freilich herausgestellt, daß spätere Philosophen keineswegs von der Unumstößlichkeit dieser Theorien überzeugt waren und sie in Frage gestellt und durch andere Theorien ersetzt haben.

Darum haben dann andere gleich darauf verzichtet, die eindeutige Methode in der Philosophie zu suchen, und wollten und wollen die Philosophie durch Naturwissenschaft (oder wie Comte durch die Soziologie) ersetzen. Dies gilt auch für bestimmte Philosophen oder philosophische Richtungen wie den Positivismus oder im Fall der Erkenntnistheorie für den 2000 verstorbenen Philosophen Willard van Orman Quine. Sie wollten der Philosophie eine naturwissenschaftliche Basis geben, weil sie meinten, auf diese Weise könnten sie endlich zu unumstrittenen Erkenntnissen gelangen. Dieser Meinung waren bekanntlich auch die Marxisten, die die Meinung vertraten, ihr Marxismus sei eine wissenschaftlich fundierte Weltanschauung und deshalb im Gegensatz zum sogenannten Idealismus naturwissenschaftlich nachgewiesen und somit wahr.

Woher kommt die „Exaktheit“ und Zuverlässigkeit der klassischen modernen Naturwissenschaft, der sie ihren Fortschritt verdankt?

1. Beschränkung auf quantitative gesetzmäßige Funktionszusammenhänge, die experimentell testbar sind und praktische Folgen haben. Diese experimentelle Überprüfbarkeit (und damit Gewißheit) entfällt bei umfassenden Theorien (die Grundaxiome Newtons können ebenso wie die Grundannahmen der Relativitätstheorie bestenfalls indirekt teilweise geprüft werden); ferner setzt sie Wiederholbarkeit unter gleichen Bedingungen voraus (lineares Verständnis der Naturgesetze und Naturprozesse), die nicht mehr gegeben ist, wenn der gesamte Naturablauf betroffen (Ökologie, Evolution des Lebens und des Kosmos) oder wenn Geschichte und Freiheit (Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Geschichte) im Spiel sind. Ab einem bestimmten Ausmaß wären die Wirkungen großer Experimente nicht mehr rückgängig zu machen, so daß das Experiment zu riskant und nicht mehr unter gleichen Bedingungen wiederholbar wäre. Zudem ist aus ethischen Gründen nicht jedes Experiment erlaubt.

2. Je detaillierter und unmittelbarer praxisbezogen etwas ist, um so eher kann es „exakt“ festgestellt werden, um so weniger wird es bestritten. Das gilt auch in der Philosophie, z. B. für die Gesetze der klassischen Logik, sofern ich deren Grundlagen akzeptiere. Aber die Philosophie hat es ihrer Natur nach wenig mit solchen eingeschränkten Fragestellungen zu tun.

3. In anderen Wissenschaften sind meist spezielle Instrumente nötig, so daß nicht alle Experimente für jedermann überprüfbar sind. In der systematischen Philosophie werden nur allgemeine menschliche Erfahrung und Denken vorausgesetzt: Jeder kann prinzipiell alle Argumente selbst überprüfen.

Hinter dem Bemühen, geistige Phänomene wie die menschliche Erkenntnis naturwissenschaftlich zu erklären, steht die richtige Einsicht, daß letzten Endes die gesamte Wirklichkeit miteinander zusammenhängt. Darum wird eine Erklärung gesucht, die für alle Wirklichkeitsbereiche gleichermaßen zutrifft und ihren Zusammenhang erklären kann. Hierfür scheint sich die Evolutionstheorie zu eignen, da es sich gezeigt hat, daß sie sich von der Biologie auf die physikalisch-chemische Kosmologie übertragen ließ und sich als Erklärungsschema aller Prozesse zu eignen scheint, die im Lauf der Geschichte Wandlungen durchgemacht haben.

Lückenlose Erklärung ist nicht unbedingt restlose Erklärung

Die Überzeugungskraft der rein naturwissenschaftlichen Erklärungen kommt zu einem großen Teil daher, daß sie zumeist den Anspruch erheben und den Eindruck erwecken, den betreffenden Vorgang vollständig und ohne Rest erklärt zu haben. Dieser Eindruck wird vor allem dadurch erweckt, daß der Vorgang möglichst plastisch geschildert und in alle seine Einzelheiten zerlegt wird, und daß dann für jeden

einzelnen Schritt das gesetzmäßige Hervorgehen aus dem vorhergehenden Stadium lückenlos dargelegt wird.

Ist damit aber wirklich eine restlose Erklärung des betreffenden Vorgangs geliefert? Ziehen wir einen Vergleich heran: Man kann ein Gesetz dadurch erklären, daß man genau erklärt, wie das Parlament nach seiner Geschäftsordnung verfährt: Es wird die Sitzung einberufen, die Parlamentarier kommen zusammen, diskutieren, gehen in die Ausschüsse und votieren schließlich in einer späteren Sitzung in einer Abstimmung mehrheitlich für einen bestimmten Text. Ich kann genau im Detail erklären, wie dieser Vorgang nach der Geschäftsordnung des Parlaments zu erfolgen hat und habe damit, wie es scheint, die Entstehung des betreffenden Gesetzes in allen Einzelheiten wie bei einer naturwissenschaftlichen Erklärung lückenlos und genauestens dargelegt.

Und doch habe ich damit die Entstehung dieses Gesetzes lediglich in bezug auf die formale parlamentarische Prozedur hinreichend erklärt. Ist damit aber wirklich auch schon eine befriedigende Erklärung des Zustandekommens eines Gesetzes geliefert? Offenbar nicht. Denn damit es zu einem Gesetz kommt, müssen doch als erstes eine Partei, eine Regierung oder irgendwelche Parlamentarier den Eindruck haben, daß es in einem bestimmten Punkt die Notwendigkeit gibt, etwas staatlich zu regeln, und sie müssen eine Vorstellung davon haben, wie eine solche Regelung aussehen könnte.

Erst wenn ich also über den Inhalt des Gesetzes und seine Begründung spreche und wenn ich auf die Argumente und Gegenargumente zu sprechen komme, die in den Debatten und in den Ausschüssen für und gegen das Gesetz vorgebracht werden, und wenn ich zudem die Positionen der verschiedenen Parteien und Fraktionen verständlich mache, habe ich eine Erklärung, die wirklich verständlich macht, aus welchem Grund es zu einem Gesetz kommt. Vorher hatte ich nur eine Erklärung, die zwar das Gesetzgebungsverfahren erklärt, aber nichts über den eigentlichen Grund aussagt, warum dieses Gesetz erlassen wurde.

In analoger Weise ist die naturwissenschaftliche Erklärung der Entstehung eines bestimmten Vorganges zwar eine völlig lückenlose Erklärung, aber deshalb noch lange nicht in jedem Fall eine restlose Erklärung. Sie erklärt nämlich den betreffenden Vorgang auf einer ganz bestimmten Ebene vollständig, klammert aber möglicherweise andere Gesichtspunkte dieses Vorganges aus, die zu einer wirklich restlosen Erklärung dieses Vorganges ebenfalls erklärt werden müßten.

Naturwissenschaft setzt eine Menge von Erkenntnissen voraus

Eines der einfachsten Gegenargumente ist die Tatsache, daß jede naturwissenschaftliche Erklärung von Erkenntnis einen Zirkel, eine *petitio principii* darstellt, weil sie eine ganze Menge dessen, was sie erklären will, nämlich eine ganze Menge an Erkenntnissen, bereits voraussetzt. Zwar kann es Fälle geben, wo man bestimmte Voraussetzungen machen muß, die dann nachträglich durch die Erklärung eingeholt werden müssen, aber es ist in jedem Fall methodisch besser und richtiger, weniger Voraussetzungen zu machen, als mehr. Und die philosophische Reflexion macht in jedem Fall weniger Voraussetzungen als jede naturwissenschaftliche Erklärung. Außerdem verlangt die Naturwissenschaft eine ganze Menge an Glauben, denn ich kann einen Großteil ihrer Voraussetzungen gar nicht überprüfen, sondern ich muß sie lernen und hinnehmen, solange ich auf keine Widersprüche stoße, weil ich sonst keine weiteren Fortschritte machen könnte.

Was ist Reduktionismus?

Unter Reduktionismus wird eine Theorie verstanden, die eine höhere und komplexere Ordnung der Wirklichkeit völlig durch Rekurs auf eine niedrigere Ebene erklären und von ihr herleiten will, die also das (jeweils) Höhere voll und ganz auf das (jeweils) Niedere zurückführen will. Im allgemeinen handelt es sich dabei um materialistische Theorien, d. h. um die Behauptung, alles und jedes sei rein naturwissenschaftlich erklärbar. Manche Autoren behaupten, sie würden einen nicht-reduktivistischen Materialismus vertreten. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn zwar einerseits die Überlegenheit und Unableit-

barkeit des Mentalen oder des Geistigen zugegeben wird, andererseits aber doch alles aus dem Materiel- len erklärbar sein soll. Man darf die Frage stellen, ob derartige Theorien nicht in sich widersprüchlich sind, da sie darauf hinauslaufen, gleichzeitig das Geistige für unableitbar zu erklären und es doch aus der Materie ableiten zu wollen. Sie scheinen in Wahrheit entweder doch Reduktionismen oder kein eigentlicher Materialismus zu sein.

Der Reduktionismus ist so verführerisch, weil wir nicht nur bei den Individuen, sondern spätestens seit Darwin auch über die Artengrenzen hinweg von einer Entwicklung vom Niederen zum Höheren, vom Einfacheren zum Komplexeren ausgehen. Außerdem hat sich auch bei der Wissenschaft vom Leblosen die Vorgehensweise als erfolgreich erwiesen, die das Komplexere vom Einfacheren her erklärt, so daß sich das Forschungsprogramm ergibt, letzten Endes eine lückenlose Kette der Erklärung vom kleinsten Materiebestandteil bis zum höchstentwickelten Lebewesen anzustreben. Dies verführt natürlich fast mit Notwendigkeit zu der Annahme, daß damit auch das Höhere durch das Niedere erklärbar sei, vor allem dann, wenn man den ganzen Mechanismus dieser Höherentwicklung durchschaut zu haben glaubt. Diese Erklärung scheint sich zudem gegenüber allen anderen Erklärungen durch den Vorteil der größeren Einfachheit zu empfehlen. Dies führt zu der Meinung, man könne philosophische Fragen naturwissen- schaftlich lösen.

Die Reduktionisten sehen richtig, daß die Erkenntnis des eigenen Ich nicht so eindeutig gegeben ist wie die der uns gegenüberstehenden Objekte, und daß das materiell Gegebene als das Niedrigste und Inhalt- särmste im allgemeinen am leichtesten erkannt wird, weil es von uns am wenigsten Zustimmung im Sinn von Anerkennung verlangt. Der Mensch erkennt sich selbst (und entscheidet über sich selbst) im- mer nur indirekt. Das uns gegenüberstehende Objekt, das nicht nur das andere, sondern zugleich das Andersartige ist, liegt uns gewissermaßen näher. Darum wird versucht, die Erkenntnis materieller Ob- jekte zum Maßstab von allem zu nehmen.

Ein weiterer Grund dürfte darin liegen, daß in der (Natur-)Wissenschaft der Grundsatz der Überprüf- barkeit durch andere liegt. Daraus ergibt sich die vermeintlich größere Gewißheit der (Natur-)Wissen- schaft gegenüber der Philosophie. Das objektiv empirisch Gegebene läßt sich nämlich intersubjektiv überprüfen, während ich bei der Reflexion nur den anderen auffordern kann, sie auf dieselbe Weise wie ich nachzuvollziehen.

Darum nimmt in der Philosophie die argumentative Diskussion (die es natürlich in den anderen Wissen- schaften auch gibt) allein die Stelle von so etwas wie einer intersubjektiven Überprüfung ein. Denn so sehr einerseits all mein Wissen immer mein Wissen ist und die letzte Frage nach dem Überzeugtsein und der kritischen Prüfung von Wissen mich selbst angeht, so gilt doch für den Normalfall, daß es sinn- voll und notwendig ist, mein Wissen mit dem kritischen Urteil anderer zu konfrontieren, und daß dies im Normalfall zu besser gesichertem Wissen führt, als wenn ich meine, alles nur allein prüfen und ent- scheiden zu können. Dies darf aber nicht dahin führen, die Haltung der Wissenschaft zum eigentlichen Wahrheitskriterium machen zu wollen. Die heutige Tendenz der Berufung auf die „scientific communi- ty“ ist fragwürdig, da zum einen die herrschende Meinung der Wissenschaftler keineswegs immer im Recht ist und zum anderen die Gewißheit nicht auf die Meinungen anderer gegründet werden kann.

Gehirnprozesse sind nicht Erkenntnis

Literatur:

Vgl. den Bericht von Schöndorf, Harald: „Gehirn – Bewußtsein – Geist. Kann das Bewußtsein natur- wissenschaftlich erklärt werden?“, in: *Herder-Korrespondenz* 53 (1999) 264-267.

Was man naturwissenschaftlich erklären kann, sind die Naturvorgänge, die, soweit wir das überhaupt wissen und herausbringen können, mit bestimmten Erkenntnisvorgängen korrelieren und nach allem, was wir wissen, die naturhafte Bedingung oder Voraussetzung für die betreffenden Erkenntnisvorgänge sind. Dagegen ist überhaupt nichts einzuwenden, und das ist ein großes und interessantes Forschungs- programm; aber es ist keine Philosophie, und es kann weder das Eigentümliche der Erkenntnis noch

deren Gültigkeit erklären oder beweisen.

Möglich wäre also bestenfalls eine eindeutige Zuordnung, ein Parallelismus zwischen Bewußtseinsakten und den ihnen eindeutig entsprechenden Gehirnprozessen. Selbst dann wäre aber immer noch die Frage nach der Verursachung dieser Prozesse völlig offen. Denn ohne weitere Argumente wäre die Annahme, diese Ursache müßte auf neurophysiologischer Seite liegen, eine biologistische Vorentscheidung. Eine erste Voraussetzung wäre also, daß wir eindeutig feststellen könnten, welchen Gehirnprozessen welche Denkvorgänge entsprechen.

Nach Meinung mancher Gehirnforscher und vielleicht auch Philosophen ist das zwar derzeit noch nicht möglich, aber prinzipiell nicht auszuschließen und höchstwahrscheinlich in Zukunft möglich. Diese Annahme ist keineswegs so sicher, wie viele meinen. Es hat sich nämlich gezeigt, daß zwar viele naturwissenschaftliche Erwartungen erfüllt, ja so gar übertroffen wurden, daß es aber auch Fälle gibt, wo bis heute das schon lange erwartete Resultat aussteht, wie z. B. bei der technisch-wirtschaftlichen Beherrschung der Kernfusion. Zudem haben alle bisherigen gehirneurophysiologischen Forschungen nicht mehr erklärt als bestimmte physiologische Vorgänge, die offensichtlich in engem Zusammenhang mit bestimmten Wahrnehmungen stehen und diese Wahrnehmungen zu verursachen scheinen. Dieselben Gedanken können, wie die neurophysiologische Forschung gezeigt hat, physiologisch unterschiedlich verursacht sein.

Selbstbeobachtung

Die Erkenntnis ist als Vorgang nicht von „außen“ beobachtbar, sondern nur von „innen“ her zugänglich. Eine Wissenschaft, die sich einer Methode verpflichtet fühlt, die nur das untersucht, was intersubjektiv mit bestimmten Methoden und Instrumenten gemessen werden kann, kann prinzipiell aus ihren methodischen Voraussetzungen heraus den Vorgang des Erkennens nicht erklären, weil kein Erkenntnisprozeß durch diese Methoden festgestellt werden kann. Darum hat der Behaviorismus sich auch darauf beschränkt, menschliches Verhalten zu analysieren, und alles andere wie Denken oder Wollen auf menschliches Verhalten zurückgeführt.

Um unser Erkennen wissen wir selbst unmittelbar aus unserer Introspektion (nach innen gewandten Einsicht), andere hingegen wissen darum bestenfalls mittelbar; Gehirnprozesse kennen wir immer nur durch objektive, von außen erfolgende Beobachtung. Gehirnprozesse sind und bleiben also etwas anderes als Denk- und Erkenntnisakte. Was jemand wirklich denkt oder ob jemand wirklich Schmerzen hat oder nicht, weiß mit letzter Sicherheit nur er selbst. Von außen her kann ich aufgrund seines Ausdrucks, seines Verhaltens oder seiner Äußerungen bestenfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, was er denkt oder fühlt. Erkenntnis ist also etwas anderes als Gehirnprozesse.

Nun gibt es auch empirische Wissenschaften, die auf Erkenntnisse rekurrieren, wie etwa eine nicht-behavioristische Psychologie oder die Soziologie, wenn sie Umfragen macht. Aber zum einen wird in diesem Fall Erkenntnis bereits vorausgesetzt und gerade darum nicht erklärt; zum anderen handelt es sich dabei immer um eine Übernahme dessen, was ich anderen glaube, auch wenn ich kritische Fragen einbaue, aufgrund deren ich hoffe, Lügner entlarven zu können. Weder die Physik noch die Chemie oder die Biologie sind aber solche Wissenschaften.

Erklärung ersetzt nicht die Phänomene

Ein wichtiger Punkt ist auch, daß eine zutreffende Erklärung das betreffende Phänomen nicht zum Verschwinden bringen, nicht „wegerklären“ darf. Der radikale Reduktionismus möchte aber an die Stelle des zu erklärenden Phänomens des menschlichen Bewußtseins und seiner verschiedenen Gehalte physiologische Prozesse setzen. Es handelt sich um eine „Erklärung“ der Form von „In Wirklichkeit handelt es sich hier nicht um innerlich wahrnehmbare Gegebenheiten, sondern darum, daß unsere Nerven in einer bestimmten Art und Weise feuern“. Eine solche Art von „Erklärung“ läuft in Wahrheit darauf hinaus, daß das betreffende Phänomen für eine Täuschung, eine Illusion erklärt wird.

(Dieses Mißverständnis von Erklärung findet sich oft, wenn es um die Theodizeeproblematik, also das Problem der Erklärung der Übel in der Welt angesichts der Güte Gottes geht. Viele, die sich von vornherein gegen jede Möglichkeit einer solchen Erklärung wenden, meinen irrtümlicherweise, eine solche Erklärung würde das Übel nicht ernst nehmen, sondern auflösen und dadurch zum Verschwinden bringen. Dies trifft aber natürlich ebenso wenig zu, wie die Diagnose einer Krankheit eine Krankheit weniger schlimm sein läßt oder gar zum Verschwinden bringt.)

Täuschung eines Epiphänomens?

Die reduktionistische Erklärung unterliegt einer Selbstwidersprüchlichkeit: Der Reduktionist behauptet, daß wir einer Täuschung erliegen, wenn wir meinen, unser Denken sei nicht rein naturwissenschaftlich erklärbar. Daraus folgt aber, daß wir überhaupt keine geistigen Subjekte sind, sondern nur Produkt neurophysiologischer Prozesse. Wenn wir also meinen, wir seien geistige Subjekte, so liegt nach dieser Annahme eine Täuschung vor.

Die Frage ist dann aber: Wer täuscht sich da eigentlich? Wenn wir nämlich kein geistigen Subjekte sind, sondern nur ein Produkt von Nervenprozessen, dann gibt es kein Subjekt dieser Täuschung mehr, sondern wir müßten annehmen, daß sich die Produkte von Nervenprozessen selbst täuschen. Daß sich aber die Resultate naturwissenschaftlicher Prozesse täuschen, ist eine Absurdität: denn was nach naturwissenschaftlichen Gesetzen abläuft, läuft mit Notwendigkeit so ab und kann keinem Irrtum unterliegen. Wir können bei einem physikalisch-chemischen Vorgang nicht sagen: Hier hat die Natur sich geirrt. Es kann sich dann nur darum handeln, daß wir etwas für ein Naturgesetz gehalten haben, was eben in Wahrheit kein Naturgesetz ist. Nur was mehr ist als ein physikalisch-chemischer Prozeß, kann sich irren.

Prinzipien, Theorien, Gründe sind keine Naturprozesse

Alle Reduktionismen scheitern daran, daß sie selbst Theorien sind, und als wissenschaftliche oder philosophische Theorien mit dem Anspruch auf argumentativ aufweisbare Wahrheit vertreten werden und werden müssen. Andernfalls würde man andere Mittel als die der wissenschaftlichen oder philosophischen Begründung als Mittel zu ihrer Propagierung wählen. Nach den Reduktionismen ist aber der eigentlich entscheidende, d. h. kausale Faktor für das, was im Bereich des Geistigen geschieht, etwas Nichtgeistiges. Dann müßte aber auch konsequenterweise die Theorie selbst so propagiert werden, daß man sich hierzu nichtgeistiger Mittel bedient, daß man also nicht argumentiert und diskutiert, sondern versucht, diese Theorie anderen einzuprogrammieren, sie ihnen durch chemisch-biologische Mittel einzuflößen oder dgl. mehr. Dies geschieht (Gott sei Dank) aber nicht, denn dann würde es sich nicht mehr um wissenschaftliche oder philosophische Theorien handeln, sondern um offensichtliche Macht- und Manipulationsmittel und -methoden im Stil einer Gehirnwäsche.

Aber selbst dann müßte die Frage gestellt werden, welchen Sinn eine solche Manipulation hat, da es auf die Erkenntnisse als solche nach der eigenen Theorie gar nicht mehr ankommen dürfte, sondern nur noch auf die zugrundeliegenden physikalischen Prozesse. Außerdem wäre die Urheberschaft der Theorie selbst nur ein Resultat von Naturprozessen. Da es aber auch Vertreter der entgegengesetzten Meinung gibt, denen menschliche Normalität nicht abgesprochen werden kann, handelt es sich in beiden Fällen um gleichwertige Naturprozesse. Somit läßt sich auf der Ebene der Naturprozesse die Wahrheit der Theorie des Naturalismus nicht begründen.

Ein Hauptproblem des empiristisch-positivistischen Standpunkts als solchen besteht darin: Er kann sein eigenes Prinzip nicht begründen. Denn dieses Prinzip ist weder eine empirische Feststellung noch ein aus der Empirie hergeleitetes Gesetz. Die Beschränkung aller gültigen Erkenntnis auf die Empirie und die damit verbundene Ablehnung nicht-empirischer Erkenntnis ist eine philosophische und nicht eine empirische These. Die angebliche Gewißheit des empirischen Wissens im Gegensatz zum nicht-empirischen Wissen ist ebenfalls empirisch nicht zu begründen, denn die Empirie erlaubt mir überhaupt keine

begründeten Aussagen über Nicht-Empirisches.

Im Gegensatz zu naturhaften Ursachen, die einfach durch ihr Vorhandensein wirken, sofern sie nicht darin behindert werden, müssen uns Gründe bewußt werden, damit wir sie in unsere Überlegung einbeziehen können und uns für oder gegen sie entscheiden können. Unsere Vernunft ist keine Maschine. Daß Gründe nicht automatisch wirksam werden, zeigt sich ferner daran, daß wir dann, wenn wir Gründe für und gegen eine bestimmte Entscheidung kennen, normalerweise eine Überlegung anstellen, welche Gründe wir für die ausschlaggebenden erachten; und diese Überlegung kann kürzere oder längere Zeit in Anspruch nehmen. Außerdem kann diese Abwägung zu einer ganz unterschiedlichen Gewißheit führen, mit der wir unsere Entscheidung treffen oder auch nicht treffen.

Negation, Modalitäten, Allgemeinheit, wahr, gut, Logik, Mathematik

Für unsere Gehirnprozesse unterstellen wir, daß sie nach physiologischen und d. h. in letzter Instanz biochemischen Gesetzen ablaufen, so daß wir bei Kenntnis der entsprechenden Faktoren diese Prozesse vorhersagen können. Wenn sich nun aber feststellen läßt, daß es bestimmte Strukturen des Geistigen gibt, die grundsätzlich von anderer Art sind als die Strukturen von Naturprozessen, dann ist es unmöglich, eine Parallele zwischen physiologischen Prozessen und der Erkenntnis und dem Denken herzustellen.

Gegen den Empirismus und Materialismus sowie gegen jede Form einer heute sog. naturalistischen Erkenntnistheorie (physikalisch-physiologische Erklärung der Erkenntnis durch Sinnesreizung) kann man weiterhin geltend machen: Zur Negation ist nur der Geist fähig; im Sinnlichen gibt es keine Negation. Die Fähigkeit zur Negation ist etwas spezifisch Geistiges. Sie kommt auf der Ebene von Naturprozessen nicht vor. Auf dieser Ebene gibt es nur das Gegebene: positive Daten und Fakten. Die Negation setzt den Vergleich des positiv Gegebenen mit anderem, hier und jetzt nicht Gegebenem (mit einer Norm, einer Erwartung, einem Ziel ...) voraus. Was nicht faktisch vorhanden ist, kann aber nur im Bewußtsein vergegenwärtigt werden. Eine Negation auf der Ebene der Naturprozesse allein gibt es nicht. Der Name „Positivismus“ für eine philosophische Richtung, die nur das empirisch Gegebene gelten läßt, ist hier durchaus bezeichnend.

Die Feststellung von Dispositionen, Möglichkeiten und dgl. mehr ist nicht durch sinnliche Feststellung möglich, sondern dem Geist vorbehalten. Es läßt sich aber keine Naturwissenschaft treiben, wenn nicht von Eigenschaften und Verhältnissen die Rede ist, die kein tatsächliches Geschehen, sondern nur Kräfte, Dispositionen, Möglichkeiten, Tendenzen o. ä. ausdrücken.

Dasselbe gilt aber auch für die Notwendigkeit. Auch ihre Feststellung ist ein Werk des Geistes. Der bloßen sinnlichen Feststellung von vorliegenden Fakten läßt sich keine Notwendigkeit entnehmen. Die Notwendigkeit kann nicht durch die Universalität definiert werden, denn die Universalität ist eine Folge der Notwendigkeit, aber es ist durchaus möglich, daß etwas universal der Fall und doch nicht notwendig ist. Wenn wir uns fragen, woran eine Notwendigkeit erkannt wird, dann berufen wir uns zumeist nicht auf die Universalität, sondern auf andere Gründe: auf bestimmte Prinzipien, Gesetze o. ä.

Die Notwendigkeit läßt sich auch nur scheinbar durch den Ausdruck „in allen möglichen Welten“ ersetzen. Denn woher will ich eigentlich wissen, was in allen möglichen Welten so und nicht anders ist? Doch nicht dadurch, daß ich alle möglichen Welten durchgehen könnte – dies ist schließlich unmöglich –, sondern dadurch, daß ich etwas als notwendig erkenne, woraus folgt, daß es in allen möglichen Welten gleich sein muß.

Die in unserem Gehirn ablaufenden Prozesse gehorchen zwar auch allgemeinen Gesetzen, aber sie produzieren im Gegensatz zu unserem Denken keine allgemeingültigen und intersubjektiv kommunizierbaren Resultate, sondern jeweils konkrete individuelle Fakten.

Es ist typisch für den Geist, daß er die Unterscheidung zwischen wahr und falsch sowie zwischen gut und böse kennt. Diese Unterscheidung hat auf der Ebene von Naturprozessen aber keinen Sinn. Es gibt auf der Ebene der rein kausalen Betrachtungsweise keinen Unterschied zwischen richtig und falsch. Naturgesetzlich ablaufende Vorgänge können nicht als wahr oder falsch oder als gut oder böse bewertet

werden, da sie alle einfach gesetzmäßig sich ergebende Folgen bestimmter naturgegebener Faktoren sind.

Wenn die neurophysiologische Erkenntnistheorie richtig wäre, so wäre auch Naturwissenschaft nicht mehr sinnvoll möglich, denn dann ist Wahrheit von Irrtum nicht mehr zu unterscheiden. Theorien und Wissenschaften aller Art, vor allem aber philosophische Theorien haben keinen Sinn, wenn sie nicht mit dem Anspruch auf Wahrheit vertreten werden und dieser Anspruch argumentativ diskutiert werden kann. Man könnte dann bestenfalls noch Gesundheit und Krankheit unterscheiden, aber auch damit käme man nicht weiter, denn offensichtlich ist mit der Behauptung der einen oder der anderen These keinerlei Funktionsstörung des Organismus verbunden.

Unsere Erkenntnis ist nicht an unseren subjektiven perspektivischen Standpunkt gebunden, sondern trifft allgemeingültige Feststellungen. Dies zeigt sich daran, daß wir miteinander in einer den individuellen Standpunkt übergreifenden Sprache einander unsere Gedanken mitteilen. Ganz selbstverständlich nehmen wir diese Allgemeingültigkeit für unsere Wissenschaften in Anspruch. Niemand käme auf den Gedanken, die objektive Gültigkeit der Ergebnisse der Naturwissenschaften in Frage zu stellen.

Der Geist ist in der Lage, exakt und präzise zu denken, wie sich vor allem in der Logik und der Mathematik zeigt. Nicht von ungefähr sprechen wir etwa bei mathematischen Gesetzen von Idealisierungen, die in dieser exakten Weise gar nicht in der konkreten empirischen Natur vorkommen und bestenfalls maschinell imitiert werden können. Außerdem gehorchen Mathematik und Logik bestimmten normativen Gesetzen, bei deren Verletzung falsche Resultate erzielt werden. Biologische Vorgänge wie die Synapsen laufen nicht mit derselben Exaktheit und Präzision ab, die die Mathematik und die Logik auszeichnen.

Wesentlich Neues und Höheres ist nicht aus Altem und Niederen herleitbar

Wenn ich von einer Sache behaupte, sie sei in ihren wesentlichen und entscheidenden Punkten etwas völlig Neues, dann behaupte ich damit zugleich, daß sie nicht eine logische, kausale oder sonstwie vorhersehbare Folge des Alten ist. Denn was mit logischer oder ursächlicher Notwendigkeit aus dem Alten hervorgeht, und das heißt, was rein durch das Alte erklärbar ist, dessen Hervorgang kann vorausgesehen werden, und es stellt dann nichts eigentlich Neues dar. Man mag noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Selbst wenn es nicht vorhersehbar war, aber dennoch nachher voll und ganz in all seinen Strukturen und seinem Verhalten durch die Strukturen und Gesetze des Alten erklärbar ist, wie zum Beispiel eine bisher nicht bekannte Unterart eines bestimmten Tieres oder eine bisher noch nicht aufgetretene Krankheit, dann kann man meinerwegen bis zu einem gewissen Grad noch sagen, daß es noch zum Bereich des Alten und Bekannten gehört, denn es ist, von seinem Auftreten abgesehen, durch die Regeln des Alten und Bekannten hinreichend erklärbar. Es läßt sich, wenn auch nachträglich, noch voll und ganz in die Strukturen des Bisherigen einreihen.

Selbstverständlich kann man möglicherweise auf der Ebene der Naturwissenschaft erklären, wann bei Vorliegen bestimmter Anfangsbedingungen nach welchen Regeln etwas Neues entsteht. Aber damit ist die Neuheit des Neuen nicht erklärt. Das Neue als Neues entzieht sich definitionsgemäß einer Erklärung durch das Alte.

Wenn es sich nämlich um etwas wirklich wesentlich Neues handelt, dann drücken wir durch einen Ausdruck wie „wesentlich neu“ gerade aus, daß es durch das Frühere nicht hinreichend erklärt werden kann. Sonst wäre es eben nichts wesentlich Neues, sondern nur eine, wenn auch vielleicht bisher noch nicht bekannte Variation des Alten. Damit ist gemeint, daß es durchaus auch relativ Neues gibt, das sich aber dennoch im Rahmen des Alten hält und deshalb als sehr wohl eine Variation des Alten erklärbar ist.

Wenn wir also eine neue Vogelart entdecken, dann ist dies zwar etwas Neues, aber sie hält sich innerhalb des Rahmens der Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die für Vögel generell gelten und ist deshalb nichts wesentlich Neues, sondern nur eine neue Variante der Klasse Vögel. Oder wenn eine chemische Verbindung neue Eigenschaften aufweist, die die Elemente, aus denen sie besteht, vorher nicht hatten,

so haben wir es nicht mit etwas wesentlich oder strukturell Neuem zu tun, sondern es handelt sich weiterhin um Eigenschaften, die im Rahmen der allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetze bleiben.

Etwas anderes ist es hingegen, wenn etwas auftaucht, was den bisherigen Rahmen völlig sprengt, was ganz andersartige Charakteristika aufweist, die in keiner Weise als Variationen des bisher Bekannten aufgefaßt werden können oder wenn dieses Neue eine Bedeutung, einen Rang oder einen Wert hat, die in gar keinem Vergleich zu dem Vorherigen stehen. Diese Feststellung als solche schließt die Konsequenz in sich, daß das betreffende Neue nicht aus dem Alten erklärt werden kann. Um es noch einmal begrifflich-abstrakt auszudrücken. Genau die Punkte oder Aspekte, die ich für wesentlich neu erkläre, erkläre ich eben dadurch zu solchen, die nicht aus dem Alten hergeleitet werden können, denn sonst wären sie eben nicht etwas Neues, sondern nur eine, wenn auch veränderte, Weiterführung des Alten.

Dem steht in keiner Weise entgegen, daß ich unter Umständen zeitlich haargenau den Punkt oder den Prozeß angeben kann, wo im Zeitablauf das Neue aus dem Alten hervorgegangen ist, und daß ich diesen Hervorgang vielleicht auch genau in seine verschiedenen Schritte zerlegen kann, so daß dieser Hervorgang im nachhinein wie eine selbstverständliche Folge erscheint.

Was einen wesentlich höheren Rang besitzt als das ihm Vorausgehende, kann nicht als eine bloße Folge aus diesem Vorausgehenden erklärt werden, selbst wenn es zeitlich gesehen, eine solche Folge ist. Wenn ein Künstler einen neuen Stil schafft, wenn ein Wissenschaftler etwas Neues entdeckt, dann hat das zwar im allgemeinen die vorausgehenden Errungenschaften der betreffenden Kunst oder Wissenschaft durchaus als Voraussetzung, aber es kann nicht allein daraus erklärt werden – denn sonst wäre es eben nichts wirklich Neues. Mozart ist ebensowenig ein Produkt oder eine Konsequenz aus Haydn wie Beethoven eine logische Folge von Mozart.

Emergenz

In der heutigen Philosophie wird hierfür oft der Ausdruck „Emergenz“ gebraucht, der etwas Neues meint, was durch die Strukturen und Kräfte des Vorhergehenden, durch die Gesetze der niederen Ebene nicht erklärbar ist, obwohl es daraus hervorgeht. Das Problem dieses Terminus besteht allerdings darin, daß er, wie mir scheint, die Frage, ob und inwieweit sich das Neue aus dem Alten erklären läßt oder nicht, nicht wirklich klärt, sondern offen läßt. Denn es handelt sich im Grunde bei diesem Terminus nur um eine Beschreibung, aber um keine Erklärung des betreffenden Phänomens.

Beispiele für Höheres

Wenn es also etwas gibt, was gegenüber dem Bereich des bloß Physikalischen wesentlich neu und höherwertig ist wie z. B. das Leben und der Geist, dann ist dies nicht mehr rein durch Reduktion auf physikalische Gesetze erklärbar. Das schließt dann auch ein: Wenn in diesem neuen und höherrangigen Bereich Vorgänge, die naturwissenschaftlich völlig gleichartig wie im niederen Bereich sind, also z. B. bei Lebewesen nach denselben chemischen Gesetzen wie im Anorganischen ablaufen, aber zu wesentlich anderen Resultaten führen, als sie im niederen Bereich führen, beispielsweise zu Empfindungen der Lust oder Unlust, die im Bereich des Unbelebten nicht vorkommen, dann heißt das nichts anders, als daß diese wesentlich anderen Resultate eben nicht mehr rein durch die grundlegenden naturwissenschaftlichen Gesetze des Unbelebten erklärbar sind.

Das Gegenteil hiervon wird aber immer wieder behauptet, wenn etwa gesagt wird, das Leben lasse sich voll und ganz aus den Gesetzen der unbelebten Materie erklären, oder gar, menschliches Bewußtsein, Denken und Wollen sei voll und ganz durch bestimmte Gehirn- und Nervenprozesse zu erklären.

Richtig an dieser Behauptung ist nur, daß dann, wenn sich bestimmte materielle Prozesse ereignen, auch bestimmte Lebensvorgänge geschehen. Und es mag auch zutreffen – ob in jedem Fall oder in jeder Hinsicht, sei dahingestellt –, daß ich diese Lebensvorgänge oder Gedanken dadurch auslösen kann, daß ich die betreffenden materiellen Prozesse in Gang setze. Dies bedeutet noch lange keine hinreichende

Erklärung für die betreffenden Lebensvorgänge oder Gedanken. Denn wenn die gleichen materiellen Prozesse auch da vorkommen, wo sie nicht dieselben Lebensvorgänge oder Gedanken zur Folge haben, dann ist eben durch diese materiellen Prozesse als solche nicht hinreichend erklärt, wieso sie in bestimmten Fällen zu den genannten Lebensvorgängen oder Gedanken führen.

Wo spielt der Reduktionismus eine Rolle? Vor allem beim Unterschied vom Unbelebtem, dem Lebendigen und dem Menschen. Darum soll im folgenden gezeigt werden, daß sowohl das Leben als auch der Geist sich jeweils durch Merkmale auszeichnen, die nicht aus dem Niederen erklärbar sind. Dies trifft nicht nur für den Geist im vollen, klassischen Sinn des Wortes, sondern bereits für das Bewußtsein zu: Dieses Thema soll aber erst im Zusammenhang mit der evolutionären Erkenntnistheorie behandelt werden.

Leben (Individualität, Tod)

In der auf Descartes zurückgehenden Sicht werden unbelebte Dinge und Maschinen nach demselben Schema interpretiert. Und es ist für uns natürlich klar, daß eine Maschine ein ganz bestimmtes Ding ist, das für sich genommen eine Einheit darstellt. Diese Einheit hat die Maschine einfach deshalb und dadurch, daß sie von uns so zusammengefügt wurde, während Naturgegenstände nicht von uns zusammengefügt wurden und sich auf diese Weise von menschlichen Artefakten unterscheiden.

Was ist aber, wenn wir diesen Gesichtspunkt der Herstellung weglassen? Dann müssen wir eigentlich sagen, daß es keinen Grund gibt, die physikalischen Prozesse, die im Zusammenhang mit einer Maschine geschehen, an irgendeiner bestimmten Stelle sozusagen abbrechen zu lassen. Nehmen wir das Beispiel eines Ventilators: Wo hört der von ihm in Bewegung gesetzte Mechanismus auf? Wir können den Ventilator ja doch wohl nicht sinnvoll verstehen, ohne die Luft dazu zu nehmen, die er in Bewegung versetzt. Aber diese Luft steht wieder in Zusammenhang mit den festen Dingen, die ihr als Hindernisse den Lauf der Bewegung sozusagen vorschreiben, und sie hängt zusammen mit anderer Luft, dem allgemeinen Luftdruck, der Luftfeuchtigkeit, kurzum, mit der gesamten Atmosphäre. Und diese Analyse könnten wir überall machen. In bezug auf die physikalischen Prozesse hängt alles mit allem irgendwie zusammen.

Nun ist aber eine Maschine nicht durch ihr äußeres Aussehen definiert, sondern durch ihre Funktion, und genau diese ist physikalisch von anderen Prozessen letzten Endes nicht zu trennen. Wenn dem so ist, dann sind wir für die Frage, was eigentlich *ein* Objekt und nicht ein letzten Endes endloser Zusammenhang ist, auf andere Kriterien angewiesen. Diese erweisen sich aber alle als nicht durchschlagend. Wo lassen wir ein Ding beginnen und wo aufhören? Wir können natürlich sagen, daß wir das da machen, wo etwas soviel Kohäsion besitzt wie etwa ein Stein, daß es sich innerhalb seiner Umgebung bewegen kann und dabei seine eigene Gestalt beibehält. Aber wie lange behält eigentlich der Stein seine Gestalt bei, ohne sich abzuschleifen? Und wenn er sich immer mehr abschleift, wann hört er auf, genau dieser Stein zu sein?

Man könnte auf die Selbigkeit des Stoffes rekurrieren, aber dann haben wir ein ähnliches Problem. Wenn sie einem bestimmten Stoff, sei er flüssig, fest oder gasförmig, etwas wegnehmen oder etwa von derselben Art hinzufügen, und es ist möglich, daß es sich damit verbindet, dann haben wir wieder kein eindeutig definiertes individuelles Objekt. Kurzum: Der einzige wirklich eindeutige Fall von individuellen Objekten, die sich als solche von sich her eindeutig durchhalten, sind Lebewesen. Und dies gilt im vollen Sinn des Wortes eigentlich erst für Lebewesen. Denn erst Lebewesen fehlt etwas, wenn ihnen etwas von ihrer Ganzheit genommen wird. Und wenn ihnen zuviel davon genommen wird, sterben sie.

Eine Maschine erhält ihre Ganzheit nur durch unsere Herstellung und unsere Betrachtungsweise. An sich aber gibt es in der Natur bei Leblosem nur zwei Möglichkeiten: Entweder es handelt sich immer um dieselbe Stoffart, und dann gibt es einen (mehr oder weniger) klaren Unterschied zu anderen Stoffarten, oder es handelt sich um ein nicht streng abgrenzbares Gefüge.

Denn alle Mischgebilde, die wir als eine Ganzheit ansprechen, sind nur mehr oder weniger ungenau abgrenzbare „Ganzheiten“, wie dies z. B. bei einem Berg (Wo fängt er an? Wo hört er auf? Warum soll

man ihn überhaupt vom Tal unterscheiden?) oder einem Fluß (wenn man das Flußbett oder das Ufer dazunimmt, dann gibt es keine klare Abgrenzung mehr) der Fall ist. Nur bei einem Lebewesen gibt es eine klare Abgrenzung von der Umwelt, weil sie von ihm selbst immer wieder bewahrt und durchgesetzt wird.

Natürlich gibt es bei dieser Abgrenzung auch Unschärfen und Übergänge, aber die ändern nichts daran, daß es objektive Faktoren sind, die uns zu dieser Abgrenzung nötigen, und daß diese Abgrenzung trotz ständiger Übergänge immer durchgehalten wird.

Das heißt, daß ein Lebewesen ein System ist, das einerseits in ständigem Austausch mit seiner Umwelt steht und andererseits sich gerade in diesem Austausch und damit auch in seiner eigenen ständigen Veränderung dennoch durchhält. Und dies ist nur so erklärbar, daß wir ein Prinzip dieser sich durchhaltenden Ganzheit und Identität annehmen. Denn die bloßen chemischen und physiologischen Prozesse liefern dafür keine Erklärung. Und die Rückführung auf die DNA ist zum einen nicht ausreichend und verschiebt zum anderen. Damit bin ich aber eigentlich schon beim nächsten Kapitel.

Lebewesen haben eine bestimmte Struktur und Tendenz zur Selbsterhaltung. Ihre Organisation ist zweckmäßig und funktioniert auch so. Das heißt, sie streben nicht nach der einfachsten Weise des Ausgleichs der verschiedenen Zustände, wie wir das sonst bei physikalischen Prozessen haben, und was wir die Entropie nennen, sondern sie streben danach, ihre eigentümliche Struktur bei allen Veränderungen und gegen alle anderen Kräfte so weit wie möglich zu erhalten und durchzusetzen. Sie stemmen sich also, bildlich gesprochen, der Entropie entgegen.

Und sie tun das zugleich in einem ständigen Austausch mit ihrer Umwelt, den wir Stoffwechsel nennen. Dabei ergibt sich die Frage, wenn wir sie gleich auf den Menschen beziehen, was eigentlich die Identität eines Lebewesens in diesem ständigen Stoffwechsel ausmacht. Da im Stoffwechsel, wie der Name sagt, die Stoffe, also die Materie wechselt, ist das Gleichbleibende eine bestimmte Anordnung sowohl im Sinne der Strukturierung des Bauplans als auch im Sinne der Strukturierung der Funktionen und Prozesse. Nur von einem (mehrzelligen) Lebewesen kann man strenggenommen sagen, daß es sich als dasselbe in ständigen Veränderungen durchhält, daß es also anders wird, ohne dadurch ein anderes zu werden. Bei Leblosem haben wir kein eindeutiges Kriterium dafür, ob etwa bei einer chemischen Veränderung etwas Bestimmtes anders wird, oder ob etwas anderes daraus wird. Nur ein Lebewesen erhält seine substantielle Identität durch seine im Austausch mit der Umwelt immer auch selbstgewirkten und nie nur rein von außen erzwungenen Veränderung hindurch. Bei etwas Leblosem haben wir jedenfalls im makrophysikalischen Bereich kein Kriterium dafür, ob und inwieweit wir sinnvollerweise einen Unterschied zwischen einer von außen verursachten und einer selbstbewirkten Veränderung reden können.

Für Lebewesen gibt es den Unterschied von Leben und Tod, den es bei Leblosem nicht gibt. Der Tod bedeutet nämlich ein definitives, nicht-revidierbares Ende. Bei Unbelebtem gibt es das nur, wenn alle Bestandteile zerstört sind. (Daß es Fälle gibt, wo aufgrund besonderer Umstände ein Lebewesen so konserviert wurde, daß es wieder seine Lebenstätigkeit aufnehmen konnte, ist kein Gegenargument. Es handelte sich in diesen Fällen eben nicht um einen Tod des betreffenden Lebewesens.)

Bei leblosen Wesen gibt es Defekte, durch die die Funktion aufhört, die aber wieder durch Reparatur behoben werden können. Bei Lebewesen gibt es das nicht: solange das Leben dauert, sind (vielleicht mit der oben erwähnten Ausnahme) die Grundfunktionen, wenn auch vielleicht auf ein Minimum reduziert, vorhanden. Sobald die Grundfunktionen sämtliche eine bestimmte Zeitlang nicht mehr tätig sind, ist das Leben definitiv zu Ende und kann nicht wiederhergestellt werden.

Außerdem haben Lebewesen eine Einheit und Ganzheit, die durch das Abtrennen von etwas tangiert wird. Das heißt, daß das Abgetrennte normalerweise nicht mehr leben kann (oder eine ganz andersartige Entwicklung hat, als wenn es daran geblieben wäre), und daß man nicht beliebig viel von einem Lebewesen abtrennen kann, ohne es zu töten. Bei Unbelebtem gibt es zumindest auf der makrophysikalischen Ebene nichts Vergleichbares. Etwas Unbelebtes kann problemlos geteilt werden, sofern dies technisch möglich ist.

Wenn bei einem Lebewesen auf Dauer wesentliche Funktionen ausfallen, dann tritt es in ein völlig anderes Stadium ein, und dies irreversibel, nämlich in das des Todes. Aus dem Leib wird ein Leichnam,

ein Kadaver, der anderen Gesetzen unterliegt als der lebendige Leib. Dies gibt es bei Unbelebtem nicht. Bei einem unbelebten Ding, z. B. einem Computer, kann ich auch bestimmte Zeit nach dem Aufhören aller Funktionen den Teil reparieren oder ersetzen, der zum Ausfall aller Funktionen geführt hat. Bei einem Lebewesen geht das nicht. Nur solange die Lebensfunktionen noch nicht völlig abgestorben sind, kann eine Reanimierung, eine Transplantation o. ä. erfolgreich stattfinden. Wenn das betreffende Lebewesen einmal definitiv gestorben ist, dann ist nichts mehr zu machen und dann gelten für diesen gesamten Organismus nicht mehr die spezifischen Naturgesetze, die für Lebewesen gelten, sondern dann wird er zum bloßen Objekt anderer Wesen, die ihn zersetzen und zerstören, oder zum bloßen Objekt der allgemeinen physikalischen und anorganisch-chemischen Gesetze.

Daß ich für ein Lebewesen bzw. für eine lebende Zelle chemisch-biologische Gesetze angeben kann, nach denen sie allmählich altert und irgendwann abstirbt, ändert hieran nichts. Daß ein Organismus als ganzer auch abgestorbene Zellen in sich integrieren kann und integriert, ist auch kein Gegenargument. Denn genau diese Gesetze gelten nur so lange, als die betreffende Zelle oder zumindest der betreffende Organismus noch lebt und noch nicht definitiv tot ist.

Bewußtsein (funktional unnötig)

Erleben oder Bewußtsein ist überhaupt nicht funktional erklärbar. Der Beweis dafür ist, daß es eine große Richtung von Naturwissenschaftlern und Philosophen gibt, die Erkennen vom Computer her erklären wollen. Es ist nicht richtig, daß die Vielzahl und Variabilität eines an alle möglichen Situationen angepaßten Verhaltens ohne irgendeine Form von Erkenntnis nicht oder nur schlecht denkbar ist. Es könnte sich im Lauf der Evolution durch fortschreitende Mutation und Selektion ein immer komplizierteres Verhaltensprogramm entwickelt haben, das eine immer hervorragendere Anpassung an die unterschiedlichsten Situationen ermöglicht.

Hierfür genügt irgendeine Weise der Verarbeitung durch das Nervenzentrum, die nach Art eines Computers aus einer möglichst großen Vielzahl von Reaktionen jeweils diejenige auswählt, mit der am besten das Überleben gesichert werden kann. Auf die jeweiligen Reize oder Eingaben (Input) muß mit dem richtigen Verhalten (Output) geantwortet werden. Auf welche Weise die Entsprechung zwischen Eingabe und Antwort hergestellt wird, ist unerheblich. Man kann sich innerhalb einer Maschine oder eines Organismus dafür unterschiedliche Verarbeitungsprozeduren vorstellen, deren genaues Funktionieren womöglich unbekannt ist.

Wäre hierfür Erkenntnis nötig, so wäre es völlig undenkbar, daß man überhaupt auf die Idee kommen kann, die Frage zu stellen, inwiefern sich ein Computer von einem menschlichen Gehirn unterscheidet. Ein solcher Mechanismus hätte zudem den Vorteil, daß sich der Mensch nie für ein offensichtlich unzweckmäßiges Verhalten entscheiden würde. Er wäre also im Gegensatz zur unberechenbaren menschlichen Freiheit die wesentlich bessere Überlebensgarantie. Wenn bei der Evolution nur das überlebt, was die bessere Überlebenstauglichkeit aufweist, so hätte die Evolution anstelle des Menschen einen hochentwickelten Roboter hervorbringen müssen.

Welchen Sinn hat dann das menschliche Bewußtsein? Wofür ist Bewußtsein unabdingbar? Wie wir gesehen haben, nicht für das richtig angepaßte Verhalten. Zum einen ist das Bewußtsein nötig für die spezifisch menschliche Weise der Erkenntnis, für das objektive, allgemeingültige Wissen Und es gibt einen weiteren Bereich unseres Menschseins, der ohne Bewußtsein nicht vorstellbar ist, weil es bei ihm nicht um ein programmiertes Auswählen der bestangepaßten Verhaltensform geht, sondern um das Abwägen der verschiedenen Motive, und das ist die freie Entscheidung. Für diese freie Entscheidung bedarf es der Überlegung und des Wissens darum, daß ich derjenige bin, der die Verantwortung für diese Entscheidung trägt. Eine freie Entscheidung läßt sich aus diesem Grund nicht durch einen Computer simulieren. Nun nehmen wir freilich an, daß auch die Tiere oder zumindest die meisten von ihnen gleichfalls ein Bewußtsein besitzen. Ihnen kommt aber keine freie Entscheidung zu. Ihr Verhalten wäre völlig durch computergesteuerte Programme simulierbar. Wenn sie dennoch Bewußtsein haben, so ist dies also nur im Blick auf uns Menschen zu erklären.

Da in der Evolution die verschiedenen Stufen und Formen des Lebens gleichsam schrittweise aufeinander aufbauen, war es nötig, daß es eine Vorstufe des menschlichen Bewußtseins gibt, denn das menschliche Bewußtsein ist nicht einfach die bloße Tatsache, daß uns etwas bewußt wird, sondern ist in sich differenziert. Es gibt nicht nur verschiedene Deutlichkeitsstufen des Bewußtseins, sondern es gibt vor allem Gedächtnis und Vorausschau und nicht nur das Bewußtsein anderer Objekte, sondern unser Selbstbewußtsein und die damit verbundene Fähigkeit, uns durch die Reflexion noch einmal in ein Verhältnis zu unserem eigenen Erkennen und Tun zu setzen. Dieses differenzierte Gefüge konnte sozusagen nicht auf einmal entstehen, sondern bedurfte der Vorformen des tierischen Bewußtseins, dem noch die Geistigkeit, also das ausdrückliche Selbst- und Freiheitsbewußtsein, die Reflexion, aber auch die begriffliche, die abstrakte und die über das Sinnliche hinausgehende Erkenntnis fehlen.

Geist

Schließlich zeigen die verschiedenen typisch menschlichen kulturellen, philosophischen (Wahrheit, Sittlichkeit, aber schon Logik, Mathematik) und religiösen Phänomene und Vollzüge, daß der Mensch ganz in die Welt gehört und doch nicht in ihr aufgeht. Neben der Sprache kennzeichnet den Menschen auch, daß er von Anfang an Formen der Kultur entwickelt hat, sich in besonderer Weise um seine Toten kümmerte und Religion kannte. Es zeigt sich das Hereinragen einer anderen Dimension durch den Menschen (traditionell Geist, Vernunft u. ä. genannt), ohne daß dadurch die anderen vorausgehenden Dimensionen aufgehoben würden.

Geist im klassischen Sinn des Wortes darf nicht, wie dies oft seit Descartes geschieht, mit Bewußtsein gleichgesetzt werden, wie dies zumeist in der „philosophy of mind“ geschieht, die man besser als „Philosophie des Mentalen“ bezeichnen würde. Eine Eigenart des Geistes ist die Fähigkeit zum korrekten logischen und mathematischen Denken. Er kann die Ausführung der betreffenden Operationen zwar Maschinen übertragen, aber auch dann muß er diese Maschinen entsprechend bauen, programmieren und ihre Resultate interpretieren. Außerdem kommen solche Maschinen von Natur aus nicht vor, sondern existieren nur als Produkte geistiger Wesen.

Aber der Geist darf nicht auf diese Funktionen beschränkt werden. Ein wesentliches Moment des Geistes ist die Fähigkeit zur Reflexion, und zwar sowohl zur Reflexion auf das eigenen Tun als auch auf das eigene Selbst, also das reflexive ausdrückliche Selbstbewußtsein, was beides zusammengehört. Zur Reflexionsfähigkeit kann man auch die Fähigkeit zum Fragen und zur Kritik rechnen. Typisch geistige Tätigkeiten sind ferner die Beurteilung von wahr und falsch, von gut und schlecht und die Fähigkeit zur Negation und die Unterscheidung zwischen möglich, tatsächlich und notwendig.

Der Geist ermöglicht es dem Menschen, seine Standpunktgebundenheit zu überwinden und Erkenntnisse von allgemeiner Gültigkeit zu haben und darüber zu sprechen, was die Voraussetzung der Philosophie und jeder Wissenschaft ist, aber darüber hinaus überhaupt unser Sprechen miteinander ermöglicht.

Die im Bewußtsein geschehende Bezugnahme auf Vergangenheit und Zukunft ist grundsätzlich durch naturwissenschaftliche Phänomene nicht erklärbar. Auch die physiologische Grundlage des Gedächtnisses ist nur eine Erklärung für die Erinnerung an vergangene Gehalte, aber nicht dafür, wieso das Vergangene als Vergangenes erkannt wird, ohne daß dazu die Verkettung von heute bis zu dem damaligen Datum aktiviert wird, was bei einem Naturprozeß nötig wäre.

Dasselbe gilt auch für die Bezugnahme auf räumlich Entferntes. Auch das widerspricht den Grundannahmen der Physik. Physikalisch ist nur erklärbar, was sich mit den hier und jetzt erfolgenden Prozessen lückenlos verknüpfen läßt. Dagegen kann auch nicht eingewandt werden, daß doch physikalisch alles mit allem zusammenhängt, denn daraus würde folgen, daß man immer an alles räumlich Entfernte denken müßte. Außerdem haben wir beim Bewußtsein die Tatsache, daß die Vermittlung normalerweise nicht bewußt ist. Bei einer physikalischen Gesetzmäßigkeit müssen wir alle Vermittlungsstufen in gleicher Weise einbeziehen, sonst können wir die Sache nicht erklären.

Zum Geist gehören auch Totenkult, Kunst und Kultur. Die Menschen haben offenbar von Anfang an Riten für den Umgang mit ihren Toten. Es gibt älteste Zeugnisse für religiösen Kult, und Menschen

entfalten Kunst und Kultur. Wo wir dergleichen antreffen, sehen wir darin ein Indiz, daß es sich um menschliche Tätigkeit handelt.

Schließlich ist der Geist dadurch charakterisiert, daß er auf Höheres bezogen ist. Bereits die Allgemeingültigkeit verweist darauf, daß der Geist nicht an das hier und jetzt sinnlich Wahrgenommene gebunden ist, sondern über sich hinaus auf das Ewige und auf Gott verweist, was sein bedeutendstes Charakteristikum ist.

Evolutionäre Erkenntnistheorie

Literatur:

Schöndorf, Harald: „Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend“; in: R. Koltermann (Hg.): *Universum – Mensch – Gott*. Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Graz-Wien-Köln 1997, 117-136 (dort weitere Literatur);

Schöndorf, Harald: „Die evolutionäre Erkenntnistheorie – Ein mißglückter Versuch, die philosophische Erkenntnistheorie zu ersetzen“; in: Matthias Koßler / Reinhard Zecher (Hg.): *Von der Perspektive der Philosophie*. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunktes in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit (Schriftenreihe Boethiana 56), Hamburg 2002, 191-207.

Vorbemerkung

Es wird natürlich in keiner Weise die Tatsache der Evolution und die evolutionäre Entwicklung der Wahrnehmung(sorgane) bestritten. Allerdings ist damit noch nichts über die Frage entschieden, ob die Erklärung zutrifft, die die Evolutionstheorie und im speziellen die evolutionäre Erkenntnistheorie hierfür geben.

Die evolutionäre Erkenntnistheorie stellt eine Weiterentwicklung der allgemeinen Evolutionstheorie dar. Während es der allgemeinen Evolutionstheorie darum geht, die Entstehung der Artenvielfalt im Lauf der Geschichte der Lebewesen durchgängig nach denselben Prinzipien zu erklären, möchten die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie hierauf aufbauen, um nach denselben Prinzipien sowohl die Entstehung als auch die spezifische Struktur und die Wahrheitsgeltung der menschlichen Erkenntnis zu erklären. Dabei wird ganz bewußt der Anspruch erhoben, über den biologischen Bereich hinauszugehen und durch die evolutionäre Erkenntnistheorie auch die klassischen Fragen der philosophischen Erkenntnistheorie zu lösen. Dahinter steht die Überzeugung, man habe nun eine weiter ausgreifende und somit grundlegendere Theorie gefunden, die noch fundamentaler ansetze als jede philosophische Erkenntnistheorie.

Die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie erheben für ihre Theorie den Anspruch, grundlegender als jede philosophische Erkenntnistheorie zu sein. Dies wird damit begründet, daß die evolutionäre Erkenntnistheorie im Gegensatz zu anderen, und d. h. zu philosophischen Erkenntnistheorien das Erkennen noch nicht voraussetze, also weniger Voraussetzungen mache als die philosophische Erkenntnistheorie, wenn nicht gar voraussetzungslos sei.

Wenn diese Behauptung zuträfe, dann wäre tatsächlich die evolutionäre Erkenntnistheorie zumindest unter einer bestimmten Rücksicht grundlegender als die philosophische. Zu dieser Behauptung kommt es – vielleicht nicht bei allen, aber zumindest bei einigen Vertretern der evolutionären Erkenntnistheorie –, weil diese Theorie nicht, wie die Philosophie beim jetzigen Menschen ansetze und somit das Faktum der vollentwickelten Erkenntnis bereits voraussetze, sondern weil sie in einem früheren Stadium ansetze, wo es diese Erkenntnis noch gar nicht gibt. Sie mache also weniger Voraussetzungen als die philosophische Erkenntnislehre.

Diese Behauptung ist aber ein offensichtlicher Fehlschluß. Denn die objektiv vorliegenden „Voraussetzungen“ sind die Fakten, die eine Theorie erklären will. Diese sind aber für jede Theorie, die die menschliche Erkenntnis erklären will, dieselben. Wenn man also die Frage stellt, welche Theorie von weniger Voraussetzungen ausgeht, so kann es sich dabei nur um die für die jeweilige Theorie nötigen

Voraussetzungen auf Seiten des denkenden Subjekts handeln. Bei diesem Vergleich zeigt sich aber, daß eine evolutionäre Erkenntnistheorie nicht nur die allgemeinen Gesetze des Denkens und der Wissenschaft, sondern noch dazu die gesamte Evolutionstheorie und damit auch die Methoden und Prinzipien der Biologie voraussetzen muß, während eine philosophische Erkenntnistheorie außer den allgemeinen Gesetzen des Denkens keine weiteren Voraussetzungen macht.

Bereits bei Darwin findet sich die Tendenz, mit Hilfe des Erklärungsschemas der Evolution alle Formen und Äußerungen des Lebens und somit zumindest prinzipiell auch das menschliche Erkennen zu erklären. Darwin kommt vom Kampf ums Dasein her, der sich aber nach unserem normalen Verständnis gar nicht in der ganzen Natur zeigt, sondern bei Raubtieren und vor allem beim Menschen (vgl. den Sozialdarwinismus). Es handelt sich also (ähnlich wie bei der Soziobiologie) bei der Evolutionstheorie teilweise bereits um eine Übertragung menschlichen Verhaltens auf das vormenschliche Leben.

Der maßgebliche Initiator der evolutionären Erkenntnistheorie im deutschen Sprachraum war Konrad Lorenz. Als Verhaltensforscher war er immer von dem Gedanken geleitet, auf der Basis des von ihm erforschten tierischen Verhaltens auch die grundlegenden menschlichen Verhaltensweisen zu erklären. Von daher legte es sich nahe, auch geistige Tätigkeiten wie das Erkennen aus seinen Vorstufen im Tierreich her zu erklären. Damit ist bereits eine evolutionäre Erklärung der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich angezielt.

Es zeigen sich hierbei aber auch die Grenzen und Gefahren einer solchen Vorgehensweise. Denn sie will mit Hilfe einer naturwissenschaftlichen Theorie auch Bereiche unserer Wirklichkeit erklären, die im Gegensatz zu dem stehen, was wir als „Natur“ im Sinn der Naturwissenschaft verstehen. Die genauere Ausarbeitung der evolutionären Erkenntnistheorie war dann vor allem das Werk seiner Schüler. Unter den Biologen darf wohl Rupert Riedl als der bekannteste Vertreter dieser Richtung gelten. Stärker philosophisch orientiert ist Gerhard Vollmer, der eine systematische „Evolutionäre Erkenntnistheorie“ vorgelegt hat.

Hypothetischer Realismus

Eine spezielle Voraussetzung, die so gut wie alle evolutionären Erkenntnistheoretiker machen, ist der sog. hypothetische Realismus. Darunter wird die hypothetische Annahme verstanden, daß wir die Welt so erkennen, wie sie tatsächlich ist. Der Ausdruck „Realismus“ hat hier also die klassische Bedeutung, daß unsere Erkenntnis uns die reale Wirklichkeit vermittelt und nicht nur ein von ihr abgeleitete Erscheinung oder nur eine von uns konstruierte Modellvorstellung darstellt. Die These des Realismus besagt im Gegensatz zu Idealismus, Konstruktivismus oder ähnlichen Theorien, daß sich unser Erkennen nach der tatsächlich existierenden Wirklichkeit richtet und kein bloßes Produkt unseres eigenen Denkvermögens darstellt.

Hypothetisch sei dieser Realismus deshalb, weil nach der Auffassung der evolutionären Erkenntnistheoretiker alle unsere Erkenntnis einen hypothetischen Charakter besitzt. Damit ist gemeint, daß alle menschliche Erkenntnis nur vorläufige Geltung besitzt, da sie prinzipiell einer möglichen Widerlegung ausgesetzt ist.

Hier liegt eine Umdeutung der klassischen Bedeutung des Wortes „hypothetisch“ vor. Unter einer Hypothese wird nämlich eine Aussage verstanden, die an einer Bedingung hängt und darum nur vorläufigen Charakter hat. Wird diese Bedingung erfüllt oder erweist sie sich als zutreffend, so hat sich die Hypothese bestätigt. Wenn jedoch bei den evolutionären Erkenntnistheoretikern und vielen anderen Autoren vom „hypothetischen“ Charakter einer Erkenntnis oder Aussage gesprochen wird, so ist oft damit gemeint, daß alles (empirische) Wissen unter dem bleibenden generellen Vorbehalt einer möglichen Widerlegung steht. Man würde also statt „hypothetisch“ (was eigentlich „bedingt“ meint) besser „fallibel“ (irrtumsanfällig) oder „falsifizierbar“ (widerlegbar) sagen.

Die evolutionären Erkenntnistheoretiker schließen sich hier der These von Karl Popper an, nach der alle unsere Erkenntnis fallibel oder falsifizierbar ist, d. h. daß wir von keiner Erkenntnis mit absoluter Sicherheit behaupten können, sie gelte mit zweifelsfreier und unwiderleglicher Gewißheit, da wir nie die

Möglichkeit auszuschließen vermögen, daß sich eine bisher als unbestritten angenommene Erkenntnis irgendwann doch als Irrtum herausstellt.

Es ist leicht einzusehen, daß die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie gar nicht umhin können, den Realismus vorauszusetzen. Denn nur unter der Voraussetzung einer realistischen Erkenntnis beschreibt die Evolutionstheorie die Entwicklung der Formen des Lebens so, wie sie sich tatsächlich abgespielt hat, und ist nicht nur ein rein subjektives modellhaftes Erklärungsschema, das wir entwerfen, um uns das Naturgeschehen verständlicher zu machen, oder eine bloß vorläufige Hypothese ohne jeglichen Nachweis ihrer Realgeltung.

Kritik des hypothetischen Realismus

Mit dieser Voraussetzung des Realismus verwickeln sich die evolutionären Erkenntnistheoretiker aber in mehrfache Schwierigkeiten. Denn zunächst einmal versichern uns die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie, daß die Grundlage der gesamten Erklärung der menschlichen Erkenntnis die Evolution sei, und daß die auf der Evolution basierende Erklärung fundamentaler sei als jede philosophische Erklärung. Dann aber erklären sie selbst eine philosophische und keineswegs evolutionäre Theorie, nämlich den hypothetischen Realismus, zur grundlegenden Voraussetzung ihrer Erkenntnistheorie.

Daß dieser hypothetische Realismus rein philosophischer Natur ist und mit der Evolutionstheorie überhaupt nichts zu tun hat, zeigt sich sehr schön, wenn man sieht, welche Begründungen für ihn gegeben werden. Vollmer führt eine ganze Menge von Argumenten für diesen Realismus an, die zumindest teilweise von großer Plausibilität sind, wie etwa der realistische Charakter der Sprache, die Einfachheit und der Erfolg der realistischen Auffassung, die Konvergenz der verschiedensten Weisen, objektive Fakten festzustellen, und die Übereinstimmung wissenschaftlicher Resultate. Keines dieser Argumente rekurriert in irgendeiner Weise auf die Evolution.

Damit erbringt Vollmer, wenn auch vielleicht ungewollt, den Beweis dafür, daß die evolutionäre Erkenntnistheorie im Gegensatz zu ihrem eigenen Pathos selbst noch einmal eine bestimmte philosophische Theorie als Ausgangspunkt und Basis hat. Die Notwendigkeit der evolutionären Erkenntnistheoretiker, einen „hypothetischen Realismus“ vorauszusetzen, zeigt, daß irgendeine These über den Wahrheitsgehalt der Evolutionstheorie als solcher unumgänglich ist, bevor ich überhaupt mit einer evolutionären Erkenntnistheorie anfangen kann. D. h.: Die evolutionäre Erkenntnistheorie setzt bereits eine erkenntnisphilosophische These voraus. Die evolutionären Erkenntnistheoretiker widerlegen durch ihren hypothetischen Realismus also selbst ihre eigene These, man könnte eine Erkenntnistheorie treiben, die das Erkennen als solches noch nicht voraussetzt.

Petitio principii

Noch gravierender ist aber die Tatsache, daß die evolutionären Erkenntnistheoretiker durch die Annahme des hypothetischen Realismus eine *petitio principii* begehen. Wer nämlich den Realismus bereits voraussetzt, setzt damit etwas voraus, was durch die evolutionäre Erkenntnistheorie erst erklärt und nachgewiesen werden sollte. Die evolutionäre Erkenntnistheorie will ausdrücklich zeigen, daß unsere „Strukturen der Wahrnehmung, der Erfahrung, des Schließens, der wissenschaftlichen Erkenntnis [...] denen der Realität einigermaßen entsprechen.“ (Vollmer, 119)

Denn die Frage, ob und inwieweit unser menschliches Erkennen realistisch ist oder nicht, ist eine der zentralen Fragen der Erkenntnistheorie und in der Philosophie bis heute strittig. So gibt es philosophische Richtungen, nach denen all unser Erkennen nur subjektive Konstruktion ist oder an die eigentliche Wirklichkeit nicht heranreicht. Die evolutionäre Erkenntnistheorie soll also den Realismus beweisen, muß ihn aber bereits ausdrücklich voraussetzen. Damit verstrickt sie sich aber offensichtlich von vornherein in einen fehlerhaften Zirkel (*circulus vitiosus*) und erweist sich schon allein deshalb als verfehlt.

Auch die These vom hypothetischen Charakter dieses Realismus mag zwar auf den ersten Blick plausibel klingen, erweist sich aber bei genauerem Zusehen als fragwürdig. Dies gilt schon einmal rein fak-

tisch. Denn es würde zwar jeder Evolutionstheoretiker rein theoretisch zugeben, daß er seine Theorie widerrufen würde, sofern ihm jemand deren Falschheit nachweisen könnte. Er ist aber felsenfest davon überzeugt, daß dies unmöglich ist, wie sich daran zeigt, daß alle Evolutionstheoretiker die Evolution als unzweifelhafte Tatsache darstellen und (zu Recht) nicht im Ernst daran denken, sich auf eine ernsthafte Diskussion mit jemandem einzulassen, der die Realität der Evolution (was nicht dasselbe ist wie die Richtigkeit ihrer Erklärung!) bestreitet. Das heißt aber, daß die Evolutionstheoretiker die Evolution in Wahrheit nicht nur für eine bloße Hypothese halten. Dann ist aber auch der von ihnen vertretene Realismus mehr als hypothetisch.

Realismus nicht falsifizierbar

Ein hypothetischer Realismus erweist sich aber grundsätzlich als in sich unstimmg. Denn weder der Realismus noch die verschiedenen Spielarten des Idealismus oder Anti-Realismus lassen sich durch irgendwelche einzelne Erkenntnisse oder aus logischen Gründen widerlegen. Zum einen ist jede dieser philosophischen Theorien in sich konsistent und mit unserer Alltagserfahrung vereinbar. Zum anderen lassen sich aus erkenntnistheoretischen Theorien keinerlei testbare Konsequenzen ableiten, deren Fehlen eine Falsifizierung der betreffenden Theorie möglich machen würde. Nur fachwissenschaftliche Theorien sind im allgemeinen von der Art, daß aus ihnen empirisch überprüfbare Einzeldaten ableitbar sind, aufgrund deren sie bestätigt oder falsifiziert werden können.

Wenn der Realismus als hypothetisch bezeichnet wird, so hat dies nur Sinn, wenn man darunter versteht, daß er möglicherweise falsifiziert werden kann. Genau dies ist aber nicht möglich, weil jedes denkbare Experiment und jede denkbare Erfahrung sowohl realistisch als auch nicht-realistisch interpretiert werden kann. Der Realismus als solcher kann nicht falsifiziert und darum auch nicht sinnvollerweise als hypothetisch bezeichnet werden, denn er ist in sich logisch konsistent und für jede Falsifizierung vorausgesetzt. So sind z. B. auch die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der Quantenphysik noch keine Widerlegung des Realismus. Und wenn sich eines der Systeme wie Realismus, Idealismus und dgl. logisch oder empirisch widerlegen ließe, dann gäbe es wohl kaum die Jahrhunderte währende endlose philosophische Diskussion darüber.

Popper selbst unterstellt, daß es Aussagen gibt, die nicht widerlegbar sind. Andernfalls hätte seine Forderung keinen Sinn, daß jede wissenschaftliche Theorie von der Art sein muß, daß sie zugleich angibt, auf welche Weise sie möglicherweise widerlegt werden kann. Denn nach Popper hat eine sich selbst gegen jede mögliche Widerlegung immunisierende Theorie (was nach seiner Meinung nicht nur für die Metaphysik, sondern auch beispielsweise für den Kommunismus oder die Psychoanalyse zutrifft) in der Wissenschaft keinen Platz. Wenn aber eigens Theorien abgelehnt werden müssen, die mit allen denkbaren Fakten vereinbar sind, so impliziert dies, daß es Aussagen geben kann und gibt, die nicht falsifizierbar sind und darum auch nicht hypothetisch genannt werden können. Man könnte sie höchstens von vornherein für falsch erklären, könnte dies aber gerade nicht damit begründen, daß sie falsifiziert wurden.

Erkenntnis → Anpassung → Überleben

Die Grundstruktur der Argumentation ist eigentlich ziemlich einfach. Die Höherentwicklung im Lauf der Evolution bedeutet, daß sich das Bessere durchsetzt. Dieses Bessere ist das in seinem Verhalten besser Angepaßte, denn dasjenige, was in seinem Verhalten schlechter angepaßt ist, stirbt aus und hat somit keine Überlebens- oder gar Höherentwicklungschancen. Besser angepaßt ist in seinem Verhalten aber dasjenige Lebewesen, das die bessere Erkenntnis hat. Hieraus ergibt sich als logische Folgerung: Bessere Erkenntnis führt zu besserer Anpassung, und diese wiederum zu besserem Überleben.

Der Umkehrschluß hieraus ergibt dann, daß diejenige Spezies, die sich als Resultat dieses Anpassungs- und Überlebensprozesses herausgebildet hat, die beste, und das heißt, eine wirklichkeitsgetreue, realistische Erkenntnis besitzen muß: und dies trifft für den Menschen zu. Auf diese Weise soll dann auch

noch erwiesen werden, daß die von Kant genannten spezifischen menschlichen Erkenntnisformen wie Raum und Zeit sowie unsere denkerischen Grundbegriffe (Kategorien) sich gerade deshalb herausgebildet und evolutionär durchgesetzt haben, weil sie die Realität am besten erfassen und somit am überlebenstauglichsten sind.

Kritisch ist hierzu zu bemerken: Die Evolutionstheorie ist keine präzise naturwissenschaftliche Theorie im üblichen Sinn. Während nämlich bei einer exakten Theorie für alle Termini genaue Werte angegeben werden können, für die der betreffende Terminus als erfüllt gilt, arbeitet die Evolutionstheorie mit einer Reihe von Termini, bei denen unklar ist, wann sie zutreffen und wann nicht.

Während sich vermutlich klar definieren läßt, wann eine Mutation erfolgt, sind die für die Selektion relevanten und im Kontext der evolutionären Erkenntnistheorie wichtigen Termini Anpassung und Überleben in ihrer Bedeutung alles andere als eindeutig festgelegt. Es läßt sich nicht angeben, bei welchen Messungen oder sonstigen Feststellungen wir davon sprechen können, daß ein bestimmtes Lebewesen besser angepaßt ist als ein anderes. Und es ist unklar, wie viele Generationen einer Spezies es gegeben haben muß, damit von ihr behauptet werden kann, sie habe länger überlebt als andere. Die Spezies Mensch, deren bessere Erkenntnis nachgewiesen werden soll, hat auf Grund ihres späten Auftretens in der Evolution bisher noch die wenigste Zeit überlebt.

Kritik: Erkenntnis, Erkenntnisorgane und Verhalten sind drei verschiedene Dinge

Die Art und Weise, wie die evolutionären Erkenntnistheoretiker die Realgeltung der menschlichen Erkenntnis begründen wollen, ist davon abhängig, daß der Mensch als dasjenige Lebewesen aufgewiesen werden kann, das vor anderen Lebewesen einen Selektionsvorteil aufweist. Die Argumentation ist also nur dann schlüssig, wenn der Mensch aufgrund einer besseren Anpassung als andere Lebewesen besser überlebt hat. Das heißt aber mit anderen Worten, daß die Entstehung des Menschen eine Höherentwicklung bedeuten muß.

Denn nur in diesem Fall kann der Schluß gezogen werden, daß dieses Wesen auch eine bessere, und das heißt, realitätsgerechtere Erkenntnis besitzt als andere Lebewesen, die einer früheren Evolutionsstufe angehören. Damit machen die evolutionären Erkenntnistheoretiker aber eine Annahme, die von der heutigen Evolutionstheorie nicht mehr vertreten wird. Denn die heutigen Evolutionstheoretiker sind im allgemeinen nicht mehr bereit, die Resultate der Evolution in irgendeiner Weise als besser zu qualifizieren, sondern sie wollen auch die Möglichkeit der Selektion von etwas weniger Gutem nicht ausschließen, da die Selektion mit der jeweiligen ökologischen Nische zu tun hat und sich verschiedenen Faktoren verdanken kann.

Damit kommen wir zum zweiten Punkt, der schon innerhalb der Evolutionstheorie Probleme bereitet. Die Argumentation der evolutionären Erkenntnistheoretiker geht davon aus, daß das Überleben durch eine bessere Passung oder Anpassung ermöglicht wurde; und diese Anpassung wird dann wieder durch die bessere Erkenntnis erklärt. Damit liegen die evolutionären Erkenntnistheoretiker auf der klassischen darwinistischen Linie des „survival of the fittest“, des Überlebens der Angepaßtesten. Die Annahme der besseren Anpassung als des alles entscheidenden Selektionsfaktors hat sich aber in mehrfacher Hinsicht als nicht ausreichend erwiesen. Zum einen hängt das Überleben vor allem davon ab, wie hoch die Reproduktionsrate ist. Eine zahlreichere und schnellere Vermehrung als bessere Anpassung zu bezeichnen, ist aber eine willkürliche Verdrehung der Bedeutung von „Anpassung“.

Damit aber nicht genug. Es wird inzwischen von den Evolutionstheoretikern allgemein für sehr wahrscheinlich, wenn nicht gar für sicher gehalten, daß in bestimmten Fällen das Aussterben oder Überleben einer Spezies die Folge einer Naturkatastrophe war. Nun gilt aber zunächst einmal für jede Katastrophe, daß sie von ganz anderer Art ist als normale Lebensumstände, weshalb von vornherein nicht gesagt werden kann, daß für das Überleben bei einer Katastrophe dieselben Voraussetzungen auf seiten eines Lebewesens notwendig oder nützlich sind wie unter normalen Umständen.

Zweitens gilt, daß es bei einer Katastrophe entscheidend darauf ankommt, ob man sich im Zentrum oder am Rand des Katastrophengebiets befindet, wie man sich leicht bei einem Erdbeben, einer Über-

schwemmung oder einem Vulkanausbruch klarmachen kann. Ob sich ein Lebewesen bei Ausbruch einer Katastrophe in deren Zentrum befindet und darum kaum eine Überlebenschance hat, oder ob es von der Katastrophe nur am Rande betroffen wird, steht mit der Angepaßtheit dieses Lebewesens oder der betreffenden Art aber in überhaupt keinem Zusammenhang.

Dies zeigt, daß die Anpassung als Erklärungsfaktor für die evolutive Selektion bestenfalls nur teilweise in Frage kommt. Es setzt sich nicht immer der Stärkere oder besser Angepaßte durch, sondern es können auch Epidemien oder Zufälle entscheidend sein. Die Logik der evolutionären Erkenntnistheorie wird also zu allererst von der heutigen Evolutionstheorie selbst grundlegend in Frage gestellt. Es ist aus diesem Grund höchst verwunderlich, wie zeitgenössische Evolutionstheoretiker Anhänger der evolutionären Erkenntnistheorie sein können.

Die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie wollen aus der Entstehungsgeschichte der menschlichen Wahrnehmungsorgane die Geltung der menschlichen Erkenntnis herleiten. Diese Argumentation geht aus mehreren Gründen fehl.

1. Aus dem Überleben läßt sich bestenfalls ein überlebensgerechtes Verhalten herleiten. Daß ein solches Verhalten eine entsprechende Erkenntnis voraussetzt, trifft nicht zu, wie im einzelnen noch gezeigt werden wird.

2. Selbst wenn sich eine solche Erkenntnis herleiten ließe, so würde es sich dabei nur um eine der jeweiligen ökologischen Nische entsprechende verhaltensgerechte Erkenntnis handeln, keinesfalls aber wäre hierzu eine tatsächlich realitätsgerechte Erkenntnis nötig, wie die evolutionären Erkenntnistheoretiker zu Unrecht annehmen.

3. Es ist zwischen der Frage nach der Entstehung von etwas auf der einen Seite und der Frage nach der Richtigkeit, der Geltung oder der Wahrheit auf der anderen Seite zu unterscheiden. Die zweite Frage kann nicht durch die Antwort auf die erste Frage geklärt werden.

Die Evolutionstheorie ist keine präzise naturwissenschaftliche Theorie im üblichen Sinn. Während nämlich bei einer exakten Theorie für alle Termini genaue Werte angegeben werden können, für die der betreffende Terminus als erfüllt gilt, arbeitet die Evolutionstheorie mit einer Reihe von Termini, bei denen unklar ist, wann sie zutreffen und wann nicht. Während sich vermutlich klar definieren läßt, wann eine Mutation erfolgt, sind die für die Selektion relevanten und im Kontext der evolutionären Erkenntnistheorie wichtigen Termini Anpassung und Überleben in ihrer Bedeutung alles andere als eindeutig festgelegt.

Die evolutionäre Erkenntnistheorie knüpft die besseren Überlebenschancen an die bessere Anpassung, die ihrerseits wieder eine entsprechende Erkenntnis voraussetzt. Dies ist schon rein biologisch höchst fragwürdig. Denn je notwendiger irgendwelche Verhaltensweisen für das Überleben sind, um so weniger sind sie mit ausdrücklicher Erkenntnis verbunden, was sich am klarsten bei der Atmung und der Verdauung oder bei spontanen Reaktionen auf lebensbedrohende Situationen zeigt. Und selbst da, wo das Erkennen eine Rolle spielt, gehen die eigentlichen Impulse von Instinkten, Trieben und dgl. aus, wenn ein Verhalten überlebenswichtig ist, wie sich im gesamten Bereich der Paarung und Fortpflanzung zeigt.

Es wird von den Vertretern der evolutionären Erkenntnistheorie die These vertreten, die menschliche Erkenntnis sei aus ihrer Überlebensdienlichkeit für den Menschen zu erklären. Denn dank seiner Vernunft könne der Mensch die verschiedensten Mittel einsetzen, um sich in der Welt zu behaupten.

Dabei wird aber übersehen, daß dieser Gebrauch unterschiedlichster Mittel nicht für das Überleben als vielmehr für die Ausbreitung des Menschen in die verschiedensten Weltgegenden notwendig und förderlich ist. Würde der Mensch wie manche andere Lebewesen seinen Lebensraum auf eine eng begrenzte ökologische Nische beschränken, so wäre sein Überleben auch ohne besondere zusätzliche Mittel möglich. Erst da, wo es nicht mehr um das unmittelbare Überleben, sondern um die jeweilige arttypische Lebensweise geht, spielt die Erkenntnis eine größere Rolle für das entsprechende Verhalten.

Zum anderen ist immer zu bedenken, daß Vernunft dem Menschen nicht nur die Herstellung der unterschiedlichsten Produkte ermöglicht, sondern daß sie durch Feindschaften, Kriege, Selbstmorde gleichzeitig auch sein Überleben stärker gefährdet, als dies bei jeder anderen Art der Fall ist. Von wenigen

Ausnahmen abgesehen, sind nämlich Verhaltensweisen wie Selbstmorde, Kriege, Bürgerkriege oder massive Umweltschädigungen, die tendenziell dem Überleben der menschlichen Spezies abträglich sind, bei rein instinktgeleiteten Lebewesen nicht zu finden.

Richtiges Verhalten setzt nicht wahre Erkenntnis voraus

Es ist mehr als verwunderlich, daß Biologen, die besser als alle anderen um die fundamentale Bedeutung des unbewußten Reiz-Reaktions-Verhaltens für die lebensentscheidenden Vorgänge wissen, die These vertreten können, die besseren Überlebenschancen hängen an der besseren Erkenntnis. Die Vorstellung, die für das Überleben entscheidenden Lebensvorgänge würden durch unsere Erkenntnis gesteuert, müßte ein guter Naturwissenschaftler eigentlich als einen naiven Anthropomorphismus bezeichnen, der sich einbildet, die für die evolutive Selektion entscheidenden biologischen Vorgänge nach dem Vorbild bewußter eigengesteuerter und darum selbstverantwortlicher Handlungen erklären zu können. In Wahrheit möchte man um jeden Preis die bewußten und frei gewollten menschlichen Handlungen aus dem Verhalten der Tiere erklären und nimmt dafür in Kauf, das tierische Verhalten auf eine Weise zu interpretieren, die man sonst in der Biologie zu Recht als völlig inadäquat und unwissenschaftlich qualifizieren würde.

Hierauf läßt sich nicht entgegnen, daß auch jeder Reiz von dem betreffenden Lebewesen in irgendeiner Form festgestellt werden müsse, und daß man diese Feststellung als solche Erkenntnis nennen könne. Denn da beim Menschen nur bewußte Erkenntnis als Erkenntnis bezeichnet wird, unbewußte Reize jedoch nicht, so muß auch für die Vorstufen der menschlichen Erkenntnis im Tierreich diese Unterscheidung beibehalten werden, wenn diese Vorstufen eine Erklärungsfunktion für die menschliche Erkenntnis haben sollen, was die evolutionäre Erkenntnistheorie ja beansprucht. Das heißt aber, daß von Erkenntnis nur da und insofern die Rede sein kann, als wir annehmen können, daß es sich um einen bewußten Vorgang handelt.

Hier stoßen wir auf den vielleicht fundamentalsten Fehler der evolutionären Erkenntnistheorie: Sie setzt zu Unrecht Verhalten mit Erkennen gleich. Was evolutionär als Überlebensvorteil erklärbar ist, kann immer nur ein Verhalten sein. Denn die Frage, ob und wie lange eine Spezies im Verlauf der Evolution überlebt, hängt, soweit es auf die betreffenden Lebewesen selbst und nicht auf die Umweltfaktoren ankommt, einzig und allein von ihrem Verhalten ab.

Nun meinen die evolutionären Erkenntnistheoretiker, sie könnten einfach das Verhalten, die Erkenntnisorgane und die Erkenntnis gleichsetzen und in einen Topf werfen. Erkenntnis ist aber ein Vorgang „im“ Bewußtsein und als solcher etwas völlig Andersartiges als alle physiologischen Vorgänge, die damit in noch so engem Zusammenhang stehen mögen. Während ich physiologische Vorgänge nur von außen als objektiver Beobachter feststellen kann, ist das Erkennen nur mir selbst als dem erkennenden Subjekt innerlich zugänglich. Die Erkenntnisorgane – seien es die äußeren Wahrnehmungsorgane oder die Nerven und das Gehirn – sind, wie die Bezeichnung „Organ“ (griechisch: „Werkzeug, Instrument“) besagt, ebenso vom Erkenntnisvorgang zu unterscheiden wie die Tastatur einer Schreibmaschine oder eines Computers vom Schreibvorgang zu unterscheiden ist.

Als Veranschaulichung dafür, daß das Überleben von der richtigen Erkenntnis abhängt, bringen die evolutionären Erkenntnistheoretiker gerne folgendes Beispiel:

„Um es grob, aber bildhaft auszudrücken: der Affe, der keine realistische Wahrnehmung von dem Ast hatte, nach dem er sprang, war bald ein toter Affe – und gehört daher nicht zu unseren Urahnen.“ (G. G. Simpson: *Biology and the nature of science*. Science 139 [1963] 81-88; 84; zitiert nach: Gerhard Vollmer: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1987, 103)

Das Beispiel vom zu kurz springenden Affen, der wegen seines Irrtums ausstirbt, beweist aber nicht, was es beweisen soll. Denn es setzt in naiv anthropomorpher Weise das Verhalten des Affen mit dem eines Menschen gleich. Dabei müßte zu allererst überhaupt einmal geklärt werden, ob und inwieweit der Sprung eines Affen von einem Baum zum anderen überhaupt von bewußter Erkenntnis abhängt

oder quasi automatisch abläuft, was alles andere als selbstverständlich ist.

Jeder Naturwissenschaftler würde nämlich folgende Argumentation als unberechtigten Schluß von menschlichem auf tierisches Verhalten ablehnen: Wenn ich über einen Graben springen will, dann überlege ich, wieviel Kraft ich brauche, und dann springe ich. Wenn also ein Affe an einem Ast hängt und auf einen anderen Ast springen will, dann überlegt er sich, wieviel Kraft er braucht, und dann springt er. Aber das von Simpson angeführte Zitat entspricht genau dieser Argumentationsweise.

Es ist aber keineswegs ausgemacht, daß der Sprung des Affen genau seiner vorausgehenden Erkenntnis entspricht. Denn es kann auch auf eine falsche Erkenntnis ein richtiges Verhalten erfolgen, da es möglich ist, daß sich zwei Fehler kompensieren. Angenommen, der Affe schätzt auch seine Schwungkraft zu gering ein, so wird er weiter springen und auf diese Weise doch den anderen Baum erreichen. In unserer menschlichen Welt arbeiten wir zudem auch oft mit zusätzlichen Sicherheiten und nicht mit dem knappstmöglichen Einsatz: Wenn ein Aufzug für ein bestimmtes Höchstgewicht zugelassen ist, dann ist er so konstruiert, daß er in Wirklichkeit noch ein um einiges höheres Gewicht tragen kann.

Der Nachweis, daß das Überleben sich der besseren Erkenntnis verdankt, ist nicht möglich. Bestenfalls könnte gezeigt werden, daß ein bestimmtes Verhalten für das Überleben nützlich ist. Diese Nützlichkeit kann aber nur dann aufgewiesen werden, wenn gezeigt wird, daß andere Verhaltensweisen sich als weniger vorteilhaft erweisen. Es genügt keinesfalls, einfach darauf zu verweisen, daß bestimmte Verhaltensweisen faktisch zum Überleben geführt haben. Damit ist nämlich noch lange nicht gesagt, daß nicht unter Umständen andere Verhaltensweisen auf bessere und einfachere Weise zum selben Ergebnis gelangt wären.

Wenn man also bei evolutionären Erkenntnistheoretikern lesen kann, die bloße Tatsache, daß wir überlebt hätten, zeige doch schon, daß unsere Ausstattung dafür von Vorteil gewesen sei, so ist eine solche Behauptung genauso falsch, wie wenn jemand behaupten würde, die Tatsache, daß jemand einen Sprung aus dem Fenster überlebt habe, zeige doch, daß Sprünge aus dem Fenster dem Überleben förderlich sind. Es genügt auch nicht, den Nutzen nur an einigen Beispielen zu zeigen und diese Fälle dann ohne hinreichende Begründung zu verallgemeinern und daraufhin die Behauptung aufzustellen, damit sei doch gezeigt, daß sich alles auf diese Weise erklären lasse.

Aber auch unabhängig von der Frage, ob der Nutzen einer Sache für oder gegen ihre Wahrheit spricht, läßt sich aus der Eignung für das Überleben kein Argument für die Wahrheitsgeltung der Erkenntnis machen. Denn die Eignung für das Leben und Überleben setzt nur voraus, daß die Erkenntnis in einem pragmatischen Sinne zutreffend ist.

Wenn wir einmal unbewiesenermaßen voraussetzen, daß für ein überlebensgerechtes Verhalten Erkenntnis benötigt wird, so kommt eine solche Erkenntnis jedem Lebewesen zu, weil es sonst überhaupt nicht leben könnte. Für diese Erkenntnis ist nur erfordert, daß sie umweltgerecht ist, also der ökologischen Nische entspricht und diejenigen Informationen vermittelt, die (über-)lebensnotwendig sind. Dazu ist in keiner Weise eine Erkenntnis nötig, die die Wirklichkeit als ganze realistisch erfaßt; es reicht völlig aus, daß die für die Ernährung und Fortpflanzung und den Schutz vor Gefahr nötigen Informationen so erfaßt werden, daß daraufhin die notwendigen und geeigneten Reaktionen erfolgen können. Dazu genügen bei bestimmten Tieren sehr eingeschränkte Wahrnehmungen, die beispielweise im wesentlichen nur Riechen und Tasten umfassen können.

Aber selbst wenn eingewandt wird, daß der Mensch aufgrund seines großen Aktionsradius ein umfassenderes Wahrnehmungsvermögen benötigt als etwas ein bestimmtes Insekt oder ein Maulwurf, so ändert dies nichts daran, daß diese Wahrnehmung nur insoweit „realistisch“ zu sein braucht, als es für ein überlebensgerechtes Handeln nötig ist. Dazu braucht es aber keine theoretische realistische Erkenntnis im eigentlichen Wortsinn, sondern hierfür genügt, daß die betreffende Art von Erkenntnis zu den Reaktionen führt, die für das Leben und Überleben unerlässlich sind.

Eine derartige „pragmatische“ Erkenntnis haben dem Menschen aber sogar die meisten Skeptiker zugestanden. Sie waren aber völlig zu Recht der Meinung, daß eine solche Alltagserkenntnis auch dann ihre Funktion erfüllen kann, wenn sie uns nur eine Welt des Scheins oder der Erscheinung präsentiert.

ERKENNTNIS ? → SKEPSIS

Literatur:

Schöndorf, Harald: „Können wir die Wirklichkeit erkennen?“, in: *Strukturen der Wirklichkeit*, 4 (2003) 15-24

Zweifel oder Leugnung von Erkenntnis

Skepsis (Skeptizismus)

im weiteren Sinn: Zweifel oder Bestreitung jeglicher Erkenntnis
im engeren Sinn: nur Zweifel an jeglicher Erkenntnis

Agnostizismus: Bestreitung von (metaphysischer Erkenntnis und) möglicher Gotteserkenntnis

z. B. Gorgias

Der Sophist Gorgias (5. Jahrhundert vor Christus):

„Eines ist nämlich das Erste: Es gibt nichts.

Zweitens: Auch wenn es etwas gäbe, so wäre es dem Menschen unzugänglich [unfaßbar].

Drittens: Auch wenn es erfaßbar wäre, so wäre es doch nicht aussagbar und nicht dem Mitmenschen mitteilbar [verständlich zu machen].“

(Diels, Hermann/Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin ⁶1952, 279, Fragment 3)

Gründe: Wenn es etwas gäbe, führte dies zu Widersprüchen. Es müßte Unentstandenes geben, das unendlich und somit nirgends wäre. Erkanntes wird gedacht, Gedachtes ist aber vom Seienden verschieden, Ungedachtes ist aber unerkennbar. Reden kann keine Anschauungen in anderen hervorbringen, auch kann nicht in Verschiedenen dieselbe Vorstellung sein.

Die erste These betrifft die Metaphysik, die dritte die Kommunikationstheorie, die zweite (und dritte) die Erkenntnistheorie.

Die historische Frage, ob Gorgias diese Thesen ernst gemeint hat oder ob er damit nur die Thesen anderer Philosophen in Aporien oder ad absurdum führen wollte, sei dahingestellt.

Kurze Antwort zu Gorgias

1. Auch das Unendliche ist bestimmt. Es muß nicht alles räumlich (und zeitlich) sein (sonst hätte es überhaupt keine Identität, denn diese ist immer raum- und zeitübergreifend).

2. Gorgias nimmt zum einen ein fundamentaleres Wissen als das Kennen der Objekte in Anspruch, wenn er sagt, das Sein der Objekte als solches sei immer von ihrem Erkenntnis verschieden. Zum anderen muß er ein Wissen vom Sein der Objekte an sich haben, wenn er sagt, dieses Sein sei anders als ihr Erkenntnis. Warum soll es nicht eine Gemeinsamkeit geben zwischen den Dingen selbst und dem, was wir von ihnen erkennen, die dazu ausreicht, daß wir ihr wahres Wesen erkennen?

3. Wieso sollten wir nicht mit unseren Worten dieselben Gedanken und Gefühle in anderen hervorrufen können? Numerische (Zahlenmäßige) Andersheit ist mit Gleichartigkeit vereinbar.

Gegen Dogmatismus

Die Skepsis ist ein Protest gegen philosophische Lehren, die vorschnell alles erklären und alle Probleme und Fragen beiseite schieben wollen, vor allem gegen Rationalismus (Alles sei rational auflösbar), Dog-

matismus (Aufstellen unkritischer Behauptungen) und den Wahrheitsanspruch extremer philosophischer Richtungen. Die Skepsis entsteht aus einer Erschütterung der ursprünglichen selbstverständlichen Naivität, ist aber auch eine Reaktion auf die scheinbar heillose Verschiedenheit philosophischer Ansichten und auf sophistisches Argumentieren.

Aber dieser Protest wird zum umgekehrten Extrem: Aus Angst vor falschen Behauptungen flieht die Skepsis ins Irrrationale. Sie ist der philosophisch-rhetorische Ausdruck eines Lebensgefühls. Der Skeptiker kann niemandem trauen und bleibt so auf sich selbst verwiesen: individualistischer Zug der Skepsis. Es reicht nicht aus, der Skepsis vorzuwerfen, man könne sie nicht im praktischen Leben durchhalten. Dies ist auch den Skeptikern klar. Es geht ihnen um die Frage der rein theoretischen Erkenntnis und ihrer Gewißheit. Die bloß phänomenale Alltagserkenntnis genügt ihnen nicht.

Der Skeptiker, der sich nicht mit phänomenaler (oder pragmatischer) Erkenntnis zufriedengibt, zeigt damit das Ungenügen solcher Erkenntnis für den Menschen an. Die radikale Skepsis, die alles bezweifelt, ist ein negativer Beweis für die menschliche Freiheit: Wir können uns zumindest innerlich allem gegenüber distanzieren.

Transzendental(pragmatische) Widerlegung = Retorsion, performativer Widerspruch

Auf der inhaltlichen Ebene ihrer Aussagen gerät die Skepsis nicht in einen Widerspruch mit sich selbst, aber es besteht ein Widerspruch zwischen dem Inhalt und dem Vollzug ihrer Aussage: keine widersprüchliche Aussage (*contradictio formalis*), sondern ein Widerspruch im Vollzug (*contradictio exercita*).

Der Aufweis dieses Widerspruchs heißt:

Retorsion oder

transzendente oder transzendentalpragmatische Widerlegung oder

Aufweis des performativen Widerspruchs

Retorsion von lat. „retorqueo“ = ich drehe zurück

Transzendental wird hier im Sinn von Kant verstanden: Kant nennt eine Erkenntnis transzendental, „die sich nicht so wohl [= nicht] mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (Kritik der reinen Vernunft B 25). Allgemein bedeutet also „transzendental“: nicht die Objekte der Erkenntnis, sondern die „Bedingungen der Möglichkeit“, die Voraussetzungen der Erkenntnis betreffend.

Transzendentalpragmatisch = einerseits transzendental, d. h. die Bedingungen betreffend, andererseits aber nicht bezüglich der Bedeutung, also nicht semantisch, sondern bezüglich der Sprachhandlung, also pragmatisch (vgl. die Philosophie von Apel und Habermas).

Performativ hatte John Austin Sprechakte / Sprachhandlungen genannt, durch die ich etwas bewirke, wenn ich sie in der rechten Weise ernsthaft tue. Indem ich ganz bestimmte Worte in der entsprechenden Weise sage, gebe ich dem oder den anderen nicht eine Information weiter, sondern ich vollbringe eine Handlung. (Später wies Austin darauf hin, daß jedes Sprechen eine performative Komponente hat.)

Dies darf nicht verwechselt werden mit der gleichzeitigen Beschreibung oder Erklärung einer Handlung, die als solche nicht durch das bloße Beschreiben oder Erklären geschieht. Eine performative Sprechhandlung ist z. B. „Ich taufe dich ...“ „Ich verspreche dir ...“ „Ich nehme dich zur Frau ...“. Wenn ein performativer Sprechakt den Regeln entsprechend vollzogen wird, gibt es eine notwendige Übereinstimmung zwischen dem Inhalt des Gesprochenen und dem, was durch dieses Sprechen geschieht.

Performative Sprechakte sind solche, wo durch das richtig vorgenommene Sprechen eine bestimmte Handlung vollzogen wird. Diejenige Handlung, die beim Vorbringen jedes normalen Aussagesatzes vollzogen wird, ist das Behaupten. Wenn es nun einen Widerspruch zwischen der Handlung des Behauptens und dem Behaupteten, also dem Inhalt des Behauptens gibt, so handelt es sich um einen performativen Widerspruch. Dieser Fall liegt bei der Skepsis vor. Denn die Handlung des Behauptens beinhaltet auch das Behaupten der Wahrheit und somit des Wissens dessen, was man behauptet.

Wer behauptet, er könne nichts erkennen, behauptet damit, eben dies erkannt zu haben, und wider-

spricht sich darum selbst. Auch wenn er dem dadurch entgehen will, daß er sagt „Es scheint mir nur ...“, „Vielleicht ...“, „Ich weiß nicht, ob ...“, „Ich enthalte mich jeder Äußerung“, stellt er eine Behauptung auf und beansprucht durch dieses Tun, eine Erkenntnis auszusprechen. Jede als sinnvoll gemeinte und behauptete Aussage beansprucht Wahrheit und somit Erkenntnis.

Auch die bloße Aufforderung „Enthalte dich des Urteils“ setzt voraus, daß gewußt wird, was mit diesem Satz und den in ihnen vorkommenden Ausdrücken gemeint ist, setzt also eine Erkenntnis voraus.

Hiergegen könnte eingewandt werden, daß die betreffende Aussage auf einer „Metaebene“, d. h. als Reflexion auf die Aussagen über anderes, gemacht wird und nicht für sich selbst, sondern nur für Aussagen der „Objektebene“ gilt. Aber auch dann beinhaltet diese Aussage einen Widerspruch im Vollzug. Denn auch in diesem Fall sagt der Sprecher etwas über die Objekte seiner Erkenntnis aus und bestreitet zugleich, eine Erkenntnis von ihnen zu haben.

Wer aber einen Widerspruch in Kauf nimmt, kann nichts mehr behaupten und erst recht nichts mehr aufweisen. Die radikale Skepsis ist als Theorie widersprüchlich. Soweit sie philosophisch vertreten wird, stellt sie der Sache nach einen Ausstieg aus der Philosophie mit philosophischen Mitteln dar. Um dem Selbstwiderspruch und somit der Widerlegung zu entgehen, müßte der Skeptiker eigentlich schweigen (vgl. Kallikles in Platons „Gorgias“).

Grenzen der Philosophie

Für die philosophische Erkenntnislehre müssen wir das leibliche Funktionieren und Gesundsein voraussetzen. Die Philosophie kann keine Krankheiten heilen. Sie ist kein Heilmittel gegen Dummheit, Demenz, Alzheimer, psychische Erkrankungen oder auch nur gegen Ermüdung, Erschöpfung, Trunkenheit oder sonstige Beeinträchtigungen des Wahrnehmungs- oder Denkvermögens. In all diesen Fällen hilft das beste Argument nichts.

Wissen um Wirklichkeit

Die Frage nach der Wahrheit, nach der Wirklichkeit setzt ein Vorwissen um Wahrheit und Wirklichkeit voraus. Zugleich setzt sie auch voraus, daß ich diese Wahrheit und Wirklichkeit nicht fraglos habe. Sonst wäre die Frage überflüssig. Damit ist bereits die Spannung von unthematischem Ausgriff und thematisch konkretem, immer nur bruchstückhaftem Einholen und Rekonstruieren gegeben. Wir wissen um die Wirklichkeit, wenn wir sagen, daß unser Erkennen die Wirklichkeit nicht so darstelle, wie sie ist. Jede kritische Aussage von der Art „Wir können die Wirklichkeit nicht erkennen“, „Die Ordnung der Dinge ist anders als die Ordnung unseres Erkennens“ nimmt bereits den Standpunkt der Wirklichkeit selbst ein. Dies ist unvermeidlich. Die Wirklichkeit ist immer schon vorausgesetzt, und wir stehen auf ihrem Boden: Wenn wir sagen, daß wir sie nicht erkennen, da unser Erkennen begrenzt ist, ist das ein Widerspruch. In all unserem Denken machen wir die Wirklichkeit, das Sein zum letzten und äußersten Maßstab. Unsere Frage nach der Wirklichkeit impliziert bereits das Wissen um Wirklichkeit und um die Differenz zwischen Wirklichkeit und bloßer Subjektivität.

Es ist nicht möglich, etwas zu fragen, zu kritisieren oder zu widerlegen (zu falsifizieren), wenn man nicht schon irgend etwas weiß. Jede Negation setzt bereits Positives voraus. Man meint vielleicht, es müsse doch einen Punkt Null geben, von dem aus wir die erkenntniskritische Untersuchung ausgehen lassen. Aber es gibt keinen solchen Punkt Null. Wir korrigieren immer ein Wissen, das wir bereits haben.

Sprache

Der Skeptiker benützt zur genauen Formulierung seiner These (auch für sich selbst) eine bestimmte Sprache. Damit setzt er aber bereits eine Menge gültiger Erkenntnisse voraus: Sinnhaftigkeit, Verständlichkeit und relative Eindeutigkeit der Sprache sowie die Geltung der Grundgesetze des Denkens, denn

wer die Grundgesetze des Denkens nicht akzeptiert, der muß aufhören zu denken.

Solche Grundgesetze sind z. B. die Nichtwidersprüchlichkeit, die gleichbleibende Bedeutung des Gemeinten, die Gesetze des Schlußfolgerns. Andernfalls kommt nämlich keine sinnvolle Behauptung zustande, und zwar nicht nur für andere, sondern auch für den Behauptenden selbst. Hierzu gehört aber auch, daß unser Denken etwas mit der Wirklichkeit zu tun hat. Andernfalls ist die Möglichkeit sinnvoller Kommunikation hinfällig. Denn wie sollten wir uns verständigen, wenn sich unsere Rede auf nichts Wirkliches bezöge? Wenn wir nicht überzeugt wären, daß unser Denken in der Sache gründet, könnten wir überhaupt nicht argumentieren.

Gründe

Als Philosoph beschränkt sich der Skeptiker nicht darauf, Behauptungen aufzustellen, sondern er argumentiert (vgl. die Gründe im Fragment des Gorgias). Wer aber Argumente vorträgt, kann dies sinnvollerweise nur tun, wenn er damit zugleich den Anspruch erhebt, daß diese Argumente wahr sind. Dies setzt aber voraus, daß er die Wahrheit seiner Argumente erkannt hat. Folglich besitzt er aber bestimmte Erkenntnisse und widerlegt damit selbst seine Behauptung, er könne überhaupt nichts (mit Sicherheit) wissen.

Außerdem vertritt der Skeptiker eine These, die nicht nur für ihn, sondern auch für die anderen gelten soll. Denn wenn er nur etwas über seine eigene individuelle Erkenntnis sagt, dann gibt es keinen Grund dafür, warum er es als These öffentlich verkündet, und dann braucht es auch niemand anderen außer ihm zu interessieren. Wenn der Skeptiker aber seine These als philosophische Position vertritt, so erhebt er den Anspruch, daß sie allgemeine Geltung hat. Er behauptet also, ob er es will oder nicht, daß seine Skepsis nicht nur für ihn, sondern für alle gilt.

Realismus

Die skeptische Theorie selbst kann nur in einer realistischen Haltung vorgebracht werden. Das heißt, daß der Skeptiker etwas darüber sagen will, wie es sich tatsächlich verhält. Wenn der Skeptiker die Möglichkeit der Erkenntnis anzweifelt oder bestreitet, dann macht er eine Aussage über die Wirklichkeit als solche. Er muß sich, ob er will oder nicht, auf den Standpunkt von jemand stellen, der eine Aussage darüber macht, wie die Wirklichkeit selbst beschaffen ist. Denn die Fraglichkeit oder Unmöglichkeit der menschlichen Erkenntnis besagt ein Verhältnis zur Wirklichkeit als solcher. Hier zeigt sich etwas, was wir auch noch später bei anderen erkenntnistheoretischen Theorien sehen werden: Man kann eine Erkenntnistheorie sinnvollerweise immer nur von einem realistischen Standpunkt aus vertreten. Auch wer sagt: Mir scheint es so, als ob ..., der will sagen, daß es tatsächlich diesen Anschein hat, daß es sich mit unserer Erkenntnis so verhält, wie er behauptet.

Indiz für Freiheit

Freilich vermag diese Widerlegung durch Aufzeigen des offensichtlichen Selbstwiderspruches die Skepsis nicht auszurotten. Man kann versuchen, dieser Widerlegung dadurch zu entgehen, daß man die Skepsis mehr oder weniger mäßigt und möglichst keine klare Position einnimmt. Man kann der Stringenz von Argumenten dadurch ausweichen, daß man immer wieder seine Behauptungen modifiziert und sich weigert, die Konsequenzen aus den eigenen Thesen zu ziehen. Odo Marquard sagt einmal sehr treffend, daß der Skeptiker mehrere Philosophien zugleich vertritt. Skeptisches Denken läßt sich nur bei rationaler Inkonsequenz durchhalten. Rationale Konsequenz ist aber nicht erzwingbar.

Der Skeptiker zeigt durch seine Haltung, daß wir uns gegenüber jeglicher Erkenntnis in Distanz versetzen können. Wir sind nicht gezwungen, irgend eine Erkenntnis ausdrücklich als wahr anzuerkennen, sondern wir können immer und überall Zweifel anmelden. Dadurch, daß der Skeptiker alles in Zweifel zieht, zeigt er, daß wir in unserer Erkenntnis frei sind.

Freiheit und Vernunft bedingen einander

Einsicht und Konsequenz sind nicht erzwingbar

Aus der Auseinandersetzung mit der Skepsis ergeben sich unmittelbar folgende philosophischen Konsequenzen:

Gegen jede konkrete Erkenntnis kann ich zumindest im nachhinein den Täuschungsverdacht erheben. Dies gilt auch bei vermeintlich logisch oder mathematisch zwingenden Argumenten:

1. Logik und Mathematik sind Abstraktionen. Ich kann immer sagen, im Konkreten verhalte es sich anders. Z. B. Nie sind zwei Dinge völlig gleich; also kann ich sie gar nicht addieren. Die konkrete Addition ist nie völlig genau. Die Dinge können sich durch das Zusammenfügen verändern.

2. Im Gegensatz zu einer langen Tradition kennen wir heute verschiedene logische und mathematische Systeme, weshalb beides heute oft als Konvention bezeichnet wird.

3. Man kann immer den Verdacht hegen, daß bei der Logik irgendeine stillschweigende Prämisse übersehen wurde, daß eine Argumentation versteckte Fehler enthält. Man kann die Univokität der Termini bezweifeln. Man kann die Frage stellen, ob die Wirklichkeit denn so konsequent logisch ist wie unsere Logik und Mathematik. Man kann die Konsequenz des Handelns bestreiten. Warum soll ich logisch denken und handeln? Vielleicht wurde irgendein Argument übersehen, vielleicht wurden logische Fehler begangen, vielleicht wurden ungeeignete Begriffe gebraucht usw.

Man kann auch dann, wenn man die logische Schlüssigkeit zugesteht, die Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit in Zweifel ziehen. Ein Beispiel hierfür ist das Allerweltsargument „Es könnte aber doch vielleicht auch anders sein.“ Als ernstzunehmender Einwand kann dies nur gewertet werden, wenn hierfür Gründe genannt werden, denn sonst kann man ebenso gut entgegenhalten: „Es kann aber auch sein, daß es nicht anders sein kann.“ Meist dürfte ein solches Argument Ausdruck des Argwohns sein, daß nicht alle Faktoren berücksichtigt wurden.

4. Man kann immer sagen: Sonst mag das ja stimmen, aber in diesem Fall könnte es doch anders sein. Richtig ist freilich, daß ich nicht alles zugleich bestreiten kann. Denn sonst kann ich nicht mehr vernünftig leben. Aber wer zwingt mich, vernünftig zu leben? Wenn ich verrückt spiele, interessiert mich überhaupt kein Argument mehr.

Gegen die vorgetragene These scheint zu sprechen, daß es Situationen gibt, in denen man sich psychologisch der zwingenden Kraft einer Argumentation nicht zu entziehen vermag, in denen es unmöglich ist, etwas Bestimmtes zu bestreiten. Dabei handelt es sich aber immer nur um vorübergehende Situationen: In späteren Zeitpunkten können wieder Zweifel oder Fragen aufkommen, kann man die Unwiderstehlichkeit der betreffenden Einsicht wieder in Frage stellen.

Freiheit ist Grundakt der Vernunft

Die Freiheit ist kein zusätzlicher vorausgehender Akt zur konkreten Entscheidung, sondern geschieht eben genau in der Entscheidung. Daß die Freiheit nicht empirisch feststellbar ist, erfahren wir sogar bei uns selbst: Wir können nur sagen, daß wir uns noch nicht oder schon entschieden haben. Es ist auch richtig, daß wir die Sicherheit unserer Entscheidung erst durch die Tat haben. Daraus folgt aber nicht, wie Schopenhauer meinte, daß der Willensakt erst in der konkreten Handlung selbst bestehe.

Vernünftige Erkenntnis setzt die Bereitschaft voraus, sich auf die Vernünftigkeit der Vernunft und auf die Wahrheit frei einzulassen. Dabei handelt es sich aber nicht um einen zeitlich oder logisch der Rationalität vorgängigen Akt, sondern dieser freie Akt ist der Grundakt der Vernunft selbst.

Denn jedes Akzeptieren eines vernünftigen Argumentes, Gedankenganges, einer Einsicht, beinhaltet nicht nur das Akzeptieren des konkreten Inhaltes des Eingesehenen, sondern zugleich das Akzeptieren dessen, daß ich ihn auf Grund seiner Vernünftigkeit, Stimmigkeit und nur deshalb akzeptiere. Akzeptieren von Gründen und Begründungen überhaupt ist der Grundakt der Bejahung der Rationalität/Vernünftigkeit als solcher, der in und mit jedem konkreten Akzeptieren von Vernunft in con-

creto mitgesetzt und neu mitbekräftigt wird.

Es handelt sich also nicht um eine der Vernunft gegenüber schlechthin vorgängige Freiheit, die sich willkürlich für oder gegen die Vernunft entscheiden würde (Dies wäre Dezisionismus). Ohne den (normalerweise implizit erfolgenden) freien Grundakt der Zustimmung zur Vernunft gibt es keine Vernunft, und doch ist dieser Grundakt natürlich vernünftig. Wir haben hier gewissermaßen einen Zirkel vor uns, aber einen notwendigen und keinen fehlerhaften.

Es gibt etwas Analoges mit der Freiheit überhaupt: Daß ich frei bin, kann ich, worauf vor allem Fichte immer wieder hingewiesen hat, nur so feststellen und entdecken, daß ich einen konkreten freien Akt setze. Denn alles andere wäre gerade nicht frei. Darum kann man die Existenz der Freiheit nicht so beweisen wie die eines unfreien Dinges. Ähnlich kann man auch von der Vernunft sagen, daß ich sie natürlich nur entdecken und bejahen kann, wenn ich vernünftige Akte vollziehe.

Wer diese Vernünftigkeit verweigert (was er natürlich gar nicht immer und überall kann), verunmöglicht verantwortbare Prüfung, Kritik, Begründung, Argumentation, ja letzten Endes überhaupt ein sinnvolles Gespräch. Wo man sich weigert, Konsequenzen anzuerkennen, liefert man sich der Beliebigkeit aus.

Praktisch steht in unserem Leben nicht das globale Ja zur Vernunft in Frage, sondern die Ratifikation dieses Ja auch in den Fällen, wo es uns aus irgendwelchen Gründen nicht angenehm ist. Die Bereitschaft zur Wahrheit erfordert Denkdisziplin und gegebenenfalls auch Selbstkritik, sie erfordert das in mir selbst, was Habermas bei der Diskussion einen „herrschaftsfreien Diskurs“ nennt.

Hierin zeigt sich auch der Unterschied des menschlichen Geistes, der es mit Gründen zu tun hat, gegenüber irgendeiner materiellen Sache, die auf Ursachen reagiert. Während materielle Ursachen automatisch wirken, sofern ihnen nichts entgegensteht, kann sich die freie Vernunft die Gründe zu eigen machen oder nicht.

EXKURS: VERTEIDIGUNG DER WILLENSFREIHEIT

Literatur:

Keller, Albert: *Philosophie der Freiheit*, Graz u. a. 1994, 115-126

Spaemann, Robert: *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, 218-227

Kein absoluter Indeterminismus

Manche Argumente gegen die Freiheit resultieren daraus, daß die Freiheit als absolute Unbestimmtheit und Grundlosigkeit dargelegt oder verstanden wird. Dies ist ein Mißverständnis der menschlichen Freiheit. Darum wurde oben die Willensfreiheit eigens als eine Freiheit definiert, die bei Vorliegen aller sonstigen notwendigen Bedingungen die Möglichkeit der Wahl offenläßt.

Und von Willensfreiheit sprechen wir normalerweise nicht dann, wenn jemand seine Entscheidung dem Zufall überläßt, sondern dann, wenn er dafür Gründe (Motive) hat. Die Ausübung der Willensfreiheit besteht darin, daß ich mich auf Grund bestimmter Motive, die nicht ausdrücklich bewußt zu werden brauchen, für oder gegen eine bestimmte Handlung entscheide. Es gibt nicht, wie manche meinten, noch einmal einen dieser Entscheidung vorausgehenden Akt der Freiheit, sondern die Betätigung der Freiheit besteht genau in dieser Entscheidung.

Bei Erfüllung aller Voraussetzungen: ja/nein

Von Willensfreiheit sprechen wir dann, wenn bei Erfüllung aller notwendigen Voraussetzungen für ein Subjekt immer noch die Möglichkeit offen bleibt, diese oder jene Handlung zu tun, eine bestimmte Handlung zu tun oder nicht zu tun (zu unterlassen).

In einem deterministischen System hingegen bedeutet die Erfüllung aller notwendigen Voraussetzungen

für eine bestimmte Wirkung, daß diese Wirkung dann auch tatsächlich vonstatten geht. Auch die Willensfreiheit ist darauf angewiesen, daß alle notwendigen Voraussetzungen erfüllt sind: sie ist keine absolute, sondern nur eine relative Freiheit.

Aber der entscheidende Punkt der Willensfreiheit besteht darin, daß die Erfüllung aller notwendigen Voraussetzungen dem Subjekt immer noch die Möglichkeit offen läßt, sich für oder gegen eine bestimmte Handlung zu entscheiden und diese Handlung dann auszuführen bzw. zu unterlassen. (Die nähere Unterscheidung zwischen der bloßen Freiheit der Entscheidung und der Freiheit zu entsprechendem tatsächlichem Handeln soll hier nicht weiter erörtert werden.)

Problematisierung des Determinismus

Der Determinismus verdankt sich unter anderem der Annahme, echtes Wissen könne es nur als Wissen von Notwendigem geben, und das Ideal jedes Wissens seien die Mathematik, wobei meist an die Euklidische Geometrie mit ihrer Axiomatik und ihren Deduktionen gedacht wird, und an die Logik. Ferner scheint der Determinismus die notwendige Voraussetzung dafür zu sein, eindeutige Voraussagen machen zu können, welche Ursachen zu welchen Folgen führen.

Individualität, viele Faktoren, statistische Regelmäßigkeit

Die Naturgesetze, auf die der Determinismus sich beruft, entdecken wir auf Grund von Abstraktionen. Wir können nämlich nie alle Aspekte eines Dinges untersuchen; und wenn wir es könnten, kämen wir nie zu einem Gesetz, denn dafür müssen wir bestimmte Daten als Ungenauigkeiten oder Störfaktoren interpretieren.

Je weniger Individualität einem Objekt zukommt, je weniger komplex es ist, desto stärker ist es rein durch allgemeine Gesetzmäßigkeiten bestimmt, d. h. naturgesetzlich determiniert. (Das Problem der Mikrostruktur der physikalischen Realität sei ausgeklammert. Hier könnte es sein, daß wir an einem Bereich angekommen sind, bei dem es sich gar nicht mehr um eindeutig festgelegte Wirklichkeit handelt, sondern um so etwas wie Möglichkeitsfelder, die unterschiedliche Konkretisierungen und Prozesse zulassen.)

Je mehr bei einem Wesen jedoch auf Grund seiner Komplexität seine Individualität ausgeprägt ist, um so weniger ist es ein bloßer Fall innerhalb einer Art, Gattung usw., und um so weniger kann sein Verhalten völlig auf Grund allgemeiner Gesetze eindeutig vorhergesagt werden. Dies gilt vor allem für Lebewesen. Kein Mensch betrachtet in der Praxis Lebewesen als völlig determiniert.

Ferner gibt es eine Regelmäßigkeit, die, jedenfalls, soweit wir feststellen können (und Aussagen darüber hinaus zu machen, ist unbegründete Spekulation), nur statistischer Natur ist. Solche statistische Regelmäßigkeiten gibt es nicht erst bei der Quantenmechanik, sondern bereits bei der Thermodynamik, bei Lotterien und dgl. und beim Auftreten von Mutationen, das eine wesentliche Voraussetzung der Evolutionstheorie ist. Hierfür sind zwar deterministische Erklärungen möglich und wohl auch nicht zu widerlegen, aber dieser Determinismus kann nur postuliert, nicht aber durch die Erkenntnis der konkret determinierenden Faktoren tatsächlich gezeigt werden.

Wissenschaftler selbst

Die Deterministen setzen immer mehr oder weniger voraus, daß sie selbst vom Determinismus nicht betroffen sind. Denn sonst hätte weder ihre Theorie noch ihre Praxis einen Sinn. Wenn der Determinismus wahr wäre, dürften wir nicht gegen andere argumentieren, sondern müßten sie manipulieren (Dressur), aber das könnten wir eigentlich gar nicht, da wir selber auch nur Produkt von Dressur wären. Der Determinist muß sich selbst also faktisch immer mehr oder weniger von seiner Theorie ausnehmen. Er tut so, wie wenn er der Erwachsene, die anderen aber alle Kinder wären.

Ferner würde der Determinismus die moderne Naturwissenschaft unmöglich machen. Denn diese Na-

turwissenschaft beruht darauf, daß ich experimentieren kann, d. h. aber, daß ich frei die Ausgangsbedingungen für einen Versuch variieren kann. Dies wäre aber nicht möglich, wenn alles schon determiniert wäre. Um in die Natur eingreifen (Experiment) zu können, können zumindest Lebewesen nicht völlig determiniert sein. Auch die Anwendung in der Technik (um deren Sicherheit willen man gerade den Determinismus angenommen hat) ist nicht möglich, da sie ebenso wie das Experimentieren einen freien Eingriff in die Naturprozesse darstellt.

Volles Menschsein schließt Freiheit ein

Wenn jemand die Willensfreiheit bestreitet, dann muß er sie konsequenterweise auch für sich selbst bestreiten. Es gilt aber, daß wir nur jemanden als Menschen wirklich für voll nehmen und entsprechend behandeln, den wir für verantwortlich halten, d. h. bei dem wir annehmen, daß er einen freien Willen besitzt und auch in der Lage ist, in der konkreten Situation diesen Willen zu benützen. Wenn wir hingegen unterstellen, er sei von seiner Konstitution her oder aufgrund der besonderen Umstände der Situation derzeit nicht in der Lage, voll verantwortlich zu handeln, und das heißt nichts anderes als von seiner Willensfreiheit Gebrauch zu machen, dann behandeln wir ihn anders und nehmen ihn nicht wirklich für voll. Selbstverständlich besitzt er auch dann für uns seine Menschenwürde, aber wir müssen in einem solche Fall anders mit ihm umgehen. Wir dürfen dann nämlich dann seine Aussagen und Handlungen nicht genauso beurteilen und genauso darauf reagieren, wie wir dies täten, wenn wir ihn für voll verantwortlich ansehen. Wenn wir aber jemanden nicht für voll verantwortlich ansehen können, dann können wir konsequenterweise auch seine Aussagen nicht zum Nennwert nehmen, sondern müssen auch bei ihnen davon ausgehen, daß er für das, was er sagt, nicht voll verantwortlich ist. Insofern sägt sich derjenige, der die Willensfreiheit generell bestreitet, den Ast ab, auf dem er sitzt. Er begeht eine Art von performativem Widerspruch, indem er nämlich einerseits für seine These Anerkennung beansprucht, insofern er sie als eine wissenschaftliche Erkenntnis deklariert, andererseits aber aufgrund des Inhalts seiner These gerade diese Anerkennung nicht beanspruchen kann, da wir jemandem, der keinen freien Willen besitzt, keine Aussagen mit Anspruch auf wissenschaftliche Anerkennung zuschreiben können.

Verteidigung der Willensfreiheit

Gedanke der Freiheit

Als Handelnde können wir gar nicht anders als uns als frei verstehen. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten dann, wenn wir vor einer Entscheidung stehen. In diesem Fall würde es uns überhaupt nichts helfen, wenn wir die Überzeugung vertreten, wir seien durch naturgesetzliche Ursachen völlig determiniert. Angesichts einer Entscheidung bleibt uns nichts anderes übrig, als uns zu entscheiden. Das heißt, daß wir uns in diesem Fall, ob wir wollen oder nicht, als Menschen betrachten müssen, die einen freien Willen haben. Selbst wenn wir in diesem Fall scheinbar auf eine Entscheidung verzichten, so handelt es sich dennoch um eine Entscheidung angesichts einer Alternative, nämlich um die Entscheidung, nicht zu handeln, anstelle zu handeln.

Im Fall einer Alternative für uns selbst bleibt uns also keine andere Wahl, als uns selbst als frei zu erachten. Aber auch im Verhältnis zu anderen Menschen kommen wir in Probleme, wenn wir sie nicht als frei ansehen. Denn soweit und sofern wir sie nicht als frei ansehen, können wir uns ihnen gegenüber nicht so verhalten, wie dies normalerweise anderen erwachsenen normalen Menschen gegenüber üblich ist, sondern wir müßten uns ihnen gegenüber dann so verhalten, wie wir es gegenüber solchen tun, die wir vorübergehend oder dauerhaft nicht als (voll) zurechnungsfähig erachten.

Ein normaler mitmenschlicher Umgang wäre auf diese Weise aber eigentlich unmöglich. Denn wir müßten es dann ja für sinnlos halten, andere um etwas zu bitten, sie von etwas zu überzeugen oder zu etwas zu überreden zu versuchen und dergleichen mehr, denn alle diese Handlungsweisen setzen die Freiheit des anderen voraus. Wir könnten dann sinnvollerweise nur noch mit Kommandos, Dressur oder anderen

Arten der Manipulation versuchen, andere zu von uns gewünschten Verhaltensweisen zu bringen. Nicht nur der Begriff der Freiheit, sondern auch der des Wollens wird unerklärlich, wenn es keine Freiheit gibt. Denn Wollen ist nicht dasselbe wie ein Naturstreben: Ich kann sagen, daß ich etwas zwar interessant und erstrebenswert finde, daß ich es jetzt aber nicht will. Und dabei berufe ich mich nicht auf Ursachen, sondern auf meine Entscheidung. Ein Gegenargument wäre die These, Freiheit wäre nichts anderes als ein negativer Begriff, nämlich das Ungebundensein. Aber auch dann stellt sich die Frage, wie ich hierauf komme, wenn es das nirgendwo gibt. In Wahrheit ist Freiheit aber wählende Selbstbestimmung, und dahinter steht der Gedanke des Bestimmen-Könnens, den wir dann nachträglich auch auf den Determinismus anwenden.

Daß wir nicht erklären können, wie unser Handeln funktioniert, ist kein Gegenbeweis. Tatsachen kann man nicht bestreiten mit Hinweis darauf, man könne sie nicht erklären! Dann muß man eben bessere Erklärungen suchen oder zugeben, daß man (noch) keine Erklärung hat. Auch für das naturhafte Wirken haben wir nur partielle Erklärungen.

Natürlich gibt es die Täuschung: Hypnose, unbewußte Faktoren, mehr oder weniger bewußter Selbstbetrug. Aber die Täuschung ist kein Gegenbeweis, sondern sie fällt uns gerade nur deshalb auf, weil sie der Sonderfall ist. Bewußtmachen der Hypnose, Aufklärung des Unbewußten, Kritik am Pharisäismus wären sinnlos, wenn es keine Freiheit gäbe. Auch die Möglichkeit, die Freiheit eines anderen völlig auszuschalten, ist kein Gegenbeweis. Denn schon im ganz normalen Leben sind wir nicht immer frei (Kleinkinder, Schlaf, ...). Aber jemanden, der an sich frei wäre, durch Medikamente, Gewalt, ... unfrei zu machen, ist ethisch nicht erlaubt.

Gründe vs. Ursachen

Eine vernünftige freie Handlung basiert nicht auf Willkür, Laune oder Zufall. Wer sich für etwas frei entscheidet, hat dafür seine Gründe oder Motive (Beweggründe) und er verfolgt mit seiner Handlung einen bestimmten Zweck (der auch im Ausführen der Handlung selbst liegen kann). Im Gegensatz zu naturhaften Ursachen, die einfach durch ihr Vorhandensein wirken, sofern sie nicht darin behindert werden, müssen uns Gründe bewußt werden, damit wir sie in unsere Überlegung einbeziehen können und uns für oder gegen sie entscheiden können.

Unsere Vernunft ist keine Maschine. Daß Gründe nicht automatisch wirksam werden, zeigt sich ferner daran, daß wir dann, wenn wir Gründe für und gegen eine bestimmte Entscheidung kennen, normalerweise eine Überlegung anstellen, welche Gründe wir für die ausschlaggebenden erachten; und diese Überlegung kann kürzere oder längere Zeit in Anspruch nehmen.

Außerdem kann diese Abwägung zu einer ganz unterschiedlichen Gewißheit führen, mit der wir unsere Entscheidung treffen oder auch nicht treffen. Wer diesen Unterschied zwischen Gründen und Ursachen (im Sinn der naturhaft wirkenden Ursachen) akzeptiert, kann eigentlich nicht mehr die Willensfreiheit bestreiten.

Ethik

Das klassische Gegenargument für die Freiheit und gegen den Determinismus ist die Ethik. Ein Handeln nach dem Gebot der Sittlichkeit setzt die Freiheit voraus. Ein durchgehend von Naturursachen bestimmtes Verhalten kann kein verantwortliches Handeln sein. Wäre alles determiniert, so müßten wir alle Begriffe wie Sollen, Pflicht, Verantwortung, Verdienst, Schuld ... für sinnlos erklären. Auch die Begriffe gut und böse hätten keinen eigentlichen Sinn mehr, sondern müßten umgedeutet werden.

Die Ethik läßt sich auch nicht darauf reduzieren, das richtige Verhalten nur zu beschreiben, wie dies Schopenhauer darstellt, oder zur rechten inneren Einstellung anzuleiten, wie dies Spinoza beabsichtigt. Denn wenn dies nicht zu einer tatsächlichen Verhaltensänderung führen kann, ist es zwecklos; damit es aber zu einer solchen Verhaltensänderung kommen kann, ist die Willensfreiheit erforderlich.

Möglichkeit und Notwendigkeit

Ferner hebt ein konsequent durchgeführter Determinismus den Unterschied zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf. Denn es gibt dann keine andere Möglichkeit mehr als das tatsächliche Geschehen, und dieses ist darum zugleich notwendig.

Wenn aber Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit identisch sind, dann kann ich den Determinismus gar nicht mehr konsistent formulieren. Denn dann kann ich nur noch sagen: Alles geschieht auf Grund bestimmter Ursachen, wie es geschieht. Das ist aber eine Tautologie. Sage ich hingegen, wie es der Verteidiger des Determinismus tun muß: Alles muß notwendigerweise so geschehen, so sage ich etwas, was – wenn es wahr ist – sinnlos ist, weil dann der Begriff Notwendigkeit seinen eigenen Sinn verliert, ja genaugenommen überhaupt nicht mehr erklärbar ist. Denn ich kann ja nicht etwas, was die Wirklichkeit erklären soll, damit erklären, daß ich auf etwas verweise, was es gar nicht gibt, nämlich den Unterschied zwischen notwendig und nichtnotwendig.

Wenn es diesen Unterschied aber in Wirklichkeit gar nicht gibt, dann ist der Ausdruck „notwendig“ sinnlos. Nun läßt sich aber der Determinismus nicht ohne die Verwendung eines Wortes wie „notwendig“ überhaupt verständlich machen. Was „notwendig“ bedeutet, ist aber nur verständlich, wenn Notwendigkeit als Gegenbegriff zu Möglichkeit verstanden wird.

Das heißt aber, daß der Determinismus als Theorie im Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen steht. Notwendig ist das, dessen Gegenteil unmöglich ist. Die Bildung eines Begriffes von Möglichkeit ist nur auf dem Hintergrund von Freiheit denkbar. Denn ich erfahre die Möglichkeit ursprünglich am Fall meiner eigenen Freiheit: Alle notwendigen Bedingungen sind erfüllt, und dennoch geschieht eine bestimmte Handlung nur, wenn ich mich frei für sie entscheide. Dies bedeutet, daß diese Handlung weder notwendig noch unmöglich, sondern im eigentlichen Wortsinn möglich ist. (So setzt auch der Begriff der möglichen Welten die schöpferische Freiheit Gottes voraus.)

Dagegen könnte als Einwand die Unterscheidung zwischen epistemischer (erkenntnismäßiger) und ontischer (seinshafter) Möglichkeit gebracht werden. Dann handelt es sich aber in Wahrheit bei der epistemischen Notwendigkeit bzw. Möglichkeit um die Unterscheidung von Gewißheit (Notwendigkeit) und Wahrscheinlichkeit (Möglichkeit).

Wir können die Möglichkeit nicht auf die bloß epistemische Möglichkeit reduzieren, denn wir müssen auch im Bereich der Naturwissenschaft von Möglichkeiten reden: wir müssen Kräfte (z. B. Schwerkraft) und Eigenschaften annehmen, die nur als Möglichkeiten beschreibbar sind (z. B. ein bestimmtes Material ist zerbrechlich, d. h. es kann zerbrechen, muß es aber nicht; etwas ist löslich, dehnbar und dgl. mehr). Hierbei handelt es sich aber um Möglichkeiten, die wir den betreffenden Objekten oder Materialien selbst zuschreiben und die nicht ein bloßes (Noch-)Nichtwissen unsererseits bedeuten.

Stärkstes Motiv?

Manchmal wird behauptet, wir würden durch das stärkste Motiv determiniert. Aber das stärkste Motiv ist nicht vorhersehbar: Zum einen gibt es keine Verallgemeinerung in dem, was uns bewußt wird, weil immer das Vergangene mitspielt; zum anderen können immer wieder neue Überlegungen und Faktoren beigebracht werden. D. h. die Reihe der Motive ist unabschließbar. Und sie werden überhaupt erst dadurch zu Motiven, daß wir sie für relevant für unser Überlegen und Tun halten, nicht einfach durch ihr Vorhandensein.

Ursachen wirken hingegen einfach durch ihr Vorhandensein. Bei Motiven ist es hingegen so, daß wir oft erst nach langer Überlegung zu einer Entscheidung gelangen, was so viel heißt, als daß die Stärke der jeweiligen Motive erst im Lauf der Zeit und erst aufgrund unserer eigenen Überlegungstätigkeit zustandekommt. In den Fällen, wo wir nicht sofort, sondern erst nach längerem Nachdenken zu einer Entscheidung kommen, liegt es wesentlich daran, welche und wie viele Gesichtspunkte wir in unsere Abwägung einbeziehen, welches Motiv sich im Endeffekt als das stärkere erweist. Bei naturhaften Ursachen gibt es etwas derartiges nicht.

Kompatibilismus?

Unter Kompatibilismus wird die Theorie verstanden, Determinismus und Freiheit seien miteinander vereinbar. Seit Leibniz werden immer wieder solche Versuche vertreten. Es ist aber nicht einsichtig, wie ein konsequent vertretener durchgängiger Determinismus Raum für wirkliche Freiheit lassen kann, denn ein konsequent vertretener Determinismus muß auch die menschlichen Entscheidungen als Produkte eindeutig vorherbestimmender natürlicher Ursachen ansehen. Andernfalls handelt es sich nicht um eine konsequente deterministische Position.

Vgl. die Argumente gegen Naturalismus

Alle Argumente, die gegen die Determination durch neurophysiologische Prozesse vorgebracht wurden, gelten auch gegen den Determinismus überhaupt. Wenn alles determiniert ist, so läßt sich diese Position selbst nicht mehr argumentativ als philosophische These behaupten und beweisen, denn dann sind alle unsere Erkenntnisse und Behauptungen nichts anderes als bloße Resultate naturgesetzlich determinierter Prozesse, die nicht wahr oder falsch sein können, was aber für Behauptungen mit Wahrheitsanspruch notwendig ist.

Handeln → Ursache, Veränderung, Regelmäßigkeit → vernünftige Freiheit

Hinter dem Determinismus steht unter anderem die richtige Einsicht, daß rationales Handeln nur möglich ist, wenn wir die Folgen unseres Tuns und die Folgen anderer Ereignisse voraussehen können.

Dabei wird aber meist übersehen, daß dies nicht nur für Naturprozesse gilt, sondern auch für das Handeln der anderen Menschen. Beim Handeln anderer Menschen ist es aber für uns im Alltag völlig klar, daß wir nicht mit Sicherheit wissen können, wie andere auf bestimmte Handlungen oder Ereignisse reagieren, sondern nur eine gewissen Wahrscheinlichkeit haben, und daß sich zeigt, daß sich in der großen Mehrzahl der Fälle die anderen mehr oder weniger auf die von uns erwartete Weise verhalten.

Wäre die Reaktion der anderen ständig chaotisch, so wäre auch für uns selbst kaum noch ein rationales und sinnvolles Verhalten möglich. In noch stärkerem Maß als bei anderen Menschen erwarten wir voraussehbares Verhalten bei anderen Lebewesen, und am stärksten erwarten wir im voraus kalkulierbare Prozesse in der unbelebten Natur. Dem scheint auf den ersten Blick die Auffassung des naturgesetzlichen Determinismus am besten Rechnung zu tragen. Er scheint uns zu erlauben, eindeutig die Folgen unseres Handelns in der Natur vorauszusagen. Aber dieser erste Blick trügt. Denn wenn alle Naturprozesse durch die vorausgehenden natürlichen Bedingungen eindeutig determiniert sind, dann können wir selbst nicht mehr frei in diese Naturprozesse eingreifen: Dann ist aber genau das verunmöglicht, was uns der Determinismus ermöglichen sollte, nämlich das technische Eingreifen in die Natur mit der Absicht, genau vorhersagbare Resultate zu erzielen.

Handeln setzt Intention (Absicht) voraus. Diese ist aber nicht mit Sicherheit von außen erkennbar. Andernfalls würde Handeln mit jeder Art von Verhalten zusammenfallen, und es gäbe keinen Unterschied mehr zwischen tierischem und menschlichem Verhalten. In einem gewissen Sinn „wissen“ wir nicht, wie die Freiheit funktioniert. Wir können nur ihr Vorher (die Motivstruktur) und ihr Nachher (das Funktionieren unserer Mittel, angefangen vom eigenen Leib bis zu den Naturdingen: und das schließt das Kennen dieser Naturdinge ein) immer genauer analysieren. In einem anderen Sinn ist das einzige, was wir wirklich „kennen“ und „wissen“, unsere Freiheit. Denn all unsere Naturinterpretation ist am Handeln abgelesen und dazu in Bezug gesetzt.

Noch viel weniger als das Funktionieren des Verwirklichens unserer eigenen Absichten kennen wir das Funktionieren der Kausalität in der Natur. Die Meinung der Materialisten und Physikalisten, wir würden die Naturkausalität verstehen, aber nicht begreifen, wie ein frei gewollter Eingriff in die Naturkausalität möglich ist, ist völlig falsch: Wir wissen weder im einen noch im anderen Fall, wie die Materie kausal agiert. Wir wissen nur, was wir selbst tun, wenn wir handeln, und wir erleben, daß wir in unse-

rem Handeln in einem Geflecht naturhafter Vorgänge stehen, weshalb wir auch diese als kausales Wirken interpretieren müssen. Wenn wir wirklich frei sind, so müssen wir diese Freiheit auch betätigen können. Dazu ist aber nötig, daß die Dinge der Natur sich uns so darbieten, daß sie nicht nur nicht determiniert sind, sondern daß sie uns auch Bearbeitungsmöglichkeiten geben. Dies heißt aber, daß es in der Natur echte Möglichkeiten geben muß, und ist wiederum ein Argument gegen den Determinismus. Daß wir deterministische (oder für deterministisch gehaltene) Ursache-Wirkungs-Abfolgen verstehen, weil sie naturgesetzlich erfolgen, freies Handeln aber nicht verstehen, weil es nicht in derselben Weise vorausberechenbar ist, ist eine Verwechslung von Verstehen und Berechnen.

ZWEITE WIDERLEGUNG DER SKEPSIS: ICH-GEWIßHEIT

Zwei Fragen: Gewißheit? Realismus?

Die Skepsis wirft aber eine zweite Frage auf, und mit dieser hat es die zweite Widerlegung der Skepsis zu tun. Es geht nämlich um die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis.

Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis gliedert sich also in zwei verschiedene Fragen:

- a) Die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis
- b) Die Frage nach dem Realismus der Erkenntnis

Allerdings hängt die zweite Frage von der ersten ab, denn erst infolge der bewußtseinsphilosophischen Wendung seit der Frage a) kam es überhaupt zu anderen als realistischen Konzeptionen. Darum sei zuerst eine Antwort auf die Frage a) gegeben: Die Widerlegung der Skepsis von Augustinus und Descartes: *Si fallor, sum* (Augustinus). *Ego cogito, ergo sum* (Descartes).

Ausgangspunkt: Irrtum

Unwissenheit, Vielheit der Meinungen, Irrtümer und Täuschungen:

Wie stößt man denn auf das kritische Problem? Warum stellt sich denn überhaupt die Frage nach der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnis? Hier sind auf den ersten Blick drei Ansätze denkbar: unsere eigene Unwissenheit oder Unsicherheit, die Vielheit unvereinbarer Meinungen, Irrtümer und Täuschungen. Diese drei Ansätze lassen sich im Endeffekt auf einen einzigen reduzieren. Die eigene Unwissenheit ist zunächst kein erkenntniskritisches Problem: sie bedeutet nur meine Endlichkeit und die damit gestellte Aufgabe, mein Wissen zu erweitern. Dies führt dann zur Frage, wie eine solche Erweiterung möglich ist (Stichwort „Logik der Forschung“), aber nicht zur erkenntniskritischen Frage.

Die eigene Unsicherheit ist dann und insoweit ein Problem, als sie bedeutet, daß ich nicht weiß, wie ich mich angesichts verschiedener unvereinbarer Positionen entscheiden soll.

Dieses Problem fällt zusammen mit der Vielheit unvereinbarer Meinungen. Die Vielfalt als solche ist noch nicht das Problem, denn sie könnte lediglich eine Ergänzung unterschiedlicher Aspekte sein. Zum Problem wird die Vielheit erst dann, wenn die verschiedenen Positionen nicht zu einer größeren Einheit verbunden werden können, weil sie nicht miteinander vereinbar sind.

Nachträglich erkannt: Widerspruch

Ein Irrtum ist nur möglich, wenn ich meine oder „weiß“, etwas sei so oder so. Im Vollzug einer irrigen Erkenntnis ist der Irrtum unüberwindlich und ungewußt. Ich kann nicht sagen: „Jetzt irre ich mich.“ Der Irrtum ist als solcher immer nur im nachhinein aufdeckbar, d. h. erkennbar: „Ich habe mich geirrt.“ Es müssen mindestens zwei Erkenntnisse vorliegen, die jedenfalls insoweit wahr sind, als sie sich im fraglichen Punkt auf dasselbe beziehen (ansonsten können sie falsch sein), in diesem Punkt aber nicht nur voneinander verschieden (dies könnte komplementär sein), sondern miteinander unverträglich, weil widersprüchlich sind. Damit ist noch nicht gesagt, welche der beiden Erkenntnisse wahr ist. Es ist sogar möglich, daß in bezug auf die Gesamtheit des betreffenden Sachverhalts beide Erkenntnisse falsch sind.

Auf Wirklichkeit bezogen

Ferner gilt: Nur was auf Wirklichkeit bezogen ist, kann auch ein Irrtum sein. Eine Aussage, die sich überhaupt nicht auf die Wirklichkeit bezieht, kann weder Täuschung noch Irrtum noch Lüge sein: Blanker Unsinn oder Märchen sind weder Irrtum noch Lüge. Darum ist es zwar theoretisch widerspruchsfrei denkbar, daß jemand nie irrt. Daß aber jemand immer irrt, ist schon theoretisch nicht ohne Widerspruch denkbar. Denn dann würde er keinen vernünftigen Gedanken oder Satz mehr bilden. Es ginge ihm die Fähigkeit des Erkennens und Denkens überhaupt ab.

Wir erleben den Traum nicht als eine zweite Wirklichkeit neben unserem Wachbewußtsein, sondern als etwas, was sich gegenüber dem Wachzustand als falsch und irrig erweist. Denn während die Erkenntnisse unseres Wachzustands sich zu einer Gesamterfahrung verbinden lassen, gilt das für unsere Träume nicht. Sie bilden in ihrer Zusammenfassung keine Erfahrungsganzheit, sondern erweisen sich als inkohärent.

Unsere Erfahrung kann nicht nochmals einen Traum im Vergleich mit einer höheren, allein wahren Wirklichkeit darstellen. Denn dann wäre unsere gesamte uns bislang zugängliche Erfahrung irrig. Innerhalb des Irrtums gibt es kein Mehr oder Weniger an Falsch, denn Falschheit kann nur im Vergleich mit Wahrheit gemessen und, soweit möglich, als mehr oder weniger falsch erkannt werden.

Wissen um Wirklichkeit

Ob wir aus den Argumenten des Gorgias oder die aus der Feststellung des Irrtums entspringende Skepsis nehmen: jede Art von Skepsis widerlegt sich selbst und zeigt, daß wir irgendeine Erkenntnis haben, daß es eine an sich seiende Wirklichkeit gibt und daß uns dies bekannt ist.

Wenn Gorgias die Existenz von etwas überhaupt bestreitet, so begründet er dies mit der angeblichen Widersprüchlichkeit dieser Wirklichkeit. Damit setzt er aber voraus, daß es eine Wirklichkeit gibt, denn in meinem Denken kann ich mir Widersprüche leisten, auch wenn ich dann nicht mehr logisch denken kann. Aber ich kann die Frage stellen: Warum soll ich logisch denken? Und die einzige überzeugende Antwort hierauf kann nur lauten: Weil ich sonst keine zutreffenden Schlußfolgerungen ziehen kann. Zutreffend heißt aber nichts anderes als: auf die Wirklichkeit zutreffend. Wenn ich mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch argumentiere, setze ich also die Wirklichkeit voraus. Wenn Gorgias sagt, die Wirklichkeit sei an sich anders als in unserer Erkenntnis, so behauptet er, er kenne das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und unserem Bewußtsein. Damit muß er aber die Wirklichkeit kennen.

Dasselbe gilt für die Entdeckung des Irrtums: Irrtum gibt es nur bei einer auf Wirklichkeit bezogenen Erkenntnis oder Aussage; bei bloßer Fantasie, Märchen, Blödsinn und ähnlichem gibt es keinen Irrtum. Und festgestellt werden kann er wiederum nur auf Grund der Feststellung, daß zwei Erkenntnisse miteinander unvereinbar sind. Wieder ist wie bei aller Kritik, bei allem Zweifel und dergleichen mehr das Wissen um die Wirklichkeit die Voraussetzung. Denn an meinen Bewußtseinsphänomenen als solchen für sich genommen kann ich nicht sinnvollerweise zweifeln.

All diese Überlegungen ergeben also als Resultat, daß wir um die Existenz einer an sich seienden und nichtwidersprüchlichen, also kohärenten Wirklichkeit wissen. Dies bedeutet aber auch, wie sich vor allem bei der Analyse des Irrtums gezeigt hat, daß die Wirklichkeit sich nicht ständig voll und ganz ändern kann, sondern gewisse sich durchhaltende Grundstrukturen haben muß. Wir erfahren ja auch in unserer Erkenntnis, daß sich gewisse solche Strukturen immer durchhalten. Auch wenn Kant beispielsweise Raum und Zeit zu bloßen Strukturen unserer sinnlichen Erkenntnis machen will (obwohl er sie dann doch der objektiven realen Welt zurechnet), so muß es sie in irgendeiner Weise tatsächlich geben, da sie die durchgängigen Rahmenbedingungen unserer normalen Erkenntnisse darstellen und wir unter dieser Rücksicht nie erleben, daß wir uns irren würden. Dasselbe gilt auch für die Existenz von materiellen Dingen, Lebewesen und Menschen, da diese die Grundbausteine der von uns erkannten normalen Lebenswelt darstellen. Es mag sein, daß dieser Lebenswelt noch eine andere tiefere Struktur zugrunde liegt, aber sie kann nicht einfachhin falsch sein, denn sie stellt die Grundlage aller Erkenntnis dar. Daß

sie nicht alles ist, zeigt sich freilich daran, daß wir auch Erkenntnisse haben, die nicht sinnlicher Art und insofern nicht in jeder Hinsicht an Raum und Zeit gebunden sind.

Totaler Irrtum weder sachlich noch begrifflich möglich

Hieraus ergibt sich: Wenn wir feststellen, daß wir uns geirrt haben, so setzt diese Feststellung irgendwelche wahre Erkenntnis voraus. Ohne jegliche wahre Erkenntnis könnten wir überhaupt nicht entdecken, daß wir uns getäuscht haben. Wissen über Irrtum setzt irgendwelche wahre Erkenntnis voraus.

Dies gilt auch für den sog. Fallibilismus oder Falsifikationismus, den Popper und Albert vertreten: jede Falsifikation (Erweis der Falschheit) impliziert immer auch Verifikation. Um etwas falsifizieren zu können, muß ich wissen, daß mein Experiment nicht selbst falsch ist. Ein reiner Fallibilismus (Falsifikationismus) ist unmöglich. Auch wenn hieraus zunächst keine Feststellung eines zweifelsfrei gewissen Einzelfaktums und somit kein Nachweis einer zweifelsfrei gewissen Existenz eines bestimmten einzelnen Seienden möglich ist, so folgt doch: Es kann nicht überhaupt nichts geben und die Gesamtheit kann als solche nicht falsch sein.

Auch begrifflich ist der totale Irrtum unmöglich: Was mit Irrtum gemeint ist, was „Irrtum“ bedeutet, läßt sich nur verstehen als Verfehlen der Wahrheit, als Mangel, Defizit, Negation: Der Begriff des Irrtums ist schon rein als Begriff dem der Wahrheit gegenüber sekundär, kann nur in verneinender Abhebung vom Begriff der Wahrheit gebildet werden, während das Gegenteil nicht der Fall ist. Ferner ist jede Universalisierung der Irrtumsmöglichkeit ist auf Grund ihrer Selbstanwendbarkeit selbstwidersprüchlich.

Als Resultat läßt sich festhalten: Unsere Gesamterfahrung kann nicht irrig sein, Irrtümer und Täuschungen sind vielmehr immer partikuläre Vorkommnisse, teilweises Verfehlen, die den Rahmen der Wahrheit, innerhalb dessen sie geschehen, voraussetzen.

Wäre unsere Gesamterfahrung irrig, so

1. könnte dieser Irrtum überhaupt nicht als irrig entdeckt und festgestellt werden;
2. wäre der Begriff des Irrtums nicht bildbar, weil er die Wahrheit voraussetzt.

Es gibt keinen totalen Irrtum. Unsere Gesamterfahrung der Weltwirklichkeit muß als solche wahr sein. Dies schließt (möglicherweise viele) Irrtümer im einzelnen nicht aus. Es impliziert aber die Erkenntnis der Grundstrukturen und -gesetze dieser Wirklichkeit. Zu diesen Grundstrukturen gehören beispielsweise Raum und Zeit, die Existenz anderer Menschen und Lebewesen sowie die Existenz materieller Dinge und die Geltung von Naturgesetzen. Dazu gehört aber auch, daß es Werte, Normen und dgl. mehr gibt.

Wirklichkeit ist geordnet

Die Wirklichkeit ist geordnet, nicht beständig chaotisch wechselnd, sonst hätten wir überhaupt keine Erkenntnis(möglichkeit), nicht einmal die Erkenntnis des Irrs. Da wir Irrtum immer nur innerhalb einer umfassenderen Wahrheit zu konstatieren vermögen, ist unsere Gesamterfahrung als solche unbezweifelbar. Damit ist noch nichts darüber ausgemacht, ob und inwieweit diese Erfahrung auch die Gesamtheit der Wirklichkeit in ihren Grundstrukturen erfaßt. Und vor allem darf hieraus nicht der Fehlschluß gezogen werden, die Gesamtheit der Wirklichkeit gehe in dem empirisch Erfassbaren auf. D. h. auch, daß die Frage nach dem Seinsrang unserer Welt offen bleibt.

Wirklichkeit und Vernunft

Kritik, Frage setzt Wirklichkeit voraus

Jede Erkenntniskritik macht Aussagen über die Wirklichkeit als solche. Sie weiß um den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Schein, Täuschung, Erscheinung oder wie immer. Die Kritik als solche setzt

den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Täuschung oder Schein voraus. Denn ich kann nur kritisieren im Blick auf einen übergreifenden Maßstab.

Bedeutung von „erkennen“

Die Bedeutung von „erkennen“ und von allen Verben, die verschiedene Weisen des Erkennens ausdrücken (wahrnehmen in seinen verschiedensten Formen, verstehen), beinhaltet wiederum die wirkliche Existenz. Denn wir meinen eben mit „erkennen“ nicht, daß sich etwas uns nur so und so zeigt, während es in Wirklichkeit anders ist, sondern wir meinen mit „erkennen“, daß wir etwas so erkennen, wie es tatsächlich ist. Wenn es das nicht geben sollte, dann bleibt unerklärlich, wieso wir dies überhaupt meinen können.

Irrtum, Schein, Erscheinung

Das Verständnis des Wortes „Wirklichkeit“ und seiner Gegenbegriffe „Schein“, „Irrtum“, „Täuschung“, „bloß Gedachtsein“ bedeutet als solches bereits eine Erkenntnis der Wirklichkeit. Man kann nicht die Frage stellen: Gibt es die Wirklichkeit? Der Begriff „Wirklichkeit“ impliziert, daß es die Wirklichkeit gibt. Ähnliches gilt für Ausdrücke wie „existieren“, „es gibt“, „die Gesamtheit von allem“. Einfach dadurch, daß ich die Frage stellen kann „Gibt es dies oder jenes?“ zeigt sich, daß ich darum weiß, daß es ein „es gibt“ gibt.

Theorien über Erkenntnis

Man kann noch so sehr davon überzeugt sein, daß all unser Erkennen sich einem subjektiven Entwurf oder einer Konstruktion verdankt: Man kann diese These selbst nicht noch einmal als bloßes subjektives Gebilde betrachten, sondern man muß sie als eine realistische Aussage darüber ansehen, wie es sich tatsächlich in Wirklichkeit mit unserer Erkenntnis verhält.

Der Idealist kann seinen idealistischen Standpunkt nicht nochmals als bloßes Produkt seiner Freiheit ansehen, sondern muß ihn für eine Erkenntnis dessen halten, was tatsächlich der Fall ist. Und dies gilt für jede erdenkliche nicht-realistische Erkenntnistheorie, wie man sich leicht klarmachen kann. Sobald ich über meinen erkenntnistheoretischen Standpunkt reflektiere, muß ich mich notgedrungen auf einen realistischen Standpunkt begeben. Man kann zwar manchmal lesen, konstruktivistische Theorien seien selbst konstruktivistisch zu interpretieren, aber dies ist falsch, denn wenn es ernst gemeint wäre, wäre es für diese Theorien selbstzerstörerisch: sie könnten dann keine objektiv-realistische Geltung mehr beanspruchen.

Allgemein ist Wirklichkeit gewiß, aber konkret?

Alle diese Antworten bleiben aber auf der Ebene von Allgemeinem und von Strukturen und geben keine Antwort auf die naheliegende Frage: Aber was gibt es denn ganz konkret? Gibt es etwas Konkretes und Individuelles, von dem wir zweifelsfrei wissen, daß es existiert?

Auf diese Frage haben Augustinus und Descartes die Antwort gegeben: Ja, so etwas gibt es, nämlich mich.

SELBSTGEWISßHEIT, PERSONEN- UND WELTERKENNTNIS

Selbstgewißheit*Begründung*

Selbst wenn ich alles bezweifle, alles für eine mögliche Täuschung ansehe, so setzt dies voraus, daß es diesen Zweifel und somit mein eigenes Denken gibt. Wie Descartes herausgestellt hat, ist die Gewißheit meiner eigenen Existenz unbezweifelbar. Sie stellt darum für ihn und für alle, die seine Überlegungen übernehmen, den zweifelsfrei gewissen Ausgangspunkt aller Erkenntnis dar.

Denn jeder mögliche Irrtum, jede mögliche Täuschung setzt voraus, daß es denjenigen gibt, der sich täuscht. Und wie ungewiß, zweifelhaft oder trügerisch auch die Objekte meines Denkens sein mögen, so ist und bleibt unbestreitbar und unbezweifelbar, daß es mich geben muß, wenn ich irgend etwas denke, wenn ich mir meiner bewußt bin. Zwar wurde bereits dargelegt, daß die Voraussetzung dieser These insofern nicht zutrifft, als ein universaler Irrtum in bezug auf unsere Welterkenntnis nicht möglich ist, so daß auch die Gesamterkenntnis der Weltwirklichkeit und nicht nur unsere Selbsterkenntnis unbezweifelbar ist. Aber die gewisse Selbsterkenntnis scheint die einzige konkrete, partikuläre Erkenntnis zu sein, die zweifelsfrei gewiß ist.

Gegen alle anderen philosophischen Ansätze ist darum mit aller Klarheit daran festzuhalten, daß sinnlich-empirisch wahrgenommene materielle Objekte nicht den Ausgangspunkt für gewisse Erkenntnis bieten können, sondern dem Zweifel unterliegen. Wenn es überhaupt eine gewisse Einzelerkenntnis gibt, dann ist es die meiner eigenen Existenz.

Ist aber diese Selbstgewißheit tatsächlich von der Art, daß sie mit all den Konsequenzen, die üblicherweise daraus gezogen werden, den unbezweifelbar gewissen Ausgangspunkt der Erkenntnis darstellt? Dies ist kritisch zu prüfen. Maßstab dieser kritischen Prüfung ist die konsequente Durchführung der Forderung Descartes', nur das unbezweifelbar Gewisse als wahr anzuerkennen.

Kritik: Absolut gewiß nur Jetztpunkt

Die Gewißheit meiner eigenen Existenz besteht genau dann und nur dann, wenn ich den Akt des Denkens vollziehe, d. h. wenn ich mir irgendeiner Sache und somit, wenn ich hierauf reflektiere, mir meiner selbst bewußt bin. Weder die Vergangenheit noch die Zukunft ist mir zweifelsfrei gegeben: Daß ich vom Künftigen keine gewisse Erkenntnis habe, steht außer Frage, und was Vergangenes angeht, so kann mich mein Gedächtnis täuschen. Dabei ist es nicht so, daß eine solche Irrtumsmöglichkeit nur bei den Dingen und Vorkommnissen bestünde, die schon vor längerer Zeit gewesen sind oder sich ereignet haben. Vielmehr zeigt schon die Erfahrung, daß ein Irrtum auch bei Ereignissen möglich ist, die gerade erst vor einem Augenblick geschehen sind. Aber auch wenn dies nicht aus Erfahrung bekannt wäre, so wäre dennoch klar, daß nur das unbezweifelbar gewiß sein kann, was dem Bewußtsein wirklich gegenwärtig ist.

Wie lange erstreckt sich diese zweifelsfreie Gewißheit? Es scheint so zu sein, daß ich mir meiner Existenz so lange bewußt bin, solange ich denke. Trifft dies zu? Verlängere ich durch ununterbrochenes Denken die Zeit, während der ich mir meiner selbst gewiß bin? Erstreckt sich die Gewißheit meiner Existenz über die ganze Zeit meines Wachbewußtseins? Offenbar kann eine solche zeitliche Erstreckung nicht die Gegenwart, während der ich allein Gewißheit besitze, verlängern. Vielmehr wird das jeweils Vorhergehende zur Vergangenheit und verliert damit seine absolute Gewißheit, wird Gegenstand der Erinnerung und somit zweifelhaft.

Ergebnis: Unbezweifelbar gewiß ist nur der jeweils aktuell vollzogene Bewußtseinsakt, höchstens noch der Übergang von einem solchen Akt zum nächsten. Gewiß ist nur das Jetzt im strengsten Sinne. Damit reduziert sich aber die Gewißheit auf ein atomar-punktuell Jetzt meines Bewußtseins, auf ein inhaltliches Minimum also, das weit davon entfernt ist, die Gesamtheit dessen zu umfassen, was etwa Descar-

tes als Bestimmung des Selbstbewußtseins angibt, nämlich alle die verschiedenen oben genannten geistigen Fähigkeiten, die nicht zugleich zweifelsfrei gewiß sein können.

Inhaltsleeres Ich

Unbezweifelbar ist also nicht eine „res cogitans“ mit all diesen Bestimmungen, sondern nur das, was ich in diesem Moment in mir erfahre ohne jede „Ausdehnung“ in Vergangenheit oder Zukunft. Wenn ich wirklich streng alles eliminiere, was irgendwie über das strikteste atomar-punktueller Jetzt hinausgeht, ihm voraufgeht oder nachfolgt, so bleibt nur ein Etwas übrig, dessen inhaltliche Bedeutung sich ausschließlich auf das beschränkt, was mir in diesem Augenblick gewiß ist.

Ohne jede Möglichkeit des Rückgriffs auf oder der Verbindung mit anderen Erkenntnissen kann ich aber den Inhalt einer momentanen punktuellen Erfahrung überhaupt nicht mehr angeben und benennen und von anderem unterscheiden. Der Inhalt dieser atomar-punktuellen Gewißheit ist also auf ein derartiges Minimum reduziert, daß er nicht mehr distinkt faßbar ist.

Im Bild gesprochen, wäre dies mit folgender Situation vergleichbar: Jemand unternimmt in einem Raumschiff oder dgl. eine Reise durch absolute Dunkelheit (innerhalb und außerhalb seines Gefährts). Plötzlich taucht ein Blitz alles in hellstes Licht. Im nächsten Augenblick jedoch versinkt wieder alles in dieselbe Dunkelheit wie vorher. Im Augenblick des Blitzes kann er zwar alles sehen und erkennen, aber da er diese Erkenntnis weder mit Vorher noch mit Nachher in Beziehung setzen kann, weiß er weder, wo er sich befindet, noch was das ist und bedeutet, was er gesehen hat.

Diese atomar-punktueller Erkenntnis bleibt also ein isoliertes Faktum. Selbst wenn sie eine halbwegs inhaltliche und distinkte Erkenntnis wäre, würde sie mir nichts helfen, weil sie von allen anderen echten oder vermeintlichen Erkenntnissen abgesetzt wäre und keinerlei Beziehung zu ihnen aufwiese. Eine solche Beziehung könnte sie nämlich höchstens auf eine rein äußerliche Weise haben, da sie sonst mit ungewissen Erkenntnissen zusammenhinge, was ihr selbst Ungewißheit verliehe.

Wenn man den cartesischen Ansatz radikal zu Ende denkt, so bleibt nur ein punktueller Etwas übrig. Nicht ganz ohne Grund ist Kant der Meinung, das transzendente Ich sei nur ein logischer Punkt, der keinen Inhalt besitze. Aber es gibt noch weitere Probleme: Das so gefundene Subjekt steht allen Objekten gegenüber. Es ist, wie Husserl dann sagen wird, weltlos. Es steht der Welt gegenüber, es gehört nicht zu ihr. Es ist dasjenige, für das es überhaupt nur Erkenntnis, Objekte, Welt gibt. Aber in diesem Sinn gehört es nicht zu dieser Welt. Wenn dies aber so stimmen sollte, so hätten wir unser Ziel verfehlt. Denn wir wollen doch ein Objekt erkennen. Nun kann ich zwar mich selbst auch als ein Objekt erkennen, aber dies hat einige Probleme. Zum einen erkenne ich mich nur im nachhinein, zum anderen kann man wie Kant behaupten, daß das, was ich da erkenne, gar nicht das eigentliche Ich sei, sondern nur eine „Erscheinung“ von ihm, ein Abbild von ihm, oder, richtiger gesagt, seine Außenseite. Das gilt sowohl für meinen Leib als auch für mein Inneres, wenn ich es wie Kant als bloßen Ablauf dessen interpretiere, was in meinem Bewußtsein geschieht und vorkommt.

Aber zu mehr habe ich in gewisser Hinsicht gar kein Recht. Zwar sagt Fichte mit Recht, daß ich doch um mein freies Handeln weiß, aber genau dieses Wissen ist kein Wissen von einem Objekt, denn es handelt sich hierbei um ein Wissen ganz eigener Art, das ich nur von mir und von sonst niemand auf diese Weise besitze. Ich kann dieses Wissen nicht mit der Welt um mich herum in Verbindung bringen, denn es steht ihr prinzipiell gegenüber. Was ich aber mit meinem übrigen Wissen nicht in Verbindung bringen kann, davon habe ich eigentlich auch kein brauchbares Wissen, denn das nimmt eine eigenartige Sonderstellung ein.

Bewußtsein nicht voll transparent

Zu den selbstverständlichsten und kaum zu bestreitenden Tatsachen scheint zu gehören, daß wir uns über das, was uns hier und jetzt im Bewußtsein präsent ist, nicht täuschen oder irren können. Darüber, was wir jetzt gerade denken, empfinden, wahrnehmen zu scheinen, wollen ..., scheint kein Zweifel mög-

lich zu sein, wenn wir einmal von der gerade aufgewiesenen Feststellung absehen, daß eine isolierte Jetzt-Gewißheit mangels Beziehung auf andere Erkenntnisse nicht sauber von anderen Inhalten unterscheidbar ist.

Diese vermeintliche Transparenz des Selbstbewußtseins ist aber keineswegs immer und in jedem Punkt gegeben. Trotz des gegenteiligen Anscheins sind nicht alle Bewußtseinsphänomene zweifelsfrei gewiß. Wir sind uns keineswegs immer dessen unbezweifelbar sicher, was wir wirklich jetzt gerade wahrnehmen, empfinden o. ä. Man denke nur an den Spruch: „Jetzt, wo Sie es sagen, merke ich es auch.“

Es gibt Situationen, wo wir uns selbst nicht sicher sind, ob wir noch ein Hintergrundgeräusch wahrnehmen oder nicht, ob ein Gebilde in der Ferne sich zu bewegen scheint oder nicht, ob uns dieser Wein leicht säuerlich vorkommt oder nicht und dgl. mehr. Es gibt Wahrnehmungen, die uns erst auffallen, wenn sie aufhören, so daß wir weder eindeutig sagen können, sie seien uns vorher bewußt gewesen noch sie seien uns nicht bewußt gewesen. Wir kennen Empfindungen, von denen wir nicht recht wissen, ob wir sagen müßten, hier tue uns etwas weh oder nicht.

Wie scharf und präzise wir etwas wahrnehmen können, hängt zudem nicht nur von unserer jeweiligen Verfassung und vom jeweiligen Grad unserer Aufmerksamkeit, sondern auch davon ab, wieviel wir aus früheren Erfahrungen mit vergleichbaren Dingen und Situationen wahrzunehmen gelernt haben. Dies alles haben wir aber nicht voll in unserer Kontrolle, weder was das Beherrschen noch was das reine Auffassen angeht. Noch viel klarer ist dies, wo es um globale Eindrücke geht.

Wer ist sich, so eigenartig dies klingen mag, immer wirklich genau darüber im klaren, wie es ihm gerade geht? Wer könnte immer angeben, ob er jetzt Angst hat oder nicht? Und dies gilt bekanntlich vielleicht noch mehr für unsere Wünsche und Motive, bei denen der Übergang zwischen denen, die wir nicht haben, zu denen, die wir nicht wahrhaben wollen, fließend ist.

Durchgängiger Subjektpol des Erkennens, unmittelbar, unverzichtbar

Die wahre Überzeugung von der Gewißheit des eigenen Ich beruht darauf, daß ich das eigene Ich als permanenten Subjektpol (-terminus) jeder Erkenntnis erkenne. Dies ist eine strukturelle Notwendigkeit: wenn sie auf Irrtum beruhen würde, gäbe es überhaupt keine Erkenntnis, dann aber auch keine Kritik an der Erkenntnis und keine Erkenntnis des Irrtums. Insofern ist es richtig, daß jedes Erkennen die Existenz des eigenen Ich voraussetzt. Aber es setzt ebenso die Existenz des gesamten Objektbereichs, also der Wirklichkeit als solcher voraus. Und das ist zunächst einmal die Wirklichkeit unserer Lebenswelt.

Die Überzeugungskraft der These der Selbstgewißheit rührt also daher, daß uns unser eigenes Ich immer, wenn wir überhaupt im Wachzustand Erkenntnisse haben, zugänglich ist und sich bei allem Wechsel der Erfahrungen als ein selbiges durchhält. Zwar gilt diese sich durchhaltende Identität ebenso für die Welt in ihrer Gesamtheit und ihren Grundstrukturen, also für die beiden grundlegenden Pole unseres Erkennens, aber die Identität unseres Ich erleben wir nicht nur als ein bloßes Faktum, sondern als etwas, was uns entscheidend prägt, was uns zu dem macht, was wir sind. Ich bin Ursprung und Resultat dieser ganzen Geschichte meiner selbst, die sich gerade aus den ganzen Taten und Erfahrungen ergibt, die nicht nur eine mir gegenüberstehende Summe darstellen, sondern die inhaltliche Füllung meiner Selbsterfahrung durch meine Lebensgeschichte hindurch ausmachen. Ebenso wie bei der Welt unterstelle ich bei mir auch da, wo ich es nicht bewußt erlebe, also z. B. für die Zeit des Schlafes, die durchgängige Kontinuität dieses meines Ich.

Implikationen

Zeitverlauf und Gegenwart

Ein weiteres Problem besteht darin, daß die kritische Analyse der Selbstgewißheit zunächst die Zeit voraussetzt, denn die punktuelle bloße Gegenwart ist mir zunächst ja nicht als solche gegeben, sondern muß erst sorgfältig kritisch gegen alles Vergangene abgehoben werden. Als Resultat dieser Analyse

bleibt aber als einzige Gewißheit die bloße Gegenwart, während Zukunft und Vergangenheit als ungewiß gelten müssen. Zukunft und Vergangenheit haben also keine gewissen Inhalte, sind somit leer. Was aber inhaltsleer ist, entfällt als Gegenstand des Wissens. Beim Wegfall von Zukunft und Vergangenheit gibt es aber keine Zeit mehr. Es zeigt sich also, daß die Zeit zwar vorausgesetzt werden muß, aber im Endeffekt verschwindet. Dies bedeutet aber eine Aporie.

Reflexion auf Objektbewußtsein

Das Selbstbewußtsein ist zwar bei der Erkenntnis anderer Objekte als begleitendes Selbstbewußtsein latent, d. h. nicht ausdrücklich, sondern implizit, mitgegenwärtig, aber es wird nur in einer Reflexion ausdrücklich. Eine solche Reflexion bezieht sich zwar auf etwas Vorgängiges zurück, ist aber in ihrer Ausdrücklichkeit dennoch nachfolgend. Da es ein ausdrückliches Selbstbewußtsein anders als in einer solchen Reflexion nicht gibt, stellt diese Reflexion samt ihren Voraussetzungen eine notwendige Bedingung für das Selbstbewußtsein und die damit verbundene Selbstgewißheit dar. Voraussetzung für diese Reflexion ist aber, daß eine Erkenntnis von anderen Objekten stattfindet.

Nun muß aber die notwendige Bedingung für etwas ebenso gewiß sein wie das durch sie Bedingte. Denn daß eine Gewißheit notwendigerweise von etwas Ungewissem abhinge, stellt offensichtlich einen Widerspruch dar. Die gewisse Wahrheit wäre in diesem Fall notwendig abhängig von (möglicher) Falschheit, was absurd wäre. Die notwendige Bedingung einer Gewißheit muß ihrerseits selbst gewiß sein. Daraus folgt, daß die Erkenntnis anderer Objekte insoweit ebenfalls gewiß sein muß, als sie notwendige Bedingung für meine Selbsterkenntnis ist. Dies ist nicht für jede einzelne Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objektes nötig, aber es ist für die Erkenntnis anderer Objekte generell und global notwendig. Die Selbstgewißheit impliziert also notwendig die globale Gewißheit der Erkenntnis der Welt der (von mir verschiedenen) Objekte.

Dieses Resultat ergibt sich auch noch aus einer anderen Überlegung: Wir sind imstande, zwischen der Objektebene und der Metaebene zu unterscheiden. Auf der reinen Objektebene kann unsere Erkenntnis im Einzelfall falsch sein. Hingegen trifft dies für die Metaebene („Es scheint mir, daß ich das oder jenes wahrnehme“) nicht zu. Diese Unterscheidung zwischen den Objekten als solchen und den bloßen Bewußtseinsgegebenheiten wäre aber nicht möglich, wenn der Bereich der Objekte völlig leer und nichtig wäre, wenn es diese Objekte überhaupt nicht gäbe.

Denn in diesem Fall hätten wir es mit einer Unterscheidung innerhalb der Sphäre der Bewußtseinsphänomene und nicht mit einer Unterscheidung der Bewußtseinsphänomene von der wirklichen Realität zu tun. Somit ergibt sich auch aus dieser Überlegung, daß es den Bereich der Objekte unserer Erkenntnis als solchen, und das heißt, in seinen globalen Grundstrukturen, geben muß.

Notwendige Entgegensetzung

Ich vs. Objektwelt

Schon bei der Analyse des gewissen Jetztpunktes wurde darauf hingewiesen, daß eine völlig isolierte Erkenntnis als solche überhaupt nicht eindeutig von einer anderen Erkenntnis abgrenzbar ist. Wenn ein Begriff wie „Ich“ einen auch nur halbwegs eindeutig klaren und abgrenzbaren Sinn haben soll, dann muß er von einem möglichen Gegenbegriff unterschieden sein. Wenn es aber außer mir gar nichts gibt, dann fällt jede denkbare Unterscheidung in mich selbst, dann hat der Begriff „Ich“ keinen Gehalt mehr, der von etwas anderem unterschieden wäre außer dem Nichts. Dann fiel der Begriff „Ich“ mit dem der Gesamtwirklichkeit inhaltlich zusammen.

Bewußtsein vs. Sein

Ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen bloßem Denken und wirklichem Sein. Wenn es nur mein

Bewußtsein und seine Gehalte gibt, dann läßt sich diese Unterscheidung gleichfalls nicht mehr aufrecht erhalten. Das Denken hat dann keinen wirklichen, realen Gegenbegriff mehr. Dann gibt es nichts mehr als Denken: alles ist dann Denken. Wenn es also außer mir und meinem Denken keine andere Wirklichkeit mehr gibt, dann verlieren die Begriffe „Ich“ und „Denken“ selbst ihre distinkte, von anderem unterschiedene Bedeutung.

Andererseits gilt, worauf auch schon früher einmal hingewiesen wurde, daß die Gewißheit meiner eigenen Existenz die Gewißheit einschließt, daß es so etwas wie „Sein“, „Existieren“ gibt. Dieses „Sein“, „Existieren“ kann nun aber nicht einfachhin mit meinem Bewußtsein, meinem Denken zusammenfallen, denn sonst hätte ich nur eine Gewißheit meines eigenen Bewußtseins, aber nicht des Seins, des Existierens meines Bewußtseins und damit meiner selbst.

Indem ich erkenne und behaupte, daß ich „bin“, bleibe ich zwar in bezug auf das „ich“ auf meine eigene Existenz beschränkt. Zugleich aber übersteige ich im selben Akt diese Begrenzung auf mich selbst, insofern Existieren, Sein etwas ist, was von sich her mich übersteigende universale Objektivität, ein „Ansich“, etwas mir gegenüber gleichsam Vorgängiges besagt. Mit der Dualität von Denken und Ich und mit der Frage nach der Wirklichkeit habe ich also bereits die Ebene des bloßen Denkens und somit des bloßen Ich überstiegen.

(Die Vorgängigkeit des Seins gegenüber meinem Denken muß sich daran zeigen, daß es ein gemeinsames Sein für alle denkbaren Subjekte gibt, das sich von dem jeweiligen Denken des einzelnen Subjekts unterscheidet. Dies ist aber wiederum nur möglich, wenn es nicht nur mich als einziges Subjekt gibt. Es muß also außer mir noch andere Subjekte geben, denn sonst wäre die Unterscheidung zwischen meinem Denken und einem das jeweilige individuelle Subjekt übersteigenden gemeinsamen Sein nicht möglich.)

Selbsterkenntnis und Subjektivität

Während wir die Welt in ihrer Ganzheit und erst recht Gott als ein Anderes uns gegenüber erfahren, ist uns unsere eigenen Subjektivität das Allernächste. Sie ist uns nicht nur erkenntnismäßig, sondern auch in unserer Freiheit unmittelbar als unser Eigenstes gegeben, wird aber auch hier, ähnlich wie in der Erkenntnis in einer Spannung von Vorbestimmtheit, Anforderung, Selbstbesitz und Selbstbestimmung erlebt.

Mein Selbstbewußtsein ist im Gegensatz zu allen anderen Objekten der Erfahrung („Objekt“ hier in einem Sinn genommen, der auch das eigene Selbst als mögliches Objekt mit einschließt) nicht allgemein und öffentlich zugänglich, sondern besitzt einen Sonderstatus.

Mein Bewußtsein ist nur mir offen und zugänglich. Andere haben nur mittelbar durch mein Verhalten und meine Äußerungen dazu einen Zugang. Und wenn es auch durch mein Verhalten und meine Äußerungen so etwas wie einen unwillkürlichen teilweisen Einblick in mein Inneres für andere gibt, so können sie doch einen eigentlichen Zugang dazu nur dadurch erhalten, daß ich mich ihnen von mir her durch mein Sprechen über mich selbst eröffne und dadurch von meinem Bewußtsein, von meinem Inneren Zeugnis gebe. Und dies stellt für beide Seiten einen besonderen Akt des Vertrauens dar.

Was mich in keiner Weise tangiert oder berührt, existiert auch tatsächlich für mich nicht. Hierin liegt das Wahrheitsmoment, was im Idealismus und im Solipsismus enthalten ist. Da ich aber erkennend gerade nicht nur für ein bloßes Sein-für-mich, sondern für die Wirklichkeit als solche offen bin, so bedeutet dies, daß es einen Wirkzusammenhang aller Seienden gibt.

Die Subjektivität nimmt eine Sonderstellung im Gesamt dessen ein, was wir erkennen. Sie kann nämlich als solche nicht völlig adäquat objektiviert werden, worauf Philosophen wie Kant und Husserl und die Idealisten zu Recht hingewiesen haben. Zwar gilt auch für die Welt als Welt, d. h. in ihrer Totalität, und natürlich für Gott, daß sie nicht in derselben Weise erkennbar sind wie die Objekte in der Welt, mit denen wir es normalerweise in unserer Erkenntnis zu tun haben.

Gewißheit vs. Einordnung in Gewußtes

Ausdrückliche Erkenntnis im vollen Sinn des Wortes gibt es nur, wenn diese Erkenntnis von anderen

Erkenntnissen abgehoben ist und zugleich mit ihnen in Beziehung steht. Im Grunde gilt dies sogar schon für die bloße Wahrnehmung, wie das Phänomen der Reizschwelle zeigt. Denn je nach Schärfung oder Abstumpfung der Sinne durch Gewohnheit, Übung ... nehme ich mehr oder weniger differenziert wahr, kann ich meine jeweilige Wahrnehmung besser oder schlechter präzisieren und einordnen.

Aber jede klare Erkenntnis und somit auch jede klare Selbsterkenntnis ist darauf angewiesen, sprachlich formuliert zu werden. Selbst wenn dies nur im Innern meines Bewußtseins geschieht, bin ich auf eine solche Formulierung angewiesen, wenn ich mir über meine Erkenntnis voll klar werden will. Zwar gibt es auch ohne solche sprachliche Artikulation und im Voraus zu ihr Erkenntnis und auch Selbsterkenntnis, aber diese Erkenntnis bleibt vage und undeutlich und kann erst recht nicht in einen klaren Zusammenhang zu anderen Erkenntnissen eingeordnet werden.

Die Sprache ist aber ein kontingentes Phänomen. Das heißt, die sprachlichen Formulierungen müssen nicht notwendig so sein, wie sie tatsächlich sind. Auch wenn die kategoriale Grundstruktur unserer geistigen Erkenntnis zumindest in ihren allerfundamentalsten Bestandteilen über die verschiedenen Sprachen hinaus gemeinsam ist und wenn viele Begriffe weitgehend eindeutig in verschiedene Sprachen übersetzt werden können, so gibt es eben doch keine notwendige Ursprache oder Übersprache, sondern eine Vielheit konkreter unterschiedlicher Sprachen. Schon deshalb kommt der sprachlichen Artikulation der Selbstgewißheit darum mit Notwendigkeit ein Moment des Kontingenten und damit der Zufälligkeit zu, wodurch keine absolute Gewißheit mehr gegeben ist.

Die zur Klarheit erforderliche sprachliche Formulierung geschieht in Begriffen, die (im allgemeinen) als Allgemeinbegriffe nicht etwas Einmaliges bedeuten, sondern über den Einzelfall hinaus auf andere Erkenntnisse verweisen und aus diesen Erkenntnissen her in ihrer Bedeutung bekannt sind. Ohne diese Bezugnahme auf andere, und das heißt, frühere, aus der Erinnerung bekannte Erkenntnisse käme diesen Begriffen kein Inhalt zu und könnten sie ihre Funktion, das von ihnen Bezeichnete mit anderem in Beziehung zu setzen, nicht erfüllen.

Das heißt nicht, daß alle Erkenntnisse nur Wiederholungen von Bekanntem wären. Aber auch das Neue ist sowohl seinem Inhalt nach als auch seiner Neuheit nach nur aus dem Vergleich und der Beziehung zu bereits Bekanntem erkennbar. Dies gilt selbstverständlich auch für die Selbsterkenntnis. Wenn auch „ich“ kein Allgemeinbegriff ist, so gilt schon für die Bedeutung dieses Wortes, daß es ohne den Bezug auf das, was „nicht ich“ bin und heißt, nicht verstehbar ist. Ferner ist es für die Erkenntnis dessen, wer und was ich bin, nötig, mich auf meine vergangenen Erkenntnisse zurückzubeziehen. Denn zu meinem Wesen und zu meiner Identität gehört gerade die sich in meinem Leben, und das heißt, in meiner Erinnerung durchhaltende Selbigkeit meiner selbst.

Mit diesem notwendigen Rückgriff auf Erinnerung, auf Gedächtnis ist nicht gemeint, daß ich mich bewußt auf Vergangenes beziehen muß. Das einfache Wissen dessen, was die Wörter bedeuten, die ich, und sei es nur in meinem Inneren, gebrauche, ist ein Wissen, das aus meiner Erinnerung stammt. Selbst ein Mensch, der in einer Amnesie seine bewußte Erinnerung verloren hat, besitzt noch diese Weise des Gedächtnisses, wenn er weiß, was er mit den Wörtern meint, die er denkt und sagt. Andernfalls kann er überhaupt nicht mehr vernünftig denken und sprechen.

Erkenntnis anderer Personen

Verschränkung von Selbsterkenntnis und Erkenntnis anderer Personen

Seit Aristoteles die praktische Philosophie von der theoretischen absonderte, hat die Tradition das Erkenntnisproblem bis zum Idealismus fast nur aus der Perspektive des Naturwissenschaftlers bzw. des die Sachwelt betrachtenden Subjekts gestellt. Durch diese Leistung ist überhaupt erst die Entwicklung von Wissenschaften in der Art und Weise möglich geworden, wie wir sie in unserer Geschichte erlebt haben. Aber dabei wird leicht übersehen, daß wir mindestens ebenso ursprünglich erkennend im Kontakt zu anderen Subjekten, anderen Menschen stehen, diese erkennen und von und durch diese durch den Spracherwerb überhaupt erst mit zur Erkenntnis befähigt werden.

Wenn man die kritische Frage stellt, was eigentlich von dem existiert, wovon wir Erkenntnisse zu haben scheinen, dann legt man damit als Ausgangsposition die Subjekt-Objekt-Beziehung Ich/Welt zugrunde. Ich erfahre mich als erkennendes Subjekt gegenüber Objekten, deren tatsächliche Existenz zweifelhaft ist. Diese Subjektivität, wie wir sie in uns selbst erfahren, läßt eigentlich keine Mehrzahl zu, wie wir auch nicht eine Mehrheit von Welten denken können. Denn in dieser Struktur bin sowohl ich als Subjekt als auch die Welt als Gesamtheit der Objekte etwas Einmaliges, ein nicht weiter hintergebar und nicht vervielfältigbarer Pol der Erkenntnis. Wenn dies aber so ist, dann bin ich unter dieser Rücksicht überhaupt kein Individuum. Denn ein Individuum ist ein solches, von dessen Art es mehrere geben kann.

Wie komme ich dazu, von mir ein Wissen als Individuum zu haben, das ich doch offensichtlich habe? Dies geht nur durch eine Art Verschränkung meines Wissens. Diese Verschränkung besteht darin, daß ich in meiner Erkenntnis von Objekten „Objekte“ antreffe, die im Gegensatz zu den übrigen Objekten meinesgleichen sind. Ich kann mein eigenes Objektsein nur dadurch wissen, daß ich andere als Objekte erlebe. Andernfalls wüßte ich nicht, daß mein Ich in seiner eigentlichen Ichhaftigkeit, d. h. Subjektivität, d. h. als „transzendentes“ Ich auch in der Welt vorkommt. Für mich kommt es nämlich nicht in der Welt vor. Für mich gäbe es in einer Welt ohne andere Menschen keine anderen Subjekte. Damit aber wäre unklar, inwieweit ich als Subjekt selbst zur Welt gehöre. Es wäre nur klar, daß ich irgendwie zur Wirklichkeit gehören muß. Aber erst dadurch, daß ich andere Subjekte innerhalb der Objektwelt erfahre, kann ich auch mich voll und ganz dieser Welt zurechnen. Ohne die Erkenntnis anderer Menschen ist also auch meine eigene Selbsterkenntnis nicht möglich, da ich mich nicht als Subjekt innerhalb der objektiven Wirklichkeit erlebe und da ich sonst zu einem bloßen logischen Punkt werde, dessen eigentlicher Inhalt nicht mehr greifbar ist (vgl. Kants transzendente Apperzeption oder Husserls weltenthobenes Ich). Insofern bedingen die Erkenntnis anderer Personen und meine eigene Selbsterkenntnis einander. Das eine ist nicht ohne das andere möglich. Damit ist auch gezeigt, daß die Erkenntnis anderer Personen und meiner selbst am Anfang aller menschlichen Erkenntnis steht.

Daß ich sowohl Subjekt als auch Objekt und somit Individuum in dieser Welt bin, ist nur erklärlich, wenn es auch andere „Iche“ gibt. Erst durch die Beziehung zu anderen Personen erfasse ich (nicht: „werde“ ich!) mich selbst als individuelles Ich, und zwar sowohl als konkretes Subjekt als auch als Objekt. Zugleich damit erfasse ich aber auch, daß es andere Personen gibt. Denn meine Subjektivität ist ferner als solche, wie bereits erwähnt, nicht völlig objektivierbar. Aus diesen Gründen ist es nicht möglich, daß ich meine Subjektivität vervielfachend in die Welt der Objekte „hinausprojiziere“ und auf diese Weise mir die Vorstellung der Existenz anderer Subjekte schaffe.

Wenn ich also in meiner Erfahrung mit der Vorstellung von mir gleichartigen Wesen konfrontiert werde und diese als Subjekte erlebe, so kann diese Erfahrung nicht eine Projektion meiner Subjektivität in die Sphäre des Objektiven sein. Es muß also tatsächlich andere Menschen geben. Das Bewußtsein der Andersheit des und der Anderen ist unerklärbar, wenn es nur mich gibt. Hierzu gehört das Bewußtsein, daß es andere Subjekte gibt: dieses Bewußtsein ist nur dadurch erklärlich, daß es tatsächlich andere Menschen gibt.

Und ich erkenne solche Personen von allem Anfang an, denn ohne daß ich mich auf sie bezöge, könnte ich überhaupt nichts Sonstiges erkennen, da ich sonst überhaupt keine Sprache besäße. Und das heißt nicht nur, daß ich überhaupt keine Sprache hätte, sondern das heißt auch, daß ich nicht wüßte, wie die verschiedenen Dinge genannt werden. Es heißt aber auch, daß ich überhaupt nicht wüßte, was ich, du und wir bedeutet, und ohne dieses Wissen könnte ich mich selbst nicht in meiner besonderen Rolle innerhalb der Erkenntnis und auch nicht als Handelnden richtig erkennen. Und erst durch die Erkenntnis anderer Menschen oder zumindest eines anderen Menschen erkenne ich, wie ich selbst für andere Menschen bin und von ihnen erkannt werde. Aber erst dadurch kann ich mir selbst zum Objekt werden, daß ich sozusagen den Standpunkt des anderen einnehme, daß ich erfasse, daß ebenso, wie der andere mich erkennt, ich ihn erkenne. Hierzu gehört freilich auch, daß ich den anderen nur deshalb als Menschen erkennen kann, weil ich von mir selbst weiß, so daß sich eine Gegenseitigkeit ergibt. Nur in der Gegenseitigkeit kann ich den anderen Menschen als meinesgleichen und mich als seinesgleichen erkennen. Bei-

des ist nur gemeinsam möglich.

Man könnte gegen die vorgebrachten Argumente einwenden, daß die Selbsterkenntnis erst auf dem nachträglichen Reflexionsstandpunkt möglich ist. Wenn also die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis anderer Personen miteinander verflochten sind, so scheinen beide der Reflexionsebene anzugehören und somit erst nachträgliche Erkenntnisse zu sein.

Dies trifft aber nicht zu. Denn die Reflexion kann mir nur dann die Selbsterkenntnis ermöglichen, wenn sie bereits alle Momente enthält, die dazu nötig sind, daß ich mich selbst sowohl als Subjekt als auch als Objekt in der Welt zu begreifen vermag. Hierzu bedarf es aber der Erkenntnis anderer Menschen. Damit zeigt sich also, daß die Erkenntnis anderer Personen am Anfang stehen muß, da es ohne sie gar keine rechte Selbsterkenntnis gäbe.

Anerkennung realistisch, ethische Forderung

Jede Erkenntnis anderer Personen stellt zugleich eine Anerkennung dieser Personen und damit ihrer realen, tatsächlichen Existenz dar, ist also eo ipso eine realistische Erkenntnis. Eine andere Person kann nicht nur meine Konstruktion, mein Modell oder sonst eine Art von Produkt meiner subjektiven Erkenntnistätigkeit sein: wäre dies der Fall, so hätte ich den anderen Menschen gerade nicht als Menschen, nicht als Person erkannt und aufgefaßt.

Die gesamten antirealistischen Positionen, die im Lauf der Geschichte der Philosophie entwickelt wurden, setzen immer voraus, daß wir es mit der Erkenntnis materieller Objekte zu tun haben. Hätte die Philosophie konsequent bei der Erkenntnis anderer Personen angesetzt, so wären derartige Positionen von vornherein nicht möglich gewesen.

Die Erkenntnis anderer Personen hat auch Konsequenzen für unsere Erkenntnis materieller Objekte. Denn Personen begegnen uns als leibhaftige Wesen und nicht nur als reine Geister. Nun könnte man im Sinne von Kant die These vertreten, daß der Leib eines Menschen ebenso wie sein gesamter empfundener Bewußtseinsinhalt nicht die eigentliche Wirklichkeit darstellt, sondern nur eine „Erscheinung“, d. h. die Art und Weise, wie sich das betreffende Objekt unserer Vorstellung raumzeitlich darbietet, die sich von der eigentlichen Wirklichkeit (dem „Ding an sich“) unterscheidet.

Träfe diese Kantische Position aber zu, so ergäben sich eine Reihe Ungereimtheiten. Zum einen ergibt sich ein Widerspruch mit Kants eigener These, daß zur Menschenwürde auch die physische Existenz eines Menschen gehört. Diese hängt aber offensichtlich an der Existenz seines Leibes. Wenn ich einem anderen Menschen leiblich schade, so treffe ich nicht nur ihn, wie er mir erscheint, sondern ich treffe ihn selbst in seiner Person.

Außerdem kommt Kant in Schwierigkeiten mit seiner Auffassung von der Freiheit, die dem Bereich der Wirklichkeit an sich angehört. Zum einen habe ich nämlich erst dann eine definitive Gewißheit von meiner Entscheidung, wenn ich sie leibhaftig in die Tat umsetze. Zum anderen besteht der Sinn meiner Taten nicht nur in meinen Vorstellungen von dem, was ich bezwecke, sondern auch in dessen konkreter Verwirklichung. Andernfalls wäre es nicht nötig, daß ich nicht nur bestimmte Dinge will, sondern mich auch tatsächlich darum bemühe, meine Entschlüsse in die erfahrbare Realität umzusetzen. Ferner kann ich meine Entschlüsse auch revidieren, was voraussetzt, daß meine freien Entscheidungen in der Zeit fallen, während Kant die Freiheit voll und ganz außerhalb der Zeit ansiedelt.

Man könnte gegen die vorgebrachten Argumente einwenden, daß die Selbsterkenntnis erst auf dem nachträglichen Reflexionsstandpunkt möglich ist. Wenn also die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis anderer Personen miteinander verflochten sind, so scheinen beide der Reflexionsebene anzugehören und somit erst nachträgliche Erkenntnisse zu sein. Dies trifft aber nicht zu.

Denn die Reflexion kann mir nur dann die Selbsterkenntnis ermöglichen, wenn sie bereits alle Momente enthält, die dazu nötig sind, daß ich mich selbst sowohl als Subjekt als auch als Objekt in der Welt zu begreifen vermag. Hierzu bedarf es aber der Erkenntnis anderer Menschen. Damit zeigt sich also, daß die Erkenntnis anderer Personen am Anfang stehen muß, da es ohne sie gar keine rechte Selbsterkenntnis gäbe.

Eine der zentralen Thesen der praktischen Philosophie Kants lautet, daß kein Mensch nur als Mittel zum Zweck behandelt werden darf, daß vielmehr jeder Mensch immer so behandelt werden muß, daß er in diesem Handeln als Zweck an sich selbst respektiert wird. Jeder Mensch, so könnte man dies umformulieren, stellt also an mich rein kraft seines Menschseins, eine absolute ethische Forderung an mich. Für Levinas ist dies so evident, daß es ein Angelpunkt seiner gesamten Philosophie ist.

Wenn wir den ethischen Anspruch so erfahren, daß es eine solche Verpflichtung gibt, so muß sie ihren Grund aber in real existierenden Menschen haben. Sie kann nicht allein in mir begründet sein, denn sonst müßte sie für alle Objekte gleichermaßen gelten oder nicht gelten. Sie kann erst recht nicht eine unbedingte Verpflichtung gegenüber einer nicht wirklich existierenden Realität sein.

Personale Beziehungen

Nicht nur in meiner physischen Existenz, sondern auch als personales Geistwesen bin ich darauf angewiesen, zumindest irgendwann und irgendwie von einem oder mehreren Wesen meiner Erfahrungswelt Anerkennung zu erfahren. Eine solche Anerkennung ist nur dann als echte möglich, wenn sie mir von einem oder mehreren anderen freien Wesen, von einem anderen Subjekt her zuteil wird.

Gäbe es keine anderen Menschen, so wäre es prinzipiell unmöglich, eine solche Anerkennung zu erlangen, und jede scheinbare Anerkennung wäre Illusion. Da es aber offenbar zur Grundkonstitution meines geistig-personalen Menschseins gehört, einer solchen Anerkennung zu bedürfen, wäre ich unter diesen Umständen in meiner personalen Grundkonstitution notwendig einer unüberwindlichen Sinnwidrigkeit ausgeliefert, die meine eigene Existenz verunmöglichen würde.

Wenn aber trotz der Tatsache, daß manche (Philosophen und Nichtphilosophen) diese Welt in ihrer Gesamtheit als absurd und sinnwidrig erlebt oder zumindest interpretiert haben, meine Existenz nicht so von Grund auf in Frage gestellt scheint, wie dies der Fall sein müßte, wenn das Grundbedürfnis nach Anerkennung prinzipiell unerfüllt bleiben müßte, so spricht dies für die tatsächliche Existenz anderer Menschen.

Ferner finde ich in mir eine ganze Reihe von personalen Verhaltensweisen vor, die nur gegenüber anderen personalen Wesen möglich und sinnvoll sind, wie zum Beispiel Glaube, Vertrauen, Liebe und dgl. mehr. Auch jedes echt dialogische Verhalten setzt einen geistigen, verstehenden Partner voraus. Alle diese Verhaltensweisen müßte ich für ein Als-ob erklären, wenn es keine anderen Menschen gibt.

Wesenserkenntnis und „Konstrukt“ zugleich

Es ist, wie bereits ausgeführt, von vornherein unmöglich, jemanden als Person zu erkennen und ihn zugleich für eine Konstruktion meines Bewußtseins zu halten. Personenerkenntnis ist notwendigerweise realistische Erkenntnis. Aber Personenerkenntnis impliziert zugleich, daß die andere Person mir auch in ihrem Inneren verborgen bleibt und ich ihr Innerstes nur auf Grund ihrer eigenen Äußerungen erkennen kann.

Die Personenerkenntnis ist nämlich sowohl realistisch als auch konstruktivistisch. Denn wir erkennen den anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn als real uns begnenden Menschen erfassen. Aber zugleich wissen wir darum, daß wir uns immer nur ein bestimmtes Bild von ihm machen können, von dem nicht letzten Endes sicher ist, inwieweit es ihn wirklich trifft. Damit hängt zusammen, daß wir es hier mit einer Wesenserkenntnis zu tun haben, die zugleich vieles offen lassen muß.

Zum einen handelt es sich um eine Wesenserkenntnis, denn jemanden als Menschen zu erkennen, heißt, sein Wesen zu erkennen. Andererseits aber bleibt uns dennoch viel von ihm verborgen, denn es gehört zum Wesen eines Menschen, daß er sich objektiv nur teilweise erschließt, daß er sich zu einem wesentlichen Teil nur durch das erschließt, was er sprechend von sich preisgibt, und daß dies nochmals zu Täuschungen und Irrtümern führen kann.

Auf diese Weise zeigt sich, daß zwei traditionelle Vorstellungen der Erkenntnistheorie widerlegt werden. Das eine ist die Vorstellung, realistische und konstruktive Erkenntnis seien einander entgegenge-

setzt. Und das zweite ist die Vorstellung, entweder kenne man das Wesen von etwas und damit alle seine wichtigen Eigenschaften, oder man kenne nicht das Wesen von etwas.

Sprache

Zeichen der leibseelischen Verfassung

Die Sprache ist ein Zeichensystem, aber eines der besonderen Art, da sie einen doppelten Verweischarakter besitzt. Sie verweist nämlich durch die Bedeutung auf die Referenz. Andererseits gibt es auch den Verweis der Dinge auf die Sprache, der darin besteht, daß mit Hilfe der Sprache logische Schlußfolgerungen über die Wirklichkeit möglich sind. Darin ist die Sprache offensichtlich ein Symbol der Menschen überhaupt. Zum einen ist der Mensch auf den Ausdruck seines Inneren angewiesen; dies gilt nicht nur für die Sprache, auch wenn diese der Ausdruck des Inneren par excellence ist, sondern es gilt für alle Gesten und Verhaltensweisen, die Ausdruck von Emotionen und Stimmungen sind; und es gilt im letzten für den Leib überhaupt, der Ausdruck des Ich, der Seele ist. Dazu kommt aber auch, daß die Referenz zeigt, daß der Mensch auf anderes verwiesen ist, und daß das andere seinerseits auch auf den Menschen verwiesen ist, wenn seine Zusammenhänge offenbar werden sollen.

Ausdruck des Inneren

Wir erkennen das Verhalten unserer Mitmenschen und dann auch von Tieren als Ausdruck eines Inneren, während wir rein materielle Dinge als solche interpretieren, denen ein solches Inneres fehlt, das sich in einem äußeren Verhalten ausdrückt. Am deutlichsten ist dies bei der Sprache.

Nur wenn wir von Anfang an in der Lage sind, die Bewegungen anderer Menschen als etwas Gewolltes, d. h. als Handlungen aufzufassen, können wir überhaupt auf die Idee kommen, daß nicht alle Bewegungen bloße Ortsveränderungen sind. Und nur wenn wir von Anfang an bestimmte Geräusche als Laute einer Sprache und das heißt, als Ausdruck einer bedeutungsvollen Kommunikation auffassen, können wir überhaupt auf den Gedanken kommen, daß es so etwas wie Sprache gibt.

Denn vorgängig zur Erkenntnis einer bestimmten Sprache müssen wir die von einem anderen Menschen hervorgebrachten Geräusche überhaupt als Sprache und nicht als bloßes Geräusch oder als bloße Nachahmung wie bei einem Papagei oder einer Maschine interpretieren. Analog müssen wir auch das sonstige Verhalten eines Menschen als Ausdruck seiner Gefühle, eines Bedürfnisses und dergleichen mehr interpretieren, was etwas völlig anderes ist als unsere Interpretation von rein materiellen Vorgängen. Und Analoges gilt für unseren Umgang mit Tieren.

Ebenso, wie all unser Sprechen Ausdruck ist (Ausdruck einer Mitteilung, eines Befehls, einer Stimmung oder dergleichen, jedenfalls aber Ausdruck), so ist all unser Handeln und Verhalten auch Ausdruck, und ebenso ist all unser Erkennen ein Erkennen dessen, was andere zum Ausdruck bringen. Diese Erkenntnis ist leib-seelischer Natur. Ein Zeichen hierfür ist, daß die Sprache ursprünglich ganzheitlich ist und Leib-Seelisches meint und daß erst allmählich die Abstraktion aufkommt, die zwischen rein Leiblichem oder Materiellem und rein Seelisch-Geistigem unterscheidet.

Auf diese Weise wird auch erklärlich, inwieweit und wieso wir Innerseelisches von anderen Menschen erkennen können. Erst in einem zweiten Schritt unterscheiden wir dann zwischen Wesen, die tatsächlich durch ihr Verhalten etwas zum Ausdruck bringen und dies im Fall des Sprechens sogar, wie wir sagen, in aller Ausdrücklichkeit (Expliztheit), und anderen Wesen, die nichts Spezifisches zum Ausdruck bringen können als ihr gleichbleibendes materielles Wesen.

Unsere Sprache ist in ihrer ursprünglichen Form tatsächlich in bezug auf das Verhalten von Menschen umfassend, das heißt, sie umgreift die innere Emotion oder Intention und das äußere Verhalten in einem einzigen Ausdruck. Und dies liegt daran, daß wir ursprünglich unsere grundlegenden Emotionen durch ein ebenso grundlegendes Ausdrucksverhalten kundgeben.

Darum sind in der Sprache viele Ausdrücke und Redewendungen ursprünglich von umfassendem Cha-

akter, das heißt, sie beschreiben etwas, was weder bloß ein äußerer Ausdruck oder ein äußeres Verhalten noch ein bloß inneres mentales Geschehen ist, sondern beides zusammen meint. „Mir fällt das Herz in die Hose“, „Ich reiße mich zusammen“ gehört hierher ebenso wie die berühmte Charakterisierung aus dem Buch des Predigers, Kohelet, die man früher zumeist mit „Eitelkeit“ übersetzt hat, während die katholische Einheitsübersetzung heute „Windhauch“ schreibt. Das ist natürlich weder nur das eine noch nur das andere, sondern beides in einem, so wie wenn wir heute etwas als „Mist“ bezeichnen.

Die Erkenntnis der anderen Personen ist nicht eine mangelhafte, undifferenzierte Erkenntnis, sondern deren Urform. Die Emotionen sind ganzheitlich, und sie entsprechen darum am besten auch unseren Redewendungen, die etwas so beschreiben, daß etwas Körperliches und etwas Seelisches in derselben Redewendung ausgedrückt wird. Die ganzheitliche Erkenntnis anderer erklärt auch, wieso wir Ausdrücke über Innerseelisches verstehen können: eine andere Lösung für die Frage nach der Erkenntnis anderer Geistwesen („other minds“) gibt es nicht.

Ursprünglich ist das Verhalten Ausdruck des Inneren; erst nachträglich ist durch Übung und Selbstbeherrschung die Unterdrückung des Inneren oder die Simulierung nicht vorhandener Gefühle möglich. Nur so läßt sich erklären, wieso andere Menschen auf unseren Gemütszustand und unser Verhalten einwirken und wir von anderen die Sprache erlernen können.

Auf dieser Grundlage und nur auf ihr sind wir in der Lage zu lernen, wie Emotionen, Absichten und dergleichen in unserer Muttersprache heißen. So also lernen wir unser mentales Vokabular. Durch zunehmende Körperbeherrschung können wir dann – im allgemeinen nur bis zu einem gewissen Grad – die Intention oder Emotion und ihren Ausdruck voneinander abkoppeln, wir können simulieren, uns verstellen und lügen. Aber das ist alles erst nachträglich und immer nur parasitär, das heißt, es geht immer nur unter der Voraussetzung, daß es nicht zum Normalfall wird.

Wo es in bezug auf die Bedeutung bestimmter Ausdrücke tatsächlich – oft aus Höflichkeit oder Konvention, aber auch bei manchen Kraftausdrücken – zum Normalfall wird, da haben wir es mit dem Phänomen zu tun, daß der Gebrauch dieser Ausdrücke dann zumindest für bestimmte Gelegenheiten zu einer faktischen Änderung ihrer Bedeutung führt.

Die Möglichkeiten der Dissoziierung dieser verschiedenen Dimensionen in unserem Verhalten sind einer der Gründe, die dann dazu führen, daß wir uns mit dem umfassenden sprachlichen Ausdrücken allein nicht mehr begnügen können, sondern unterscheiden müssen, ob jemand wirklich furchtlos ist oder nur so tut, was jemand tatsächlich in seinem Inneren denkt und meint, und was er so sagt, welchen Eindruck jemand nach außen hin macht oder machen will und wie er tatsächlich zu beurteilen ist.

Verleiblichung und Vergeistigung

Die Sprache ist die Verleiblichung des Geistes, aber sie ist zugleich auch die Vergeistigung der materiellen Welt. Der Logos ist Inkarnation, denn die Sprache ist die Materialisierung, die Inkarnation des Geistes. Andererseits ermöglicht die Sprache die Vergeistigung des Materiellen: Naturgesetze gibt es nur als Theorien, nicht als wahrnehmbare Fakten. Es gibt die Naturgesetze und die Mathematik, in der sie meist formuliert sind, nur als Geist, als Sprache und gerade nicht als Materie. Insofern ist der Materialismus selbstwidersprüchlich, denn er kommt in der Materie überhaupt nicht vor: Nur mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Theorien, zu denen auch und gerade die Naturgesetze gehören, kann ich Materialist sein.

Mensch als Wesen der Sprache (logos)

Für Aristoteles ist der Mensch das Lebewesen, das den Logos hat. Wenn wir für Logos die Sprache einsetzen, dann ist damit die Sprache als das für den Menschen Typische bezeichnet. Wir können auch, wie im Lateinischen, Logos mit Vernunft übersetzen oder beide Übersetzungen zusammennehmen. Dann ist der Mensch dasjenige Wesen, das die Vernunft auf die Weise der Sprache besitzt.

Das klassische und vielleicht psychologisch überzeugendste Argument für die Existenz anderer Men-

schen ist die Sprache. Mein Erkennen ist in einer Sprache formuliert, die kontingent ist, wie sich daran zeigt, daß ich den Inhalt in andere Sprachen übersetzen kann. Diese Tatsache ist praktisch unerklärlich, wenn ich selbst Produzent der Sprache bin. Denn dann dürfte jeder inhaltlichen geistigen Bedeutung nur ein Wort in einer Sprache entsprechen. Außerdem zeigt sich, daß ich Wörter gebrauche, ohne völlig ihrer Bedeutung Herr zu sein.

Die Sprache ist nicht nur ein Mittel zur Formulierung unserer Gedanken und Erkenntnisse, sie weist vielmehr eine dialogische Struktur auf. Die Personalpronomina setzen die Möglichkeit eines Gesprächs und somit die Existenz von Gesprächspartnern voraus. Auch in meinen eigenen Gedankengängen formuliere ich das Für und Wider bei Problemen und Unsicherheiten in die Formen von Frage und Antwort, von Rede und Widerrede, also in die Form eines inneren Dialogs. Dies ist nicht als Produktion eines an sich monologischen Subjekts denkbar, sondern setzt die reale Existenz anderer Sprecher voraus.

Sowohl das Ich als auch die Welt als auch alle weiteren Erkenntnisse bedürfen ja, wie ausführlich aufgewiesen, der genaueren Artikulation, um wirklich in ihrem Wesen, in ihren verschiedenen Dimensionen, Strukturen und Eigentümlichkeiten erkannt zu werden. Diese Artikulation geschieht immer sprachlich und in Beziehung zu anderem. Für eine präzise menschliche Erkenntnis ist die Artikulation dieser Erkenntnis in einer Sprache unabdingbar. Diese Artikulation geht aber in jedem Fall über die möglicherweise der Erkenntnis zugrunde liegende ursprüngliche Gewißheit hinaus. Deshalb ist die sprachlich artikulierte Erkenntnis prinzipiell irrtumsfähig.

Es gibt intuitiv sowohl punktuelle als auch global umfassende Gewißheit, aber diese ursprüngliche Gewißheit bedarf der Vermittlung, um zur vollen geistigen Erkenntnis zu werden. Diese Vermittlung geschieht als Artikulation des intuitiv Erkannten schon in der vorsprachlichen Weise des Auffassens und dann vor allem in der sprachlichen Formulierung. Und sie geschieht zugleich als eine Einordnung in den Bezugsrahmen unserer gesamten Erfahrung und unseres gesamten Wissens.

Unsere Erkenntnis ist nicht rein intuitiv, sondern diskursiv. Damit ist zunächst einmal gemeint, daß unser Erkenntnisvermögen verschiedene Schritte der Analyse und Synthese benötigt, aber das Wort Diskurs verweist auch darauf, daß die Aufgliederung der Elemente und Schritte unserer Erkenntnis in der Sprache formuliert wird.

Wort und Satz

Erst der Satz ist im eigentlichen Sinn wahr oder falsch, aber der Satz ist auflösbar in Wörter. Das ist ähnlich wie bei Molekül und Atom oder Atom und Elementarteilchen. Vielleicht kommt es auch darin zum Ausdruck, daß Aristoteles nicht von Grund- oder Stammbegriffen redet, sondern Aussagen bzw. Aussageweisen. Dies ist nämlich die Bedeutung des Wortes Kategorien. Faktisch sind diese Kategorien Begriffe, aber dadurch, daß Aristoteles sie Aussageweisen nennt, macht er darauf aufmerksam, daß sie dazu dienen, etwas von einem Subjekt (das als Individuum nur mit einem Indikator oder einem Eigennamen bezeichnet werden kann) auszusagen; und das ist nur in einem Satz möglich. Es gibt einen gegenseitigen Verweisungszusammenhang von Satz und Wort. Der Satz ist nämlich in seine Bestandteile auflösbar. Er verweist darauf, daß der Sachverhalt nichts Ursprüngliches ist, sondern durch die Akteure zustandekommt.

Verselbständigung, Hermeneutik

Entscheidend ist die Verselbständigung der Sprache. Die Sprache wird vom Handlungskontext abgelöst. Dazu dient vor allem die Schrift, aber der Vorgang geschieht bereits früher, etwa bei Erzählungen, die weitertradiert werden. Tradition ist hier ein entscheidendes Moment. Dies hängt wieder mit Religion, Sagen und Gesetzgebung zusammen. In all diesen Fällen gibt es Rhetorik nur noch, insofern sie eine situationsunabhängige Gestalt angenommen hat. Einerseits ist der Sprecher notwendig, da es ohne Sprecher keine Sprache gäbe, andererseits kann er aber nachher gleichsam wegfallen: Die Sprache

emanzipiert sich von ihrem Sprecher. Die Sprache ist ein Werk des Menschen, das gegenüber dem notwendigen Urheber eine Eigenständigkeit gewinnt, was sich schon bei Redewendungen und dergleichen zeigt. Bei Tieren gibt es höchstens die Nachahmung, mehr an Eigenständigkeit der Sprache jedoch nicht.

Daß die Sprache eine relative Eigenständigkeit erlangt, hat auch hermeneutische Konsequenzen: Der Text ist klüger als sein Urheber, obwohl traditionellerweise Texte im Blick auf ihre Urheber gelesen werden. Von hier aus bekommt auch die Pseudepigraphie einen neuen Sinn: da man sich noch nicht explizit darüber klar war, daß der Text nicht nur durch seinen Autor, sondern auch und vielleicht sogar mehr noch durch seine Rezeption Bedeutung erlangt, versuchte man, diese durch die Rezeption erlangte Bedeutung dadurch auszudrücken, daß man den Text einem anerkannten Autor zuschrieb. Aber es gilt Weiteres: Maßgeblich für einen Text ist nicht nur die echte oder vermeintliche Meinung des Autors, sondern das, was der Text im rezipierten Verständnis besagt. Insofern ist es also durchaus berechtigt, wenn die Kirchenväter bestimmte Texte des Alten Testaments christologisch oder trinitarisch gedeutet haben, die dies natürlich von der Intention ihrer Verfasser her nicht waren.

Eine kritische Bemerkung zu bestimmten exegetischen Positionen: Manchmal wird behauptet, bestimmte biblische oder theologische Behauptungen seien nicht ursprünglich, sondern kämen erst aus spätere Zeit (Gemeindebildung), und deshalb seien sie nicht wahr, sondern eine nachträgliche Konstruktion oder Überhöhung der Wirklichkeit. Dahinter steht die Annahme, wahr sei nur das, was zeitlich dem Geschehen möglichst nahe steht. Was die Erinnerung konkreter Details angeht, mag dies mehr oder weniger zutreffen. Es ist aber völlig falsch in bezug auf das Verständnis und die Bewertung des Geschehens oder der betreffenden Personen. Das zeigt schon unsere umgangssprachliche Formulierung: Nachher ist man immer gescheiter. Im nachhinein hat man normalerweise den besseren Überblick über das Ganze, während man in der Situation selbst oft weniger Informationen besitzt. Wäre dies nicht so, dann müßte man die Meinung vertreten, jemand, der heute das Dritte Reich oder die DDR beurteilt, müsse notwendigerweise ein weniger zutreffendes Urteil haben als jemand, der die Dinge unmittelbar miterlebt hat. Offensichtlich trifft dies aber nicht zu. Wenn jemand heute wirklich die Quellen ausreichend befragt und die Fähigkeit besitzt, sich in die Situation hineinzusetzen, dann kann er offensichtlich das, was damals geschehen ist, besser, weil umfassender beurteilen, als dies für jemanden möglich war, der zwar die Dinge selbst miterlebt hat, aber genau deshalb nicht den Überblick über das Ganze hatte. Heute können wir besser beurteilen, was Hitler oder die Regierenden in der DDR tatsächlich vorhatten, als dies vor allem am Anfang von deren Regierung für die damals Betroffenen möglich war. Diese Überlegung zeigt, daß die manchmal in der Exegese vertretene Auffassung, die Christologie oder Theologie späterer Texte sei notwendigerweise eine nachträgliche Gemeindebildung und darum weniger vertrauenswürdig, schlicht falsch ist.

Die Sprache sagt zum einen weniger, als gemeint ist, weil der Sprecher nicht alles ausdrücken kann und die Sprache auf das andere ihrer selbst verweist; zum anderen sagt sie mehr, weil sie als Sprache bereits bestimmte Assoziationen, Konnotationen und dgl. mehr mitbringt, die dem Sprecher gar nicht alle ausdrücklich bewußt sind und sein können, während er spricht. Die Bedeutung des Gesprochenen besteht nicht nur in dem, was die verschiedenen Wörter besagen, sondern auch in dem, was durch die Struktur der Sprache mitgeteilt wird: Das Ungesagte, obwohl eigentlich zu Erwartende; der Gegensatz zu dem, was wörtlich gesagt wird; das durch die Anordnung und Strukturierung Mitgesagte usw. In der normalen und der wissenschaftlichen Sprache geht es uns um eindeutige Aussagen, aber es gibt auch Kulturen und Bereiche, wo dies nicht oder nur teilweise der Fall ist, wie etwa in Poesie und Literatur, wo bewußt vieldeutig gesprochen wird oder Bedeutungen offen gehalten werden oder in viel stärkerem Maße als sonst durch andere sprachliche Mittel eine Mitteilung erfolgt als durch die eigentliche Bedeutung der Wörter. Dies alles ist bei der Sprache zu bedenken und wird nicht immer hinreichend in die Überlegungen einbezogen.

Es gibt eine Dialektik zwischen eigener Erfahrung und Mitteilung. Zum einen ist das von mir selbst Erfahrene vom anderen nicht bezweifelbar; aber je mehr ich darauf insistiere, daß es sich um meine persönliche Erfahrung handelt, um so mehr verweigere ich den Dialog und damit auch den Zeugnischarakter.

ter dieser Erfahrung. Nur als mitteilbare dient meine Erfahrung als Zeugnis für den anderen. Als mitteilbare hat sie aber immer schon eine verallgemeinerte Gestalt. Es gilt aber auch für mich, daß ich mich selbst nur begreifen kann, wenn ich meine Erfahrung in eine verallgemeinerte Gestalt bringe, wenn ich sie mit anderem Wissen verknüpfe. Nur was mit bereits Gewußtem verknüpft ist, ist auch verstanden. In ähnlicher Weise gilt auch für das angeblich Unsagbare, daß darüber gesprochen wird. Wer wirklich nichts sagen könnte, der müßte tatsächlich schweigen. Aber das geschieht normalerweise nicht, was ein Zeichen dafür ist, daß die Sprache auch noch über ihre eigenen Grenzen sprechen kann.

Viele Volkssprachen (Kulturen, Freiheit, Vertrauen)

Die Verschiedenheit der Volkssprachen hängt mit der Verschiedenheit der Kulturen zusammen, denn die Sprache ist Teil der Kultur. Die Kultur ist aber ein Werk der Freiheit in Gemeinschaft. Die Verschiedenheit der Kulturen ist eine Art Beweis für die Freiheit. Die Sprache ist ein Werk der Freiheit und der Gemeinschaft zugleich, wie dies beispielsweise für die Geschichte eines Volkes auch gilt. Insofern gibt es Verschiedenheit der verschiedenen Sprachen, und es gibt eine Weiterentwicklung der Sprache, da jeder die Sprache verändern kann, sofern diese Veränderung von den anderen aufgegriffen und mitgemacht wird. Die Vielheit der Sprachen hängt auch damit zusammen, daß die Sprache nur durch Glauben bzw. Vertrauen gelernt werden kann. Gäbe es eine natürliche Sprache, so könnte man sie (möglicherweise) auch auf andere Weise „herausbekommen“ und wäre nicht unbedingt darauf angewiesen, sie von anderen Menschen zu lernen. Insofern ist die Sprache Zeichen unserer Angewiesenheit auf unsere Mitmenschen.

Verständnis trotz Vielheit der Sprachen: Kategorien

Die Verschiedenheit der Volkssprachen bedeutet die Verwiesenheit unseres Denkens auf die menschliche Gemeinschaft. Allerdings handelt es sich nur um eine relative und nicht um eine absolute Verwiesenheit. Denn es gibt Grundstrukturen unseres Denkens und Sprechens; sonst könnten wir einander überhaupt nicht verstehen. Die Behauptung, wir könnten eine bestimmte Sprache nicht übersetzen, ist in sich widersprüchlich, denn sie setzt eine solche Kenntnis der Sprache voraus, daß diese Kenntnis zur Übersetzung befähigt. Es muß die Möglichkeit der Verständigung zwischen allen Menschen gewährleistet bleiben.

W. v. O. Quine hat die These aufgestellt, wir könnten nie eindeutig feststellen, was mit einem Ausdruck gemeint ist (z. B. „gavagai“). Denn dasselbe Wort, von dem wir annehmen, es bedeute in einer Indiansprache „Hase“, könnte auch das Hüpfen der Hasen oder deren Beine o. ä. bedeuten. Dieser Unterschied sei durch das Hindeuten als solches nicht zu klären. Darum könne man überhaupt nie sicher wissen, was die Wörter einer anderen Sprache bedeuten. Die Übersetzung sei immer unterbestimmt oder unbestimmt.

Hätte Quine Recht, daß wir bei Menschen eines fremden Stammes nicht wüßten, ob sie mit dem Wort „gavagai“, wenn sie dabei auf Hasen zeigen, diese Hasen, nur deren Beine oder deren Laufen o. ä. meinen, so könnten wir nicht einmal die eigene Sprache erlernen. Denn auch die Bedeutung vieler Ausdrücke unserer eigenen Sprache erlernen wir dadurch, daß wir uns auf Dinge, Personen, Lebewesen, also auf Substanzen und in Beziehung auf diese auf deren Eigenschaften und Tätigkeiten beziehen.

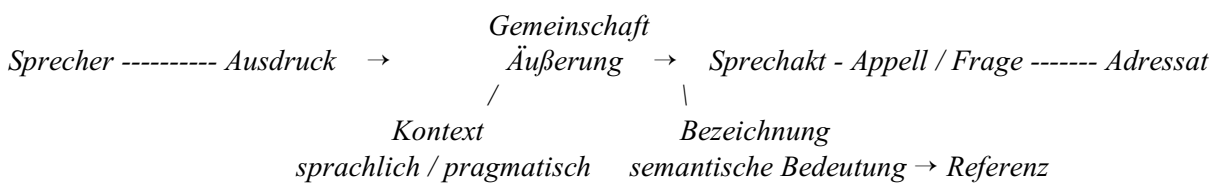
Quine übersieht das, was die Tradition Kategorien nennt. Wir beziehen uns eben normalerweise zuerst und zunächst auf existierende Ganzheiten und erst dann auf deren Eigenschaften und Tätigkeiten. Bei der Verständigung über Äußeres hilft der Hinweis auf sinnlich Wahrnehmbares und die Tatsache, daß wir alle die Wirklichkeit nach denselben Grundkategorien erfassen. Die Tatsache, daß wir über die grundlegende kategoriale Struktur verfügen, ist die Voraussetzung (und die einzige Erklärung) dafür, daß wir selbst als Kinder ursprünglich eine Sprache und von dieser ausgehend andere Sprachen erlernen und uns mit Menschen unterschiedlichster Sprachen verständigen können.

Vielfacher Verweischarakter, mehrdimensional

Die Sprache zeigt an, daß die Wirklichkeit als solche mehrdimensional ist. Jede eindimensionale Interpretation der Wirklichkeit leidet an einem performativen Widerspruch, da sie sich der Mehrdimensionalität der Sprache bedienen muß, diese Mehrdimensionalität zugleich aber inhaltlich leugnet.

Die Sprache zeigt ferner die Verbindung zur menschlichen Gemeinschaft, weil wir sie von dieser Gemeinschaft empfangen. Mit der Sprache empfangen wir auch die Fundamente der Kultur, da jede Sprache bereits eine bestimmte Weltinterpretation ist. Insofern repräsentiert die Sprache unsere grundlegende Beschaffenheit.

Den vielfachen Verweischarakter der Sprache zeigt sehr gut Kellers „Sprachstern“ (Albert Keller: Sprachphilosophie, Freiburg / München ²1989 [³2000], 46), von dem die folgende Darstellung inspiriert ist:



Die Sprechakttheorie von John Austin zeigt, daß Sprechen eine Form des Handelns ist, und daß dieses Handeln verschiedene intendierte und faktische Zwecke haben kann. Dabei ist allerdings wichtig, daß eine Reihe dieser Funktionen wie Kommunikation, Appell und Ausdruck sich auch bei der Tiersprache finden. Mit Ausnahme des performativen Sprechakts trifft dies vermutlich für alle an die Situation gebundenen Sprachfunktionen zu. Natürlich gibt es die performative Funktion jeden Sprechens, die auch bei den Tieren vorkommt. Aber die speziellen performativen Akte setzen geistiges Verständnis voraus und sind darum für den Menschen typisch.

Bei dem oben angegebenen Schema kann die (im Sinn der Semantik gemeinte) Bedeutung bei reinen Ausdrücken entfallen, die Referenz ebenso. Der Adressat entfällt bei reinen Ausdrücken auch, bei anderer Sprache kann er beliebig werden. Auch Interjektionen haben keinen Adressaten. Der Sprecher kann unwichtig werden, weil die Äußerung selbständig geworden ist. Der Situationskontext ist auch nur bei bestimmten Äußerungen von Bedeutung. Bei reinen Ausdrücken entfällt auch der sprachliche Kontext. Unter Gemeinschaft verstehe ich hier nur die Sprachgemeinschaft.

Referenz ohne Bedeutung:

durch Kontext: Indikatoren, indexalisch

durch Benennung: Eigennamen

Indikatoren (oder indexalische Ausdrücke; von lateinisch *indicare* = [an]zeigen; auch deiktische Ausdrücke vom griechisch *deiknymi* = [an]zeigen) haben einen sprachlichen oder pragmatischen Kontext, aber keine Bezeichnungsfunktion. Beispiele für solche Indikatoren sind Wörter, die einen zeitlichen oder räumlichen Hinweis geben (hier, dort, jetzt, vorhin ...), oder Wörter, die auf die vorhergehende Rede verweisen (dieser, jener ...), oder Personalpronomina, die den Sprecher, den Angesprochenen oder den, die oder das Besprochene(n) bezeichnen.

Eigennamen haben eine Referenz, aber keine Bedeutung, aufgrund deren referiert wird. Daß jemand einen bestimmten Eigennamen trägt, mit dem er angesprochen und auf ihn verwiesen werden kann, verdankt er einer einmal stattgefundenen Benennung („Taufe“). Zwar haben die meisten Eigennamen auch (zumindest ursprünglich) eine bestimmte Bedeutung, aber im Gegensatz zu Begriffen, die ausnahmslos für alle Objekte gelten, die die in der Definition des Begriffs enthaltenen Merkmale besitzen, dienen Eigennamen nicht wie Allgemeinbegriffe zur Klassifizierung, sondern zur individuellen Benennung.

Als-Struktur der Erkenntnis

Die meisten Fälle von Erkenntnis unterliegen der Als-Struktur. Ein Objekt ist erst dann erkannt, wenn es irgendeiner Klasse, Menge, Art, ... zugeordnet wird, was normalerweise durch einen Begriff ausgedrückt wird. Etwas wird als ein Mensch, ein Haus, ein Baum, ... erkannt. Der Großteil unserer Aussagen setzt diese Klassifizierung des Objekts bereits voraus, um über dieses Objekt sodann eine ganz bestimmte weitere Aussage zu machen, die ihm eine bestimmte Eigenschaft, Beziehung, Tätigkeit o. ä. zuschreibt. Das betreffende Objekt wird also als etwas aufgefaßt bzw. erkannt, dem eine ganz bestimmte Eigenschaft, Beziehung, Tätigkeit ... zukommt.

Eine Erfahrung, die ein Objekt in keiner Weise in irgendeine Beziehung zu anderem setzen und auf diese Weise charakterisieren würde, wäre keine wirkliche Erkenntnis, sondern lediglich ein Eindruck von etwas, von dem wir eben gerade durch diesen bloßen Eindruck allein (noch) nicht wüßten, worum es sich handelt. Erst wenn etwas in irgendeiner Hinsicht „als“ etwas erkannt wird, wird es wirklich erkannt.

Dies ist sogar dann der Fall, wenn etwas nur identifiziert wird, ohne begrifflich oder durch andere Prädikate weiter bestimmt zu werden, wenn ich also nur auf jemanden hinweise und sage: „Das ist Peter“, oder wenn ich auf ein Tier oder ein Ding (Auto, Computer, ...) hinweise und ihm irgendeinen Namen gebe: „Das ist mein Bello“. In diesem Fall wird etwas als dasjenige identifiziert, dem ein bestimmter Name zukommt oder zumindest von mir gegeben wird.

Urteil, Prädikation: „ist“, Setzung

Eine Erkenntnis wird sprachlich als Urteil (Proposition, Behauptung, Aussagesatz) formuliert. Einfache Arten des Erkennens sind:

1) Das Wiedererkennen, anders gesprochen, das Identifizieren eines Individuums. Dazu brauche ich noch keinen Begriff (wenn ich das Individuum mit Hilfe seines Namens bezeichne) außer dem des Seins: Das ist NN.

2) Die Behauptung oder Leugnung der Existenz oder des Daseins im Sinne des Hier-und-Jetzt-Seins oder die Behauptung des Nichtwissens, Nichtkennens: NN. ist da bzw. nicht da. Es gibt kein, keine, keinen bzw. hier ist kein(e) XY. Ich kenne XY nicht.

Aber die meisten Fälle von Erkenntnis sind komplexer und unterliegen der Als-Struktur. Zumeist wird etwas in irgendeiner Hinsicht erkannt, und diese Hinsicht wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß etwas von etwas ausgesagt wird, d. h. von einem der Aussage Zugrundeliegenden = „Subjekt“ wird eine Aussage = „Prädikat“ gemacht.

Für diese Prädikation gibt es zwei Schematisierungen:

1) die Aussage F wird von a gemacht, F wird von a gesagt: F(a) o. ä. (Frege)

2) die dreigliedrige Schreibweise: „S ist P“ (oder „S ε P“ [gr. ἐστίν, *estín* = ist] o. ä.) (Aristoteles)

Im zweiten Fall versucht man, Formulierungen ohne „ist“ in solche mit „ist“ zu transformieren. Gegen diese Dreigliederung kann geltend gemacht werden, daß das „ist“ zum Prädikat dazugehört, aber sie zeigt, daß eine Behauptung, ein Aussagesatz, ein Urteil nicht schon dadurch zustandekommt, daß ich zwei Ausdrücke nebeneinanderreihe, sondern daß ich irgendwie kenntlich machen muß, daß ich das eine vom anderen aussagen will. Und das geschieht in vielen Sprachen unseres Kulturkreises dadurch, daß ich ein „ist“ oder die finite Form eines Verbs gebrauche. In manchen Sprachen wird dies auch durch die Wortstellung ausgedrückt.

Das Griechische hat den „Vorteil“, daß es bei ihm das Wort „ist“ als Kopula und das Wort „seiend“ gibt. Aber daß beides der Sache nach zutreffend ist, zeigt sich zum eine dadurch, daß wir bei jeder Behauptung sagen können: Es ist so, daß ..., und daß es eine Möglichkeit geben muß auszudrücken, daß alles der Wirklichkeit, Realität angehört. Da aber ursprünglich Wirklichkeit der Gegenbegriff zu Möglichkeit ist und da auch das bloße Denken und Gedachtsein nicht einfach außerhalb der Wirklichkeit

fällt, bot sich eben sprachlich das Wort Sein und Seiendes an.

Die Subjekt-Prädikat-Struktur, die man als Abbildung der Struktur Substanz-Akzidenz bzw. erste Substanz-zweite Substanz verstehen kann, ist nicht einfach der letzte Grund für diese metaphysische Theorie, wie manche meinen, die dann an die Stelle dessen den Prozeß oder den Sachverhalt setzen. Zum einen ist der Prozeß, wie ich schon sagte, eine Abstraktion: Es gibt eigentlich keine Prozesse, sondern nur Veränderungen von etwas, das sich verändert. Wo sich nichts verändern kann, gibt es auch keine Prozesse. Und zum anderen ist der Sachverhalt nichts anderes als die Übertragung des Satzes auf die Wirklichkeit; aber der Sachverhalt ist auflösbar in seine Komponenten. Daß das Ganze nicht einfach eine illegitime Übertragung von der Sprache auf die Wirklichkeit ist, zeigt sich schon daran, daß Aristoteles selbst der Sprache Gewalt antun muß, um alles auf die Subjekt-ist-Prädikat-Struktur zu bringen. Hätte er naiv die Sprachstruktur auf die Wirklichkeit übertragen, so wäre er nämlich eher bei der Fregeschen Analyse gelandet.

Ein Urteil stellt eine Behauptung dar und wird darum in einem Behauptungssatz formuliert. Wer etwas als wahr behauptet, stellt – so könnte man sagen – damit eine These auf. Das griechische Wort These bedeutet dasselbe wie das lateinische Wort Position. Man könnte auch sagen, daß derjenige, der etwas behauptet, damit eine bestimmte Position bezieht. Die zu These und Position gehörigen Verben bedeuten setzen, stellen, legen. Aus diesem Grund kann das Behaupten ein Setzen, eine *Setzung* genannt werden. Im Deutschen haben wir dieses Wort in der Redewendung: Gesetzt den Fall, daß ... Ferner sprechen wir von einer Unterstellung, wenn wir eine Annahme als falsch bezeichnen. An diesen Ausdrücken zeigt sich, daß auch die normale deutsche Sprache Wendungen kennt, die sprachlich mit dem philosophischen Fachausdruck „Setzung“ verwandt sind.

BEGRIFF*Geistige Erkenntnis, besonders Philosophie*

Der Begriff wird deshalb so ausführlich behandelt, weil er 1) die typische Form geistiger und somit spezifisch menschlicher Erkenntnis ist und weil 2) die Philosophie sich dadurch auszeichnet, daß sie mit Begriffen arbeitet.

Kognitive Funktion der Sprache

Was ist der ursprüngliche Sinn und Zweck unserer Wörter? Diese Frage kann durch die Angabe einer Vielzahl von Funktionen verdeckt werden. Vom Tierischen her haben wir es primär mit Ausdrucks- und Appellfunktion zu tun, aber das spezifisch Menschliche ist eben erst die behauptende und informierende Aussage, aus der sich dann auch die Frage ergibt, also die kognitive Funktion der Sprache.

Die Begriffe für empirische Objekte entspringen natürlich aus empirischen Erfahrungen, also aus der Referenz. Die Rede von einer Bedeutungshypothese ist nur sinnvoll für Ausdrücke, die mir zuerst rein sprachlich begegnen und die ich zu verstehen suche. Wenn ich dagegen einigermaßen eindeutig auf ein Objekt hinweise und frage, wie dieses Objekt genannt wird, ist es anders.

Der Begriff ist nicht das Wort, sondern die Bedeutung (vgl. Definition, Übersetzung)

Unter „Begriff“ im engeren und präzisen Sinn ist nicht das Wort oder die Wortverbindung zu verstehen, sondern das bei einem bestimmten Ausdruck Gedachte, das mit ihm Gemeinte, dasjenige, was ich verstehe, wenn ich den Ausdruck höre oder lese. Denn der Begriff bedarf zwar der sprachlichen Formulierung, ist aber davon zu unterscheiden (Unterscheiden heißt nicht trennen!).

Daß ich den Begriff nicht auf das Wort reduzieren kann, zeigen die Übersetzung von Fachtermini (gleicher Begriff in verschiedenen Sprachen) und die Definition: der zu definierende Terminus („definendum“) und die Definition („definiens“) besagen dasselbe mit verschiedenen Wörtern. Es handelt sich also auf beiden Seiten der Definition um denselben Begriff, der aber mit unterschiedlichen Worten ausgedrückt wird. Andernfalls wäre die Definition nicht zutreffend.

Oft wird freilich das Wort „Begriff“ auch der Einfachheit halber im weiteren Sinn für den Begriffsausdruck (den „Terminus“ oder „term“) gebraucht.

Definition*genus proximum – differentia specifica*

Die klassische Definition besteht aus dem

- (1) genus proximum (nächst höhere Gattung = Oberbegriff) und der
 - (2) differentia specifica (artbildender Unterschied; Art = Unterbegriff)
- Z. B.: Ein Schimmel ist ein (2) weißes (1) Pferd.

Begriffsausdruck (Terminus, term)

Es kommen nicht alle Wortarten als Ausdruck für einen Allgemeinbegriff (Universale) in Frage. Als Begriffsausdruck kommt *nicht* in Frage:

Ein *Eigenname*: Eigennamen bekommt jemand oder etwas auf Grund einer willkürlichen individuellen Benennung. Der Eigenname mag zwar einen bestimmten Wunsch oder auch ein Faktum ausdrücken, aber im anders als bei einem Begriff erhalten nicht alle, die dieselben Merkmale aufweisen, denselben

Eigennamen. Begriffe werden auf Grund des intensionalen Gehaltes (Bedeutung, siehe unten) gebildet und auf alles angewandt, dem der betreffende Gehalt zukommt, wodurch sie ihre Extension (ihren Umfang, siehe unten) erlangen.

Namen mögen zwar auch eine bestimmte Bedeutung haben, aber sie kommen nicht dem zu, der diese Charakteristika aufweist, sondern nur (dem oder) denen, die irgendwann so benannt wurden, auf die sie also referieren. Sie fungieren also dank ihrer Extension, nicht auf Grund ihrer Intension.

Eine *Metapher*, ein Bild oder ein Vergleich (eine rein subjektiv vergleichende Bezeichnung): Eine Metapher ist ein dichterischer Vergleich, den ich auf ein bestimmtes Objekt (oder eine bestimmte Tätigkeit) auf Grund einer bestimmten Ähnlichkeit anwenden kann, wozu ich aber nicht von der Sache her gezwungen bin. Mit dem zutreffenden Begriffsausdruck muß ich jedoch alles benennen, was zu derselben Art, Klasse usw. gehört.

Ein *Indikator* (indexikalischer Ausdruck): Ein Indikator ist ein Ausdruck, der nur auf Grund des Zusammenhangs oder der Situation zu verstehen ist, weil er sich hierauf bezieht, z. B. ein Demonstrativpronomen (dieser, jener, ...), ein Personalpronomen oder ein zeitliches oder räumliches Adverb (hier, dort, jetzt, nachher ...). Derartige Ausdrücke haben keine kontextunabhängige eigenständige Bedeutung, wie sie einem Begriff zukommt.

Ein *synsemantisches* (synkategorematisches) Wort: Hierunter versteht man ein Wort, das eine bestimmte Funktion innerhalb des Satzbaus ausübt, ohne daß ihm selbst eine eigenständige Bezeichnungsfunktion zukäme, wie z. B. Partikel wie: und, oder, ob und dergleichen. (Die Semantik ist die Lehre von der Bedeutung. Synsemantisch heißt, daß etwas nur „mitbedeutet“, d. h. eine Bedeutung nur im Zusammenhang mit anderem hat. Synkategorematisch heißt, daß etwas nur mit anderem zusammen etwas aussagt.)

Eine *Interjektion*: au, hallo, oha, o weh und dgl. mehr. Derartige Wörter haben keine semantische Bedeutung, sondern dienen nur dazu, bestimmte Gefühle auszudrücken oder haben eine bestimmte kommunikative Funktion. Es gibt natürlich auch Ausdrücke, die dieselbe Funktion erfüllen und doch auch eine bestimmte semantische Bedeutung haben (toll, unglaublich ...).

Positive Bestimmung des Begriffs

Ein *Allgemeinbegriff*

ist

eine durch ein Wort oder eine Wortverbindung ausdrückbare

nicht-anschauliche, d. h. abstrakte, gedankliche, geistige,

und darum auf Gleichartiges anwendbare und allgemein nachvollziehbare

Repräsentation („Vergegenwärtigung“ = Vorstellung im weiteren Sinn dieses Wortes),

die auf Grund eines oder mehrerer Merkmale (Charakteristika)

(= Inhalt, Intension, Bedeutung des Begriffs)

und somit auf Grund des (wesentlichen) Gehaltes

entweder eindeutig (univok) oder analog (ähnlich auf Grund einer Beziehung)

eine bestimmte Art (Typ, Klasse, Menge) von Dingen, Eigenschaften ..., Individuen, Arten ...

(= Umfang, Extension, Gesamtheit der Referenz des Begriffs)

allgemein bezeichnet und kennzeichnet,

wobei die Zahl der Exemplare, auf die der Begriff referiert, offenbleibt

(kann kontingenterweise [= nicht notwendigerweise und in diesem Sinn „zufälligerweise“] oder notwendigerweise auch 0 oder 1 sein).

Unter „Vorstellung“ (Repräsentation, Vergegenwärtigung) sei hier wie bei Descartes (idea), Kant u. a. im Gegensatz zu Hegel u. a. (z. B. Keller) jeglicher theoretische kognitive Bewußtseinsgehalt verstanden, also nicht nur anschauliche (sinnliche, bildhafte o. ä.) Vorstellungen, sondern auch Gedanken im engeren Sinn des Wortes.

Abstrakt → allgemein

Die Allgemeinheit des Allgemeinbegriffs gründet in der Abstraktion, d. h. darin, daß der Begriff gerade und nur diejenigen Merkmale beinhaltet, die allen Gegenständen einer bestimmten Menge oder Klasse zukommen, während er von denjenigen Verschiedenheiten absieht (d. h. nicht, daß er sie leugnet!), die nur einzelnen Individuen zukommen.

Zweifache Bedeutung von abstrakt: Zum einen ist jeder Begriff insofern abstrakt, als er nur die gemeinsamen (wesentlichen) Merkmale herausnimmt, weshalb er allgemein ist. Insofern ein solcher Begriff aber empirische Gegenstände bezeichnen kann, kann man ihn einen empirischen Begriff nennen.

Dann gibt es auch Begriffe, die sich sowohl auf Empirisches als auch auf Nicht-Empirisches anwenden lassen. Und schließlich gibt es nicht-empirische Begriffe, die man auch als abstrakte Begriffe im engeren Sinn bezeichnen könnte. Ferner gibt es Begriffe, die selbst wiederum Begriffe charakterisieren.

Inhalt (Intension, Bedeutung – Merkmale) vs. Umfang (Extension – Referenz)

Inhalt oder Intension eines Begriffes nennt man die Bedeutung des Begriffes, also die mit Worten gegebene Antwort auf die Frage: Was ist das? Der Begriffsinhalt besteht in den Merkmalen (Charakteristika), die jedem Exemplar der mit dem Begriff bezeichneten Klasse, Menge oder dgl. zukommt. Der Inhalt des Begriffes wird bei der Definition des Begriffes genannt.

Umfang oder Extension eines Begriffes nennt man die Gesamtheit der Exemplare oder Fälle, auf die ein Begriff sich beziehen läßt, also alles, was unter diesen Begriff fällt, worauf ein Begriff bezogen wird, worauf er „referiert“. Der Begriffsumfang ist also die Gesamtheit aller Referenzobjekte eines Begriffes. Anstelle von Referenzobjekt sagt man meist einfach nur „Referenz“.

Verhältnis von Inhalt und Umfang zueinander

Oft, aber nicht immer stehen Inhalt und Umfang eines Begriffes im umgekehrten Verhältnis zueinander. Es ist nämlich auch möglich, daß zwei Begriffe verschiedenen Inhalts denselben Umfang haben, weil zufälliger- oder notwendigerweise alle A auch B sind. So sind z. B. die Begriffe „vernunftbegabte Lebewesen“ und „vernunftbegabte zweibeinige Lebewesen“ umfangsgleich.

Univok oder analog, nicht äquivok

Wenn ein Ausdruck nur eine einzige, präzise Bedeutung hat, so ist er eindeutig oder univok. (Das Substantiv heißt Univozität oder Univokation.) Hat dasselbe Wort zwei völlig verschiedene Bedeutungen, die überhaupt nichts miteinander zu tun haben (und meist auch etymologisch aus verschiedenen Wurzeln stammen), wie z. B. Schloß (Türschloß und Königsschloß), so ist das Wort äquivok: Es handelt sich in diesem Fall um zwei verschiedene Begriffe. Es gibt also keine äquivoken Begriffe, sondern nur äquivoke Wörter oder Ausdrücke (Äquivozität oder Äquivokation).

Es gibt aber auch den Fall, daß ein Wort eine ursprüngliche und davon abgeleitete Bedeutungen hat, die mit der ursprünglichen zusammenhängen. In diesem Fall spricht man von Analogie. Aristoteles bringt das Beispiel „gesund“. Gesund im eigentlichen Sinn ist der Mensch (bzw. das Lebewesen); im analogen Sinn nennt man aber auch die Indizien der Gesundheit (z. B. gesunder Gesichtsfarbe) und die Mittel für die Gesundheit (z. B. eine gesunde Lebensweise) gesund.

Analogie, Familienähnlichkeit

Die *Analogie* steht in der Mitte zwischen Univozität (Univokation) und Äquivozität (Äquivokation), also zwischen Eindeutigkeit und Viel- oder Mehrdeutigkeit. Ein analoger Begriff variiert je nach einem Bezug oder Verhältnis in seiner Bedeutung.

Oft ist es nicht so klar, ob ein Begriff univok oder analog ist. Ist der Begriff Liebe für eheliche, familiäre, mütterliche, freundschaftliche und Feindesliebe univok oder analog? Wie kann man eine Metapher oder einen sonstigen bildhaften Vergleich von einem analogen Begriff unterscheiden? Der Begriff Sein oder Seiendes ist deshalb wesentlich analog, weil dort ein Absehen von der Ungleichheit nicht möglich ist. Im klassischen aristotelischen Fall der Analogie (gesund: Mensch, Urin, Ernährung und Lebensweise) handelt es sich um einen objektiven Zusammenhang, in dem die Analogie gründet. Hingegen gibt es bei einer Metapher keinen solchen objektiven Zusammenhang, was sich aber nicht immer mit hinreichender Klarheit feststellen läßt.

Ludwig Wittgenstein spricht dann von *Familienähnlichkeit*, wenn die Gemeinsamkeiten von A und B andere sind als die von B und C usw., obwohl A, B, C usw. mit demselben Begriff bezeichnet werden, d. h. also, daß A, B, C usw. nicht auf etwas Gemeinsames bezogen sind, auf Grund dessen wir ihnen allen denselben Begriff zuerteilen.

(Gibt es wirklich solche Begriffe? Wittgenstein führt das Beispiel des Spiels an. Aber kann man nicht sagen, daß Spiel zunächst eine um ihrer selbst willen getane Freizeittätigkeit nach bestimmten Regeln ist? In analoger Weise wäre dann ein Spiel auch ein zufälliges Verhalten innerhalb bestimmter Bereiche oder eine Tätigkeit, die in Wahrheit „ernsthaft“ ist, d. h. direkte Zwecke verfolgt, aber in ihrem äußeren Verhalten nach denselben Regeln wie ein Spiel abzulaufen scheint, wie z. B. das Geschehen an der Börse.)

„Sein“: konkreter Begriff (Analogie)

Der Begriff des Seins oder, genauer, des Seienden ist konkret, d. h. er umfaßt seinem Inhalt nach alles, weil ich damit, daß ich etwas als seiend bezeichne, gerade von nichts absehe, sondern alles an dem Betreffenden meine. Denn alles, was irgendeiner Sache oder irgend jemandem zukommt, *ist*. Während andere Allgemeinbegriffe durch das Hinzutreten von nicht in ihnen enthaltenen weiteren Spezifizierungen und Präzisierungen weiter ausdifferenziert werden (Übergang von der Gattung zur Art durch die Hinzufügung der nicht im Gattungsbegriff enthaltenen spezifischen Differenz), kann dem Begriff seiend nichts hinzugefügt werden, was nicht seinerseits auch seiend ist. Aus diesem Grund kann man den Begriff des Seins oder des Seienden auch nur uneigentlich als einen Allgemeinbegriff bezeichnen.

Dies kann man sich an einem einfachen Beispiel leicht klarmachen. Wenn man sich fragt, was es in einem bestimmten Raum gibt, so wird man normalerweise die Personen und Dinge aufzählen, die in diesem Raum anzutreffen sind. Wenn man weiterdenkt, entdeckt man vielleicht, daß es aber auch die Eigenschaften dieser Dinge, die Verhaltensweisen der in dem Raum befindlichen Personen und ähnliches gibt. Außerdem gibt es die Teile all der genannten Objekte.

All dies Genannte gibt es also; anders gesagt: all dieses *ist*. Offenbar ist es aber nicht auf dieselbe Weise, denn ich kann zwar die verschiedenen Dinge zusammenzählen und ich kann zur Not auch Dinge, Lebewesen und Personen zusammenzählen. Aber ich kann nicht Dinge mit ihren Eigenschaften und ihren Teilen zusammenzählen. Dies könnte ich aber, wenn es sich dabei um Gleichartiges handeln würde. Hieraus ergibt sich, daß ganz unterschiedlich Geartetes *ist*, nämlich Selbständiges (Personen, andere Lebewesen, Dinge; Aristoteles: Substanzen; siehe unten) und anderes, was es nur im Zusammenhang mit Selbständigem gibt (Eigenschaften, Tätigkeiten, Beziehungen usw.; Aristoteles: Akzidenzien; siehe unten).

Die seit der Spätscholastik in der Philosophie oft vertretene Meinung, der Begriff „sein“ sei nicht analog, sondern univok, geht also offensichtlich an der Wirklichkeit vorbei.

Totalität, Individualbegriffe, Kollektivbegriffe

Wenn ein Begriff notwendigerweise nur auf ein Objekt oder Merkmal referiert (weil es sich um eine Totalität handelt, wie z. B. „Wirklichkeit“ oder „Gott“, oder weil das Gemeinte keine Pluralbildung zuläßt wie z. B. „Sittlichkeit“ oder „Subjektivität“), so handelt es sich nur im uneigentlichen Sinn um einen „Allgemein“-Begriff. Ein Begriff kann kontingenterweise auf ein einziges Objekt referieren, wenn es faktisch nur ein Exemplar gibt, auf das die betreffende Bezeichnung zutrifft, obwohl es rein theoretisch davon auch mehrere Exemplare geben könnte. In einem solchen Fall wird oft auch von einem Individualbegriff gesprochen, d. h. von einem Begriff, der so gebildet ist, daß seine Merkmalskombination nur auf ein einziges Individuum zutrifft.

Allgemeinbegriffe, die auf jedes einzelne Exemplar unmittelbar und ganz Anwendung finden, sind von Kollektivbegriffen zu unterscheiden, wo, streng genommen, das einzelne ein Teil des Ganzen ist, wie z.B. bei Stoffen, Elementen, Metallen, Nahrungsmitteln u.ä. Dies wird im Englischen und Französischen auch sprachlich deutlich: Give me some money, please. Je bois du vin.

Übergang Name ↔ Begriff

Es gibt auch den Fall des Übergangs von Namen zu Begriffen und umgekehrt. Im Fall von „Mond“ oder von bestimmten Markennamen wurde aus einem ursprünglichen Namen ein Begriff. Ein, wenn auch nicht notwendiges Indiz dafür, daß wir es mit einem Begriff zu tun haben, ist die Möglichkeit des Plurals. Beim Wort „Gott“ haben wir den gegenteiligen Vorgang: Ein ursprünglicher Begriff (man sprach von Göttern und Göttinnen) wird durch den Monotheismus (auch) zum Namen. Etwas Ähnliches geschieht, wenn Kinder ihre Eltern anreden. In diesen Fällen wird ein Begriffswort als Name verwendet, nämlich als Name für meinen Vater und meine Mutter.

In einem gewissen Sinn könnte man natürlich sagen, daß die Individualisierung, die durch die Hinzufügung des bestimmten Artikels oder des Possesivpronomens geschieht, den Begriff in einen ersatzweisen Eigennamen verwandelt. Bei einem Übergang von einem Begriff zu einem Namen bleibt die begriffliche Bedeutung erhalten, aber aus dem Allgemeinbegriff wird sozusagen ein Individualbegriff.

Kategorien

Die obersten Stamm- oder Grundbegriffe unserer Erkenntnis und der Wirklichkeit heißen seit Aristoteles „Kategorien“. Das griechische Verb κατηγορεῖν (katēgoreîn) heißt anklagen und aussagen. Kategorien sind Aussageweisen, d. h. die grundlegendsten Weisen, etwas von etwas auszusagen. Zugleich sind sie die grundlegenden Weisen des Seins.

Aristoteles kennt folgende Kategorien (die Aufzählung ist nicht immer ganz gleich):

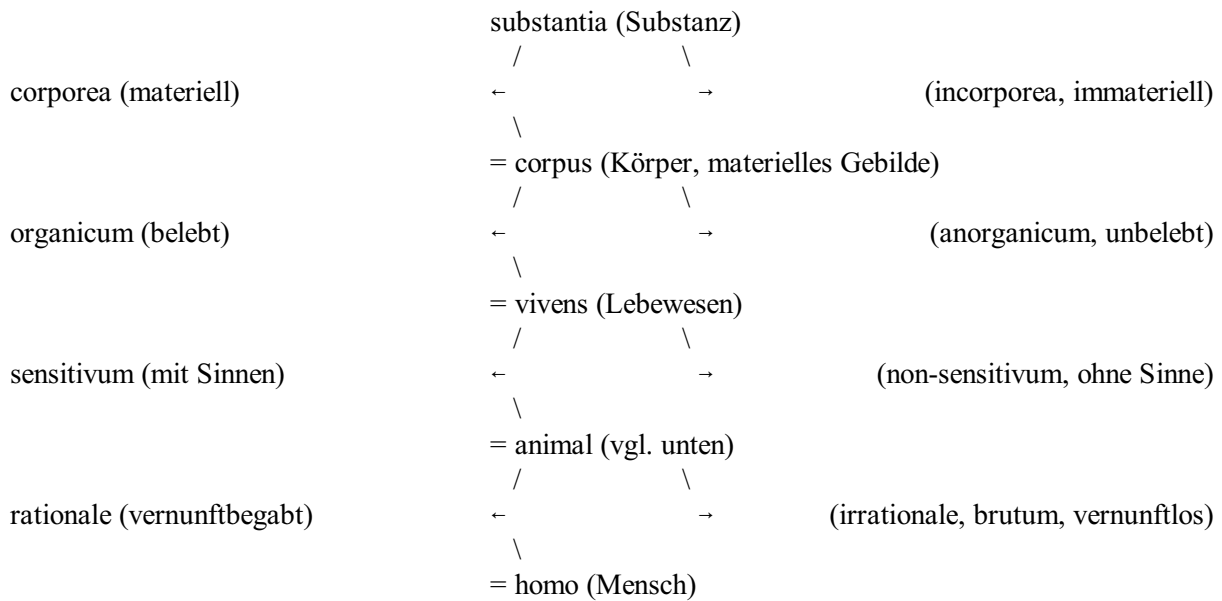
als Grundkategorie die *Substanz* (das eigentlich selbständig an sich Seiende: Dinge, Lebewesen, Personen),

und dann die verschiedenen *Akzidentien* (Singular *Akzidens*: das „Hinzukommende“: dasjenige, was nur an oder in einer Substanz existiert):

Qualität, Quantität, Wo, Wann, Relation, Lage, Haben/Habitus, Wirken, Erleiden
(Lage = sitzend, stehend usf.; Habitus = erworbene Fähigkeit, Gewohnheit)

Porphyrischer Baum

Prophyrios, einem Kommentator des Aristoteles im 3. Jh. nach Christus, verdanken wir eine Darstellung der Begriffshierarchie von der Kategorie der Substanz bis zum Menschen.



„Animal“ ist in dieser klassischen Terminologie der gemeinsame Oberbegriff für Mensch und Tier (aber nicht Pflanze), etwa mit „Sinnenwesen“ übersetzbar.

BEDEUTUNG

Zwischen Wort und Bedeutung ist zu unterscheiden, denn dieselbe Bedeutung kann in derselben und in verschiedenen Sprachen durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden. Die Bedeutung macht den Begriff aus, denn wenn mit verschiedenen Wörtern dasselbe gemeint ist, so handelt es sich um denselben Begriff. Sofern es sich dabei um Fachtermini handelt, ist die Randunschärfe in der Bedeutung (die es normalerweise bei Synonyma gibt) nicht vorhanden oder minimal; bei umgangssprachlichen Wörtern kann sie (vor allem in bezug auf Konnotationen, die aber nicht die eigentliche Bedeutung ausmachen!) größer sein. Daraus, daß es keinen Begriff ohne Wort gibt, folgt nicht, daß das Wort der Begriff ist. Wer dies behauptet, verwechselt Untrennbarkeit mit Ununterscheidbarkeit. Das Verhältnis von Sprache und Begriff ist ein typisches Beispiel für einen Fall, wo zwei Gegebenheiten voneinander zu unterscheiden sind, obwohl sie nicht voneinander getrennt werden können.

Bedeutung ist nicht Gebrauch oder Assoziation

Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ stehen am Ursprung der immer wieder vertretenen These, die Bedeutung bestehe im Gebrauch eines Wortes.

Wittgenstein sagt aber nur: „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benutzung des Wortes »Bedeutung« – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (Philosophische Untersuchungen I, Nr. 43)

Wittgenstein hat vermutlich deshalb auf den Gebrauch verwiesen, weil er weg wollte von einer einseitigen semantischen Auffassung von Wörtern, als ob Wörter nur die Funktion hätten, eine bestimmte situationsunabhängige Information zu vermitteln. Vermutlich hat Wittgenstein bei seinen Äußerungen über Bedeutung und Gebrauch nicht Bedeutung im semantischen Sinn, sondern im weiteren Sinn von Funktion, Relevanz eines Wortes gemeint. Wittgenstein meint wahrscheinlich: Ob ein Ausdruck semantisch-informativ gemeint ist oder einen Appell oder eine Gemütsstimmung ausdrückt, hängt davon ab, wie, d. h. in welchem Handlungszusammenhang der Ausdruck gebraucht wird.

Man kann nämlich das Wort „Bedeutung“ in einem weiten Sinn gebrauchen, so daß darunter alles verstanden wird, was von Bedeutung, von Wichtigkeit, von Interesse ist. In diesem Sinne ist es für die rich-

tige Anwendung eines Wortes oder einer Wortverbindung in einer Sprache von Bedeutung, daß dieses Wort nicht nur semantisch (seiner Wortbedeutung, seinem Wortsinn nach) richtig verstanden wird, sondern auch entsprechend dem Sprachgebrauch an der rechten Stelle, im richtigen Zusammenhang, in der rechten Situation verwendet wird. Darum verwende ich im Anschluß an Kellers Sprachphilosophie für die Bedeutung im engeren Sinn, also für das, was ein Wort oder ein Text gedanklich repräsentiert, die Bezeichnung „semantische Bedeutung“.

Die Bedeutung kenne ich, wenn ich einen Ausdruck definieren kann. Sie ist eine Information, die man in einem Lexikon nachsehen kann. Eine solche Information, die das Wissen des anderen vermehrt, läßt sich aber nicht durch Gebrauch erklären, wenn Gebrauch die Bezugnahme auf Nichtsprachliches meint. Denn in vielen Fällen geben wir mit unseren Ausdrücken nicht Handlungsanweisungen oder Handlungsbeschreibungen, sondern wir informieren über Abwesendes informieren.

Es gibt einen großen Verwendungsbereich von Sprache, wo die anderen pragmatischen Funktionen ausfallen, nämlich die gesamte Literatur. Werden unter Gebrauch nur sprachliche Regeln verstanden, so müßte, wie gesagt, unterschieden werden zwischen der semantischen Bedeutung (die ich durch eine Definition angeben kann) und anderen Verwendungsregeln für den betreffenden Ausdruck.

Wenn wir eine Information – auf welche Weise auch immer – übermitteln, dann besteht diese Information nicht in ihrem Gebrauch, sondern sie hat einen bestimmten Gehalt. Wir können die Bedeutung eines Ausdrucks dadurch erklären, daß wir diesen Ausdruck definieren, d. h. ihn durch einen oder mehrere andere gleichbedeutende Ausdrücke ersetzen „salva veritate“, wie manchmal gesagt wird, d. h. unter Beibehaltung der Wahrheit des Gesagten. Wenn ich jemandem sage, er solle einem anderen etwas mitteilen, dann will ich, daß er die semantische Bedeutung dessen, was er mitteilen soll, versteht. Und dann kann er, wenn es nicht um eine wortwörtliche Mitteilung geht, ruhig dasselbe, also dieselbe Bedeutung mit anderen Worten sagen.

Der Gebrauch eines Wortes ist nicht gleichbedeutend mit seiner semantischen Bedeutung. Synonyma haben (mehr oder weniger) dieselbe semantische Bedeutung, werden aber meist unterschiedlich gebraucht. Für dieselbe semantische Bedeutung gibt es in jeder Sprache ein anderes Wort, das eben nur in dieser Sprache gebraucht wird. Zumindest bei wissenschaftlich eindeutig definierten Termini handelt es sich dabei um genau dieselbe Bedeutung; aber auch bei den meisten umgangssprachlichen Wörtern gibt es in der Alltagssprache bestenfalls Bedeutungsnuancen, die den weit überwiegenden Kernbereich der Bedeutung unangetastet lassen.

Natürlich entstammen unsere Begriffe dem Gebrauch. Und eine Änderung des Sprachgebrauchs zieht meist oder auf lange Sicht eine Änderung der Bedeutung nach sich. Ich kann die Bedeutung eines Wortes letzten Endes nur kontextuell lernen, d. h. durch den Zusammenhang und den Gebrauch. Aber das Erlernen und die Sache selber sind zwei paar Stiefel. Die Methode der Aneignung ist nicht die Sache selbst. Sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen Dressur und einsichtigem Handeln, zwischen Computer und Mensch.

Um ein Wort richtig zu gebrauchen, genügt es nicht, seine semantische Bedeutung zu kennen. Ich muß auch wissen, welche Funktionen es unter Umständen sonst erfüllt (z. B. Appell: „Hallo“), welcher Sprachebene es angehört (literarisch, umgangssprachlich, familiär, ...), mit welchen anderen Worten es welche festen Verbindungen eingeht (die eine eigene semantische Bedeutung und einen eigenen Gebrauch haben können).

Dasjenige, worauf ein sprachlicher Ausdruck Bezug nimmt, wird heutzutage gewöhnlich die Referenz genannt. Strenggenommen müßte man das Referenzobjekt sagen, da die Referenz eigentlich die Bezugnahme auf das Referenzobjekt ist, aber es hat sich der Ausdruck Referenz auch für das Referenzobjekt eingebürgert.

Den Unterschied von Bedeutung und Referenz (allerdings bei ihm mit der Terminologie Sinn und Bedeutung) hat Frege mit seinem berühmten Beispiel vom Morgenstern und Abendstern (verschiedene Bedeutungen, in Freges Terminologie: Sinne) klargemacht, die sich auf denselben Stern (Referenz, in Freges Terminologie: Bedeutung) beziehen.

Die Bedeutung schöpft die Wirklichkeit dessen, worauf der Ausdruck referiert, nicht aus, und sie kann

sich auch auf Nicht-Existierendes beziehen (wie z. B. im Märchen), ohne dadurch zu nichts zu werden. Begriffe haben Bedeutungen und Referenzobjekte, Namen sind nur durch ihre Referenz („Taufe“) festgelegt.

Die Bedeutung eines Ausdrucks besteht nicht in der bildlich-anschaulichen (sinnlichen, phantasiemäßigen, imaginativen) Vorstellung, die ich damit assoziiere oder assoziieren kann. Natürlich kann es in vielen Fällen hilfreich sein, mir Beispiele konkret vorzustellen, aber die Beispiele als solche machen nicht die Bedeutung aus, sondern dienen nur zur Illustration.

Vgl. Keller, Sprachphilosophie 87-91. Dort werden Argumente gegen ein behavioristisches Verständnis von Bedeutung als Sprachgebrauch, gegen ein psychologisches Verständnis (anschauliche Vorstellung) und gegen ein „platonistisches“ Verständnis (Bedeutung als eigenständiges geistiges Gebilde) vorgebracht.

Die hierbei vorgetragenen Einwände gegen eine „platonistische“ Auffassung von Bedeutung wären freilich zu differenzieren. Zwar ist es richtig, daß es keine Bedeutungen ohne Wörter gibt, aber daraus folgt nicht, daß die Bedeutung nicht etwas Gedachtes ist. Es ist auch nicht richtig, daß sich die so verstandene Bedeutung auf den Gegenstand „richtet“: Sie repräsentiert, vergegenwärtigt ihn vielmehr.

Außerdem kann die Bedeutung nicht in dem gesehen werden, was eine Aussage wahr macht. Denn die Frage nach der Wahrheit setzt die Bedeutung bereits voraus. Nur wenn ich weiß, was ein Satz bedeutet, kann ich die Frage stellen, ob er wahr oder falsch ist.

Geistiger Gehalt

Die (semantische) „Bedeutung“ ist:

Der mit einem Ausdruck verbundene (geistige) Informations- bzw. Wissensgehalt, der etwas Bestimmtes repräsentiert.

Unter „Ausdruck“ wird hier jede sprachliche Ganzheit verstanden (Wort, Wortverbindung, Satz, ...). Die obige Definition dürfte sich mit dem decken, was andere Autoren „propositionalen Gehalt“ o. ä. nennen.

Die Bedeutung ist das mit einem Ausdruck Gemeinte, sie ist die zu einem Ausdruck gehörige und zu seinem inhaltlichen (semantischen) Verständnis nötige geistige Vorstellung, aber nicht (psychologisch) als expliziter Akt, sondern als explizierbarer Gehalt gemeint. Denn diese Vorstellung braucht nicht jedesmal als expliziter Denkakt vollzogen werden, sondern bleibt (ebenso wie das begleitende Selbstbewußtsein) im Vollzug des Denkens und Sprechens oft latent, implizit.

Dies ist aber kein Gegenargument. Denn es gehört zum Wesen unseres Denkens, daß wir nicht ständig alles ausführlich explizit denken müssen (sonst könnten wir überhaupt keine größeren Zusammenhänge denken), aber doch nach Bedarf das Gedachte explizieren können (sonst könnten wir unsere Gedankengänge nicht erklären oder überprüfen).

Die Beziehung des sprachlichen Ausdrucks zu seiner Bedeutung ist semantischer Art, d. h. der sprachliche Ausdruck steht für etwas, bezeichnet etwas. Es handelt sich ebenso wie bei der Beziehung zu dem, worauf referiert wird, um die Beziehung eines Zeichens zu dem von ihm Bezeichneten, das sich davon (normalerweise) unterscheidet.

Sprachzeichen verweisen, zielen auf etwas Andersartiges. Dagegen verweist die Bedeutung einer Behauptung nicht wiederum auf etwas Andersartiges, sonst hätten wir einen Regressus in infinitum. Wenn das mit einer Behauptung Gemeinte wahr ist, so verweist oder zielt es nicht auf etwas Andersartiges, sondern vergegenwärtigt, repräsentiert eben genau das, worauf referiert wird, freilich nur und gerade so, insoweit es gemeint ist. Wahrheit ist kein Verweis auf die Wirklichkeit, sondern Übereinstimmung damit.

Es gibt in der analytischen Sprachphilosophie eine verbreitete positivistische Tendenz, die Bedeutung durch die Referenz zu erklären, weil man nichts Geistiges zulassen will. Dies führt dann neben vielen anderen Problemen auch dazu, daß Bedeutung und Wahrheit miteinander vermischt werden. Dies ist aber falsch, denn man muß zuerst die (eindeutige) Bedeutung einer Behauptung kennen, bevor man die

Frage nach ihrer Wahrheit stellen kann.

Zu Kellers „anerkannter“ oder „akzeptierter Gebräuchlichkeit“, a. a. O. 90: Anerkannt oder akzeptiert gilt nur für eine etablierte Sprache, aber die Sprache verändert sich, und man kann neue Wörter einführen. Keller hat vorher selbst gezeigt, daß der Gebrauch nicht die Bedeutung definiert. Entscheidend ist also das „stellvertretend“. Die Bedeutung steht stellvertretend für das, worauf wir referieren, was wir meinen, wovon wir reden. Denn daß wir Wörter gebrauchen, gilt für alles und ist nicht spezifisch.

Die akzeptierte Gebräuchlichkeit eines Ausdrucks bezieht sich nur auf den bereits üblichen Wortgebrauch in einer bestimmten Sprache. Aber in den Sprachen wie in den Wissenschaften werden immer wieder neue Wörter und Wortbedeutungen eingeführt, und man kann auch willkürlich neue Bedeutungen festlegen (z. B. als Erfinder einer Kunstsprache). Es genügt, daß diese Bedeutungen entsprechend definiert oder sonstwie verständlich gemacht werden.

Dazu muß freilich letzten Endes auf bereits vorliegende (akzeptierte) Bedeutungen irgendeiner unserer existierenden Sprachen zurückgegriffen werden. Wenn eine Information verschlüsselt wird, dann bedeutet der verschlüsselte Text dasselbe wie der unverschlüsselte Text, aber gerade nicht in einer allgemein anerkannten Gebräuchlichkeit.

VORSTELLUNG

Nur sinnlich? Descartes' Tausendeck

Wegen der nichtanschaulichen Art der geistigen Vorstellung wurde und wird diese immer wieder in Frage gestellt. Wenn wir introspektiv eine geistige Vorstellung nach Art einer sinnlich-anschaulichen Vorstellung in unserem Bewußtsein suchen, so können wir eine solche Vorstellung nicht finden.

Aus diesem Grund wird die Existenz von Vorstellungen, vor allem geistiger Art, von manchen Autoren bestritten. So z. B. von George Berkeley, der in bezug auf Allgemeinbegriffe meint, man könne ein anschauliches Bild doch allgemein fungieren lassen. Dabei wird aber das entscheidende Problem ausgeklammert: Wieso und wie geht das?

Die Reduktion auf eine Funktion gelingt schon deshalb nicht, weil wir einen ganz bestimmten benennbaren Inhalt solcher geistiger Vorstellungen angeben können. Und wir können sie anderen mitteilen. Etwas, was nur eine bestimmte Funktion erfüllt, kann nicht als Inhalt weitervermittelt werden. Man kann jemand das Klavierspielen oder eine bestimmte Sportart nicht als Inhalt weitervermitteln, denn dabei handelt es sich tatsächlich nicht um einen Inhalt, sondern um eine Fertigkeit.

Was sich aber inhaltlich mitteilen läßt, das geht nicht darin auf, auf eine bestimmte Weise zu wirken, sondern ist ein ganz bestimmter verstehbarer Inhalt. Wenn man die Vorstellungen auf Funktionen reduzieren wollte (und eine andere Möglichkeit sehe ich nicht), fällt außerdem der Unterschied zwischen bedeutungstragenden und synkategorematischen Wörtern weg. Das widerspricht aber den Gegebenheiten.

René Descartes bringt in seiner 6. Meditation als Beispiel, daß ein Tausendeck und ein Zehntausendeck sinnlich-imaginativ, d. h. anschaulich in der Phantasie nicht unterscheidbar sind (weil wir sie nicht als exakte anschauliche Vorstellung in uns produzieren können), sehr wohl aber geistig klar und deutlich von uns voneinander unterschieden werden. Wir können nämlich ihre Unterschiede, wie etwa ihre unterschiedliche Winkelsumme, genau angeben. Ferner zeigt sich das Verstehen eines Begriffs in einem eigenen Akt (Aha-Erlebnis). Bei bloßen Funktionen gibt es das nicht: ob ich eine bestimmte Tätigkeit beherrsche, zeigt sich ohne ein „Fallen des Groschens“ nur dadurch, daß es mir gelingt, sie auszuführen. Daß manche Denker geistige Vorstellungen ablehnen, hängt wohl damit zusammen, daß sie von vornherein unter „Vorstellungen“ nur sinnlich-anschauliche Gebilde verstehen. Um diesem Mißverständnis zu entgehen, müßte man statt von „geistigen Vorstellungen“ von einem „Wissen“ sprechen. Aber da der Ausdruck „Wissen“ für jegliche (erlangte) Erkenntnis verwendet wird, ist er nicht hinreichend spezifisch, um das auszudrücken, was unter einer geistigen Vorstellung verstanden wird.

Sinnliche vs. geistige Erkenntnis

Sinnliche Erkenntnis

Es handelt sich bei unseren Vorstellungen nicht um etwas bloß Sinnliches. Dazu müssen wir erst einmal analysieren, worin der Unterschied zwischen sinnlichen und geistigen Vorstellungen besteht. Die sinnlichen Vorstellungen sind nämlich nicht nur dadurch definiert, daß sie uns durch die Sinne zuteil werden. Dies wissen wir nur indirekt, und es stimmt nur teilweise, denn es gibt bestimmte Fälle (Halluzinationen, Träume, Halbwachzustände), wo es gerade nicht klar ist, ob bestimmte Vorstellungen uns tatsächlich durch die Sinne zukommen.

Nun könnte man sich darüber verständigen, daß Ausnahmen nicht die Definition an Hand des Normalfalls außer Kraft setzen. Man kann aber auch bei den Phantasievorstellungen und der Erinnerung Vorstellungen sinnlicher Art finden – und es ist durchaus sinnvoll, diese dann auch sinnlich zu nennen, weil sie von derselben Art sind.

Nun kann man freilich sagen, es handle sich hierbei um Nachbilder der ursprünglich sinnlichen Vorstellungen. Die sinnlichen Vorstellungen zeichnen sich aber nicht nur dadurch aus, daß sie mit den Sinnen zusammenhängen, sondern daß sie weitere Charakteristika besitzen, die sie von geistigen unterscheiden: Dazu ist freilich als erstes zu sagen, daß normalerweise bei uns Sinnliches und Geistiges ebenso wie Kognitives, Emotionales und Wertung ganzheitlich miteinander verbunden sind, so daß es erst der Anstrengung einer Analyse bedarf, um sie voneinander zu unterscheiden. Daß wir sie voneinander unterscheiden können, besagt überhaupt nichts für die schwierige Frage, ob es so etwas wie eine bloß sinnliche Erfahrung bei uns überhaupt gibt.

Die Unterscheidung ist aber deshalb möglich, weil die sinnliche Vorstellung A sowohl mit der geistigen Vorstellung X als auch mit der geistigen Vorstellung Y verbunden sein kann und vor allem umgekehrt. So verbinden wir die geistige Vorstellung einer bestimmten Person sowohl mit ihrem Aussehen wie mit ihrer Stimme wie mit ihr gehörenden Gegenständen usw.

Sinnliche Vorstellungen sind als ursprüngliche auf das Gegenwärtige beschränkt (Das trifft für Erinnerung, Phantasie usw. nicht zu). Sie sind durchgängig bestimmt, d. h. individuell und konkret, soweit sie uns überhaupt gegeben sind. Es gibt zwar verschwommene Eindrücke, aber dies ist dann keine Abstraktion, sondern eine unvollkommene Erfassung.

Sie sind perspektivisch und insofern für jedes Individuum und jede Situation einmalig – obwohl sie natürlich Gleichartigkeiten aufweisen. Sie ändern sich strenggenommen dauernd. Sie nicht (direkt) mitteilbar, sondern nur auf dem Umweg über Worte. Die Verbindung der verschiedenen heterogenen sinnlichen Erkenntnisse (raumzeitlich) und deren gemeinsame Beziehung auf dasselbe Objekt schrieb die Tradition dem „Gemeinsinn“ zu (sensus communis, daher „common sense“).

Sinnliche Vorstellungen allein ergeben noch keinerlei Erkenntnis. Dies wird von empiristisch denkenden Autoren oft nicht gesehen, wird aber völlig klar, wenn man sich klarmacht, daß die von Keller vorgeschlagene Reduzierung auf das bloß Gegebene schon unabhängig von der Sprache nicht möglich ist. Wir ergänzen immer etwas: schon auf der rein sinnlichen Ebene ergänzen wir zu allermeist dasjenige, was wir nicht sinnlich wahrnehmen, z. B. bei etwas Visuellem die Rückseite, die taktilen Qualitäten, ggf. den Geruch und Geschmack usf.

Bei gehörten Lauten interpretieren wir automatisch (bei Fremdsprachen gelingt uns das oft nicht so recht) im Sinn einer verständlichen Rede, bei Musik im Sinn einer Harmonie und Melodie. Den Wechsel von Farbtönen bei wechselnder Beleuchtung gleichen wir automatisch aus usf. Fundamental ist aber, daß wir alles sinnlich Wahrgenommene interpretieren müssen, und zwar entweder als Ding oder als Eigenschaft(en) oder, noch komplizierter als Sachverhalt(e) oder Vorgang bzw. Vorgänge.

Dabei nehmen wir aber immer nur die betreffenden Sinnesqualitäten wahr – aber schon das ist nicht richtig, denn daß wir sie als *Sinnesqualitäten* und nicht als sinnlich wahrgenommenes *Ding* interpretieren, ist schon eine geistige Interpretation. Und die Frage, was wir als *eine* und was wir als *mehrere* Wahrnehmungen (Qualia) interpretieren, ist von der Sache her nicht eindeutig.

Denn wieso soll ich eine in ihrer Farbqualität und Form völlig homogene Fläche als eine oder als viele Wahrnehmungen interpretieren? Ich kann sagen, es sei nur *eine* Wahrnehmung, weil ich dort, wo sich nichts ändert, keine eindeutige Abgrenzung wahrnehmen (und darum z. B. keine Länge messen) kann. Ich kann aber ebensogut behaupten, es handle sich um eine Menge punktueller Wahrnehmungen. Diese und ähnliche Interpretationen machen wir meist unwillkürlich; sie drückt sich dann darin aus, wie wir über das reden, was wir wahrgenommen haben.

Die Sinneswahrnehmungen als solche konstituieren also überhaupt noch keine Objekte, nicht einmal auf der rein sinnlichen Basis. Ich muß bestimmte Abgrenzungen, Zusammenfügungen zu Einheiten vornehmen (deshalb sprach Aristoteles von der Form, die die Materie gestalten muß), und ich muß bei allen Dingen auch Nicht-Wahrgenommenes hinzufügen und das betreffende Ding als konstant erachten, obwohl meine Sinneswahrnehmungen davon sich ständig zumindest minimal ändern.

Geistige Erkenntnis

Soweit die geistige Erkenntnis begrifflicher Natur ist, ist sie allgemein und abstrakt; insoweit sie vor- oder überbegrifflich ist (z. B. Selbsterkenntnis), trifft dies nicht zu. Daß Vorstellungen abstrakt sind, heißt: sie beschränken sich bewußt auf bestimmte (wesentliche) Charakteristika, die darum Gemeinsamkeiten von vielen Fällen sein können und meist auch sind.

(An sich erfaßt auch schon die sinnliche Erkenntnis bis zu einem gewissen Grad Allgemeines, wie sich an der Gestaltwahrnehmung zeigt, die sich bereits bei Tieren findet. Aber die sinnliche Erkenntnis kann diese Allgemeinheit nicht in Worte fassen und sie sich nicht ausdrücklich bewußt machen.)

Die abstrakten Vorstellungen sind weitgehend perspektiven-, zeit- und situationsunabhängig und darum durch Worte anderen mitteilbar. Das zeigt sich am deutlichsten in der Schrift, die nicht möglich wäre, wenn die in ihr mitgeteilten Inhalte völlig an die Perspektive und Situation gebunden wären. Sie sind auf einen Akt des Verstehens angewiesen, vermitteln also Sinn, während sich sinnliche Vorstellungen von selbst einstellen, wenn die entsprechenden Voraussetzungen (wozu freilich bei vielen Sinnen auch eine gewisse Aktivität unsererseits nötig ist) gegeben sind, und von sich allein aus keinerlei Sinn vermitteln, allerdings womöglich instinktive Reaktionen auslösen.

Was das Existieren von geistigen Vorstellungen angeht, sei auch auf kompliziertere Objekte oder Sachverhalte verwiesen, denen ganz unterschiedliche sinnliche Wahrnehmungen entsprechen können: Schon so einfache Dinge wie das Schreiben eines Wortes kann mit Kreide auf der Tafel, mit Füller oder Kugelschreiber und Tinte auf Papier oder mit Hilfe einer Tastatur auf einer Schreibmaschine oder einem Computer geschehen, lauter konkret unterschiedliche Vorgänge für dasselbe.

Jede Klassifizierung ist eine geistige Vorstellung, weil sie nie in einer Vermehrung desselben konkreten individuellen Exemplars besteht. Freilich gibt es hier den Unterschied zwischen empirischen Begriffen, die etwas empirisch Gegebenes verallgemeinern, rein geistigen Begriffen, die etwas ausdrücken, dem nichts empirisch Gegebenes entspricht (z. B. notwendig), und den vielen Begriffen, die dazwischen stehen, weil sie etwas ausdrücken, zu dem bestimmte empirische Gegebenheiten dazugehören, was aber doch über diese Gegebenheiten hinausgeht (z. B. Wissenschaft).

Geistige Erkenntnis ist abstrakt mit Ausnahme der Selbsterkenntnis, die etwas anderes ist als Rückkopplung, die immer nur eine nachträgliche Selbstanwendung darstellt und darum im Gegensatz zur Selbsterkenntnis von einem Computer simuliert werden kann. In der Selbsterkenntnis erkenne ich mich selbst als Urheber meiner Handlungen, und das heißt, ich erkenne, daß ich im voraus zu meinen Handlungen als ihr Subjekt bin.

Die Rückkopplung hingegen stellt zwar eine Einwirkung auf mich selbst und meine eigene Handlungsweise dar und könnte darum als Selbstmodifikation bezeichnet werden, aber sie bleibt immer ein nachträgliches Einwirken.

Geistige Erkenntnis ist in sich selbst unräumlich, geschieht aber zu einer bestimmten Zeit. Daraus wird dann gerne geschlossen, geistige Erkenntnis sei etwas Zeitliches. Aber dies ist eine Verwechslung von Akten mit ihren Objekten.

Die geistige Erkenntnis ist in ihren Objekten unräumlich und zeitlos, d. h. unveränderlich (die Korrektur eines Irrtums ist nicht die Veränderung einer geistigen Erkenntnis, sondern ihre Richtigstellung und somit der Übergang von einer falschen zu einer richtigen Erkenntnis); und dies bedarf der Erklärung. Dies wird heute oft übersehen, und damit wird der wesentliche Unterschied zwischen rein Geistigem und Sinnlichem unter dem gemeinsamen Oberbegriff des „Mentalen“ eingeebnet, der dann wie ein univoker Begriff behandelt wird.

Viele geistige Objekte haben eine notwendige Beziehung auf Empirisches und damit Raumzeitliches: sie sind empirische Begriffe. Dennoch sind sie als Allgemeinbegriffe an sich selbst zeitlos und darum situationsunabhängig, was sich z. B. daran zeigt, daß mit ihrer Hilfe gemeinte Aussagen schriftlich niedergelegt werden können, und was daher zur Frage nach einer ewigen Möglichkeit und Wesenheit von Dingen geführt hat. Aber es gibt auch Begriffe, die rein geistig und somit völlig unräumlich und zeitlos sind wie z. B. logische Gesetze.

Beispiel eines rein geistigen Gehalts: Die Notwendigkeit. Sie kann nicht durch die Universalität definiert werden, denn die Universalität ist eine Folge der Notwendigkeit, aber es ist durchaus möglich, daß etwas universal der Fall und doch nicht notwendig ist. Wenn wir uns fragen, woran eine Notwendigkeit erkannt wird, dann berufen wir uns zumeist nicht auf die Universalität, sondern auf andere Gründe: auf bestimmte Prinzipien, Gesetze o. ä.

Verdopplung der Wirklichkeit?

Während das Referenzobjekt im Normalfall real existiert, gibt es die Bedeutung nur als etwas geistig Auffaßbares. Das heißt, daß wir die Bedeutung nur in einer geistigen Vorstellung erfassen können. Damit stellt sich aber die Frage: Was meinen wir mit unserem Reden? Meinen wir die Objekte, auf die wir referieren, oder meinen wir die Bedeutung, die wir uns geistig vorstellen? Dies Zweite ist die These des Idealismus und Schopenhauers, wenn er die Welt als unsere Vorstellung bezeichnet.

Wer von einer Bedeutung spricht, die nicht als Gebrauch verstanden wird, muß eine geistige Vorstellung annehmen und scheint auf diese Weise dem Idealismus Vorschub zu leisten, der der Ansicht ist, daß unsere Erkenntnis sich nicht auf irgendeine an sich seiende Wirklichkeit erstreckt, sondern nur auf die Produkte unseres Bewußtseins, auf unsere Vorstellungen.

Die Gegenthese wäre: Wir meinen mit unseren Ausdrücken nicht bestimmte Bedeutungen, sondern die Objekte der Wirklichkeit selbst. Also gibt es keine Bedeutungen als besondere geistige Gehalte, sondern nur die Objekte unseres Sprechens.

Hinter diesem Einwand steht die Ansicht, die Bedeutung stelle eine Verdopplung der Wirklichkeit in unserem Denken dar. Eine solche Verdopplung ist aber nicht nur überflüssig, sondern sie verunmöglicht uns sogar den Zugang zur Wirklichkeit. Die Vorstellung schiebt sich nach dieser Auffassung als ein Drittes, als ein Hindernis zwischen uns und die Wirklichkeit.

Schematisch läßt sich dies folgendermaßen darstellen:

Subjekt – Vorstellung – Wirklichkeit: Verdopplung?

In dieser Situation scheint es nur zwei Lösungsmöglichkeiten zu geben, die sich folgendermaßen schematisieren lassen:

Subjekt – Vorstellung – ~~Wirklichkeit~~: Idealismus

1. Entweder halte ich die Ansicht für richtig, daß das von uns Gemeinte unsere Vorstellungen sind. Dann muß ich die Annahme einer jenseits dieser Vorstellungen befindlichen Wirklichkeit „an sich“ streichen, will ich nicht diese Wirklichkeit (wie bei Kant) völlig unerkennbar machen. Wird die Wirklichkeit gestrichen, so gibt es nichts mehr „jenseits“ der geistigen Gehalte oder der Sprache.

Dies führt zum Idealismus (Alles Erkannte ist Produkt unseres Bewußtseins) oder zu einem Idealismus der Sprache, den man auch Sprachimmanentismus nennen könnte (Es gibt kein Jenseits der Sprache).

Subjekt – ~~Vorstellung~~ – Wirklichkeit: „Pragmatismus“

2. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß ich die Vorstellung streiche, indem ich die Bedeutung als ein Handeln (Gebrauchstheorie der Bedeutung) uminterpretiere. Wird die Vorstellung und somit in Wahrheit auch die Bedeutung im semantischen Sinn gestrichen, so haben wir es mit der These zu tun, es gäbe keine geistigen Gehalte, sondern wir würden mit den Ausdrücken unserer Sprache unmittelbar mit der Wirklichkeit umgehen.

Dies ist die These bestimmter Formen der Gebrauchstheorie der Sprache, die man auch als eine Form des Pragmatismus bezeichnen kann. Denn Erkennen und Sprechen wird hier als eine Weise des Handelns interpretiert. Dahinter steht möglicherweise auch der Gedanke, nur der unmittelbare Umgang mit der Wirklichkeit ohne eine gleichsam dazwischengeschobene Bedeutung gewährleiste wahre Erkenntnis. Aber diese scheinbare Unmittelbarkeit würde den Unterschied zwischen Erkennen und Handeln aufheben. Und dann wäre das Erkennen gerade nicht mehr das, was es nach dieser Theorie sein soll, nämlich ein unverfälschtes Haben der Wirklichkeit. Denn jedes Handeln ist gerade kein Sein-Lassen, sondern eine Veränderung der Wirklichkeit. Ferner kommt es nicht nur darauf an, daß ich richtig handle, sondern daß ich verstehe, was ich tue.

Woher kommt die Annahme, wir würden nur unsere Vorstellungen und nicht die Wirklichkeit erkennen, und die damit verbundene Annahme, unsere Vorstellungen seien eine Verdopplung der Wirklichkeit, also die Verdinglichung der Vorstellungen?

Dies ist eine Folge der Reflexion auf unser Erkennen: In dieser Reflexion zeigt sich der Unterschied zwischen dem Objekt als solchen und unserer Erkenntnisweise dieses Objekts. Daraus ergibt sich, daß wir in bezug auf die exakte Seinsweise des Objekts selbst keine Gewißheit zu haben scheinen, sondern nur in bezug auf die Weise, wie es sich uns präsentiert, wie wir es uns vorstellen, d. h. in bezug auf unsere Vorstellung davon. So kommt es zur Entgegensetzung von Vorstellung und Objekt.

Wo liegt das Problem: Bei der Annahme, Vorstellungen müßten Dinge sein, die als solche erkannt werden, und bei denen wir dann noch einmal aufs Neue durch eine neue Vorstellung erkennen müßten, ob diese Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Es ist richtig, daß so etwas absurd wäre, denn es führt zu einem unendlichen Regreß.

Daraus aber zu folgern, also gäbe es gar keine Vorstellungen, ist ein Mißverständnis von Vorstellung. Die Vorstellung ist genau die Art und Weise, wie wir bei der Wirklichkeit sind. Freilich ist diese Art und Weise nie vollständig und erschöpfend, ja sie kann sogar ihren eigentlichen Zweck verfehlen. Sie dient aber auch dazu, etwas zu wissen oder vorzustellen ohne dessen Präsenz, und es ist rätselhaft, wie dies die Vertreter einer unmittelbaren pragmatistischen Erkenntnisauffassung erklären wollen.

Hinter der ganzen Problematik steht das Unvermögen, etwas als ein „id quo (aliquid cognoscitur)“ (ein „etwas, wodurch“ etwas erkannt wird) und nicht als ein „id quod“ (ein „etwas, was“ erkannt wird) zu interpretieren, wie die Scholastik gesagt hatte: man verdinglicht es sofort.

Die hinter diesen Überlegungen stehende Grundannahme, die Vorstellung / Bedeutung schiebe sich als ein Drittes zwischen das erkennende Subjekt und die Wirklichkeit und verhindere so deren Erkenntnis, ist aber falsch. Die Bedeutung, das Gemeinte, ist also nicht etwas Dinghaftes, das eine Verdopplung der Wirklichkeit besagen würde, sondern gerade die Weise des Übergangs, des Übergangenseins vom Erkennenden zum Sein und umgekehrt.

Die Bedeutung, das Gedachte, Gemeinte darf also nicht verdinglicht werden. Dies geschieht leider oft – bewußt oder unbewußt – in der Philosophie. Solange wir nicht philosophieren, kommen wir nur dann auf die Idee, zwischen unseren Vorstellungen und der damit gemeinten Wirklichkeit zu unterscheiden, wenn sich eine Diskrepanz zwischen beiden zeigt.

In der Philosophie reflektieren wir aber grundsätzlich auf unser Tun. Nur auf Grund der Reflexion werden wir uns des Unterschiedes zwischen Wirklichkeit und Vorstellung und dessen zwischen Subjekt und Objekt bewußt. Diese Reflexion geschieht oft auf Grund der Entdeckung von Abweichungen, aber auch der Entdeckung unserer eigenen Steuerung unserer Erkenntnis. In dieser Reflexion können wir uns unsere Vorstellungen als solche zum Objekt unserer Erkenntnis machen, so daß dann der Eindruck ent-

steht, diese Vorstellungen seien eine Wiederholung dessen, was an sich da ist. Auf diese Weise entsteht dann die Vorstellung von einer Verdopplung der an sich seienden Wirklichkeit in unserem Denken. Die Erkenntnis, daß eine solche Verdopplung falsch ist, führt dann sehr leicht dazu, daß eines von beidem gestrichen wird: die Wirklichkeit oder die Bedeutung.

Man hat aber in der Neuzeit zum Teil Schwierigkeiten damit, die vermittelte Unmittelbarkeit zu denken. Man meint oft, Vermittlung schließe Unmittelbarkeit aus, und man sucht darum stets die Unmittelbarkeit. Daß aber Vermittlung Unmittelbarkeit nicht ausschließt, zeigt sich schon schlicht daran, daß ein Großteil unseres Verhaltens und Wahrnehmens erlernt ist und dennoch unmittelbar geschieht.

Auch ein Großteil unseres Tuns ist eigentlich vermittelt und doch unmittelbar. Wir wollen unmittelbar die Tür auf- oder zumachen, und sie erleben spontan ihr Tun auch so. Dennoch gilt unter physiologischer Perspektive, daß sich dabei ein Prozeß der Vermittlung vom Gehirn bis zu ihren Muskeln und den entsprechenden Gliedmaßen vollzieht, und daß ihr Bewegungsablauf wiederum einen ganz bestimmten Prozeß darstellt.

Trotzdem bewirken wir als Handelnde diese Handlung als eine unmittelbare Einheit. Wir lesen einen Text und verstehen ihn, wenn es ein leichter Text ist, unmittelbar, obwohl wir ihn nur durch die Vermittlung der Sprache verstehen. Wir fassen die Gebärde unseres Mitmenschen instinktiv unmittelbar auf, obwohl wir sie dazu durch einen komplizierten physiologischen Prozeß wahrnehmen und in einem ebenso komplizierten physiologischen Prozeß darauf eine gewisse innere Haltung bei uns produzieren müssen.

Vier Argumente

In den vorausgehenden Überlegungen ist schon die Grundfrage angeklungen: Gibt es wirklich die gedankliche Vorstellung als Drittes zwischen uns und dem Erkannten, oder ist dies eine Erfindung der Philosophen? Genügt nicht die Annahme, daß ich etwas lerne und dann reproduziere? Denn die Feststellung, ob ich etwas wirklich erkannt habe und weiß, scheint doch nur möglich zu sein, wenn ich es anwende.

Auch die Schwierigkeit, daß uns die Vermittlung der Erkenntnis durch Vorstellungen keine Möglichkeit zu geben scheint, nochmals zu überprüfen, ob unsere Vorstellungen auch tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmen, gibt für manche Anlaß dazu, die Vorstellung überhaupt zu bestreiten und Erkennen entweder als unmittelbaren Umgang mit der Wirklichkeit oder als bloßen Meinungs austausch zu verstehen. Im ersten Fall scheint sich dann die Wahrheit als richtiger Umgang zu erweisen, im zweiten als die allgemein akzeptierte Meinung.

Zur letzteren These sei nur soviel gesagt: Wenn jemand meint, man brauche keine Bezugnahme auf die Wirklichkeit, sondern es gehe nur darum, welche Meinungen von der Mehrheit akzeptiert werden, dann widerlegt das eigentlich schon seine eigene Theorie, denn die Mehrheit akzeptiert sie nicht.

Die Schwierigkeit, wie wir wissen können, ob unsere Vorstellungen tatsächlich zutreffen, anders gesagt, wann wir die Wahrheit erkennen und wann wir uns täuschen, wird aber durch eine Theorie, die keine Vorstellungen anerkennt, in keiner Weise gelöst oder aus der Welt geschafft. Die Eliminierung der Vorstellung löst das Problem nicht, zu dessen Lösung sie antritt. Denn auch wenn ich die Vorstellung eliminiere, muß ich zwischen falscher und wahrer Erkenntnis unterscheiden.

Wie geht das dann aber? Durch den Unterschied zwischen richtigem und falschem Umgang mit der Sache: aber wie stelle ich den wiederum fest? Wieder nur durch Umgehen mit der Sache? Aber das ist so, wie wenn ich eben so lange auf verschiedene Knöpfe drücke, bis irgendwo eine Maschine angeschaltet ist. Da erziele ich zwar am Ende ein Resultat, aber wie kommt das Wissen zustande, welches Tun richtig und welches falsch ist?

Anders gesagt: Woher weiß ich denn, daß ich das nächste Mal nicht wiederum zuerst das Falsche und dann das Richtige tun muß, wenn nicht durch einen Akt des Denkens, des Reflektierens über das, was ich getan habe? Außerdem wurde schon bei der Kritik der evolutionären Erkenntnistheorie gezeigt, daß aus richtigem Verhalten nicht folgt, daß dahinter die richtige Erkenntnis stehen muß.

Darum seien nun vier Argumente für die Existenz von Vorstellungen angeführt:

1) *Irrtum*

Der Irrtum ist nur durch eine falsche Vorstellung zu erklären, d. h. dadurch, daß Vorstellung und reales Objekt falsch miteinander verknüpft werden bzw. als Sonderfall, daß einer Vorstellung gar kein reales Objekt entspricht.

2) „*Einbildung*“

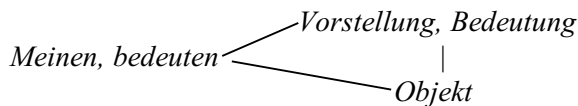
Fantasie und Erinnerung gibt es nicht nur als sinnliche, sondern auch als geistige (Lernen von abstraktem Stoff oder Entwurf einer neuen Theorie). Dies ist nur durch Vorstellungen erklärlich.

3) *unvollständige Erkenntnis*

Jede Erkenntnis ist unvollständig und bis zu einem gewissen Grad aspekthaft, perspektivisch. Dies zeigt sich daran, daß wir auf unseren Erkenntnissen aufbauend weiterforschen müssen, und daß die neuen Erkenntnisse die alten ergänzen und teilweise modifizieren. Dies läßt sich durch eine Gebrauchstheorie nicht erklären, durch die Vorstellung schon.

4) *mitteilbare Erkenntnis*

Die Mitteilung unserer Erkenntnisse geschieht durch bedeutungstragende Wörter. Wenn wir über Abwesendes reden, dann kann man die Bedeutung unserer Wörter nicht durch irgendwelche Bezugnahme auf die Referenzobjekte erklären, sondern nur durch die zu diesen Wörtern gehörenden und als solche bekannten Vorstellungen.



Wenn wir zu der Frage zurückkehren, was wir denn mit unseren Aussagen „*meinen*“: bestimmte Bedeutungen oder reale Objekte?; so handelt es sich hierbei nicht um zwei sich ausschließende Möglichkeiten, sondern beides schließt sich gegenseitig ein. Dies läßt sich dies leicht an einem Vergleich zeigen. Wenn ich ein Porträt male, male ich dann den betreffenden Menschen oder male ich ein Bild von ihm?

Es zeigt sich, daß dies keine Alternative ist. Ich male vielmehr den Menschen, indem ich ein Bild von ihm male. Dasselbe gilt von unserem Meinen: Indem ich die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks meine, meine ich damit das betreffende Objekt selbst. Denn ebenso wie das Bild das Mittel ist, mittels dessen allein ich einen Menschen malen kann, so ist die Bedeutung, das mit und in meinen Ausdrücken Gemeinte das einzig mögliche Mittel, um die Wirklichkeit zu denken und zu erkennen, also zu „*meinen*“.

Mit einfachen Worten gesagt: Wenn jemand von etwas redet, so muß sich dabei etwas Inhaltliches denken lassen, damit man diese Rede verstehen und auf bestimmte Objekte beziehen kann. Dasselbe gilt natürlich für unsere Vorstellungen. Indem wir uns eine Vorstellung von etwas bilden, erkennen wir es selbst, sofern diese Vorstellung richtig ist.

Einige Termini

Evidenz und Argument

Evidenz, evident: die sich klar zeigende zweifelsfreie Wahrheit von etwas.

(Im englischsprachigen Raum meint evidence jedoch meist nur einen guten Grund, ein Indiz für eine Annahme oder Behauptung. Evidenz meist = self-evidence)

Intuitive Evidenz und argumentatives Beweisen sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern ergänzen einander: Ohne argumentative Absicherung besteht die Gefahr trügerischer Scheinevidenzen, andererseits soll die Argumentation zur Einsicht und somit zur Evidenz führen.

Intuition

Intuition = Anschauung, und zwar

entweder geistig (ob und inwieweit dem Menschen möglich, ist umstritten. Aber es gibt bei aller Diskursivität des begrifflichen Denkens auch das Moment des intuitiven Einsehens.)

oder sinnlich (unmittelbar konkret individuell vergegenwärtigend);

umgangssprachlich auch für: Einfall, Idee, Einsicht.

Intuitiv meint oft: das spontan vor aller Reflexion und Begründung Gemeinte.

CHARAKTERISIERUNG DER ERKENNTNIS

Literatur:

Schöndorf, Harald: „Probleme der erkenntnistheoretischen Tradition“; in: *Forum Philosophicum* (Kra-ków) 1999, 43-54.

Scheler, Max: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern/München 1973, 209 ff.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1954, 100 ff.

Brunner, August, SJ: *Erkenntnistheorie*, Köln 1948

Erkenntnis ist ursprünglich ganzheitlich, personal, vielschichtig

Das Modell unserer Erkenntnis ist nicht die Erkenntnis rein materieller Gebilde. In Wirklichkeit ist das angemessene Objekt unserer Erkenntnis nämlich eine andere Person und dann, davon abgeleitet, ein anderes Lebewesen. Dabei handelt es sich um eine Art von Ausdruckserkenntnis, die aber nicht so mißverstanden werden darf, als würden wir primär Sinnliches und sekundär das von diesem Angedeutete erkennen. In Wahrheit haben wir eine ganzheitliche Erkenntnis, die erst nachträglich ausdifferenziert werden kann und in der philosophischen und wissenschaftlichen Tradition des Abendlandes ausdifferenziert wurde. Unsere Erkenntnis erfaßt nicht primär ein materielles Gebilde, wie es die Tradition behauptet, sondern sie ist primär und ursprünglich eine ganzheitliche Erkenntnis, die das Objekt als ein lebendiges Gegenüber auffaßt und zugleich bewertet.

Dies läßt sich auf verschiedene Weise zeigen. Zum einen ist dies psychologisch-genetisch aufweisbar, wenn wir die Erkenntnis bei Kindern betrachten, zum anderen ist dies auch philosophisch als notwendig aufweisbar, weil es schlechterdings unbegreiflich ist und dem metaphysischen Kausalprinzip widerspricht, daß aus dem Niedrigeren, nämlich einer rein materiellen Erkenntnis, das Höhere, nämlich die Erkenntnis eines Lebewesens oder einer anderen Person entstehen soll, was nach der traditionellen These aber der Fall sein müßte.

Daß die Erkenntnis von Personen primär ist, wird schon daraus klar, daß jedes Baby sich als erstes seiner Mutter zuwenden muß. Es ist empirisch festgestellt, daß Kinder nicht überleben können, wenn sie keine Zuwendung erfahren. Das heißt aber nichts anderes, als daß sie ihre Mutter oder sonstige Bezugsperson als Person und nicht nur als Ding erfahren müssen. Außerdem können kleine Kinder auf Dauer überhaupt nicht ohne andere Menschen aufwachsen und überleben. Das zeigt sich auch daran, daß man meines Wissens festgestellt hat, daß Kinder ihre Muttersprache nur von einem lebendigen Menschen, aber nicht von einem Computer lernen können. Und dann wissen wir auch, daß kleine Kinder auf Dauer überhaupt nicht ohne andere Menschen aufwachsen und überleben können.

Daraus folgt, daß unsere grundlegende Erkenntnis nicht diejenige ist, die uns später als die einzig richtige eingetrichtert wird, nämlich die materielle, sondern daß unsere grundlegende Erkenntnis von vornherein mehrdimensional oder symbolisch ist. Sie ist personale Erkenntnis, und das heißt, sie erkennt eine andere Person, deren Äußeres als Gesamtgestalt und deren Verhalten, im Gesicht als Mimik, Gestik und deren Äußerungen in der Sprache etwas sind, was Ausdruck einer „inneren“ Bedeutung ist. Das ist gewissermaßen die ursprünglichste Dualität unserer Erfahrung.

Dabei handelt es sich um eine Art von Ausdruckserkenntnis, die aber nicht so mißverstanden werden darf, als würden wir primär Sinnliches und sekundär das von diesem Angedeutete erkennen. In Wahrheit haben wir eine ganzheitliche Erkenntnis, die erst nachträglich ausdifferenziert werden kann und in der philosophischen und wissenschaftlichen Tradition des Abendlandes ausdifferenziert wurde.

Ferner sprechen die Psychologen davon, daß die Kinder die Welt animistisch auffassen. Damit ist gemeint, daß Kinder und Menschen einfacher Kulturen zunächst alle anderen Objekte wie Menschen oder wie Lebewesen auffassen und behandeln. Erst im Lauf der Zeit lernen sie dann durch Erfahrung und durch die Übernahme der Weltinterpretation ihrer Mitmenschen, Menschen, Tiere, Pflanzen und rein materielle Objekte voneinander zu unterscheiden.

Sie lernen, daß es sich bei den Dingen nicht um Lebewesen oder gar Menschen handelt, sondern um

bloß materielle Gebilde, mit denen man nicht in eine eigentliche Kommunikation treten kann, die man nicht für ihr Verhalten verantwortlich machen kann, kurzum, die viel ärmer strukturiert sind als andere Menschen und sonstige Lebewesen. und erst im Lauf der Zeit lernen, Da wir als Erwachsene diese Unterscheidung machen, haben wir uns daran gewöhnt, die ursprüngliche kindliche Auffassung, die sich in ähnlicher Weise auch bei einfachen Kulturen findet, als etwas Primitives und Falsches abzuwerten, und merken gar nicht, daß die empiristische Auffassung, wir würden alles zuerst als etwas rein Materielles wahrnehmen, in Wahrheit noch primitiver und falscher ist, auch wenn sie unserer naturwissenschaftlichen Denkweise entspricht.

Damit wird aber von vornherein ein verkürzter Ausgangspunkt gewählt, denn wir sind ursprünglich nicht Naturwissenschaftler, sondern Menschen, die in Interaktion mit anderen Menschen stehen, und dementsprechend ist auch unsere Erkenntnis ursprünglich eine mitmenschliche Erkenntnis und nicht eine auf rein Materielles hin orientierte Erkenntnis.

Was man bei Kindern „Animismus“ nennt, ist also nicht nur, wie wir aufgrund unserer aufgeklärten Kritik meinen, eine zu überwindende primitive Erkenntnisweise, sondern eine grundlegende Struktur wahrer Wirklichkeitserkenntnis, die reicher und ursprünglicher ist als die eindimensionale Erkenntnis rein materieller Dinge, die sich einstellt, wenn das Kind gelernt hat, zwischen Personen, anderen Lebewesen und bloßer Materie zu unterscheiden. Diese ursprüngliche umfassende anthropomorphe Weltauffassung, dieser Animismus ist die Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt Personen als Personen zu erkennen vermögen. Denn der auch in der Philosophie verbreitete Gedanke, wir würden zuerst nur Materielles erkennen und erst im Lauf der Zeit in bestimmten die eigentlich personale Interpretation als eine Art zweiter Stufe daraufsetzen, ist widersinnig.

Es ist nicht unproblematisch, die Personenerkenntnis als Symbolerkenntnis zu bezeichnen. Denn damit wird leicht suggeriert, wir würden zunächst das rein Sinnliche erkennen, und dieses würde dann – gleichsam in einem zweiten Schritt – auf das Unsinnliche verweisen. So ist es aber nicht. Wir erkennen vielmehr von vornherein mehr als das bloß Sinnliche. Personenerkenntnis ist nicht die Erkenntnis bestimmter materieller Objekte, die auf etwas anderes verweisen.

Dies wird leicht ersichtlich, wenn man sich klarmacht, daß es in der Erkenntnis materieller Dinge etwas Vergleichbares gibt. Wir sagen z. B.: Ich sehe, daß diese Wand aus Holz ist. Niemand käme auf die Idee zu sagen, hierbei handle es sich um einen Rückschluß von äußeren Merkmalen wie z. B. Farbe und Oberflächenbeschaffenheit auf ein „Inneres“ der Wand. Ganz ähnlich ist es bei der Personenerkenntnis. Und in beiden Fällen ist ein Irrtum möglich, weil die Möglichkeit besteht, daß es sich in Wirklichkeit um eine bloße Imitation handelt.

Damit bestätigt sich auch, daß die Erkenntnis nicht eindimensional ist, sondern von vornherein mehrdimensionalen Charakter besitzt. (Eindimensional ist hier nicht im Sinn der räumlichen Dimension gemeint, sondern im Sinn einer Erkenntnis, die alles nur als lebloses materielles Ding auffaßt.) Es trifft also nicht zu, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt ist, die begrifflich verarbeitet wird, wie dies weithin in der Tradition vertreten wird. Denn in diesem Fall wäre unsere ursprüngliche Erkenntnis auf die Wahrnehmung materieller Objekte beschränkt und müßte erst nachträglich zur Erkenntnis von Personen vorstoßen.

Und im Falle der Kantischen These, wir hätten überhaupt keine theoretische Erkenntnis im eigentlichen Sinn außerhalb des Bereiches des Wahrnehmbaren, wäre nicht einmal die Erkenntnis anderer Personen als theoretische Erkenntnis möglich. Nun ist es zwar richtig, daß die Erkenntnis anderer Personen immer auch das praktische (d. h. auf Handeln bezogene) Moment der Forderung nach Anerkennung beinhaltet, aber dies ändert nichts an der Tatsache, daß die Erkenntnis von Menschen, mit denen ich weiter nichts zu tun habe, zunächst einmal theoretischer Natur ist.

Ausdifferenzierung sekundär

Die Eindimensionalität und die Privilegierung des rein Materiellen ist erst ein Produkt der Abstraktion, und zwar genau die Art von Abstraktion, die in unserer Kultur auf Grund der Philosophie die ganze

Entwicklung unserer Wissenschaften überhaupt erst ermöglicht hat. Zu dieser Abstraktion kann es auch durch die Frage nach Irrtum und Wahrheit kommen. Erst wenn ich durch die Analyse der Erkenntnis den Gegensatz von rein Sinnlichem einerseits und Geistigem andererseits entdecke, tendiere ich dahin, die Erkenntnis durch Wahrnehmung auf das bloß Sinnliche zu reduzieren.

In diesem Sinn kann man vielleicht sogar sagen, daß der Materialismus ein falsches Nebenprodukt einer Vergeistigung der Erkenntnis ist. Aus einem eindimensionalen Erkennen kann niemals ein vieldimensionales Erkennen werden, da das Niedere nicht von sich aus das Höhere hervorbringen kann, wenn es nicht schon die Anlage für dieses Höhere in sich enthält.

Die traditionelle Theorie faßt unser Erkennen so auf, als ob es ursprünglich rein eindimensional wäre. Dazu verführt die naturwissenschaftliche und logisch-mathematische Perspektive, und heute vielleicht noch mehr als zu Zeiten von Thomas und Aristoteles. Die Metaphysik wird von der Physik und der univoken Logik her konzipiert. Aber aus einem eindimensionalen Erkennen kann niemals ein vieldimensionales Erkennen werden, da das Niedere nicht von sich aus das Höhere hervorbringen kann, wenn es nicht schon die Anlage für dieses Höhere in sich enthält.

Keine bloße Widerspiegelung von Sinnesdaten

Die Erkenntnis besteht nicht einfachhin in einer Widerspiegelung der Sinnesdaten oder Sinneseindrücke, die wir von außen durch unsere Sinnesorgane empfangen. Es handelt sich bei der Erkenntnis nicht um eine Art quasi-photographisches Abbild dessen, was wir mit unseren Sinnen aufnehmen. Dies kann man sich leicht daran klarmachen, daß wir etwa durch unsere Augen gar nicht die Gesamtheit der Sinneseindrücke der Objekte bekommen, von denen wir sagen, daß wir sie sehen, sondern nur den Teil ihrer Oberfläche, der uns zugewandt und nicht irgendwie verdeckt ist. Aber aufgrund unseres Wissens ergänzen wir automatisch alles, was an den Sinneseindrücken, die wir tatsächlich bekommen, fehlt, so daß wir tatsächlich Menschen, Pflanzen, Tiere, Dinge wahrnehmen und nicht nur den Teil ihrer Außenseite, der tatsächlich gerade in unser Blickfeld gerät.

Ergänzung, Beziehung

Wenn wir exakt analysieren, wieviel und was wir tatsächlich im engen Sinn des Wortes sinnlich wahrnehmen, so ändert sich diese Wahrnehmung praktisch ständig, da sowohl wir als auch unsere Umgebung sich ständig zumindest ein wenig verändert. Wir erleben dies aber nicht als eine ständige totale Veränderung dessen, was wir wahrnehmen, sondern wir erfassen die Lebewesen und Dinge um uns trotz ihrer Veränderungen als konstante Objekte.

Außerdem erleben wir auch andere Bedingungen unserer Umwelt soweit wie möglich als konstant: wir gleichen die durch die Änderungen der Lichtwellen im Lauf der unterschiedlichen Beleuchtung eines Tages geschehenden Farbänderungen aus, so daß wir das Weiß der Wand immer als gleich auffassen usw. Wir sehen die vor uns stehenden rechteckigen Tische im Normalfall tatsächlich als rechteckig, obwohl wir bei genauer Beobachtung und Aufmerksamkeit feststellen, daß wir sie in Wahrheit perspektivisch verzerrt als Trapeze sehen und dgl. mehr.

Diese Überlegungen betreffen allein die sinnliche Komponente unserer Erkenntnis. Hierzu kommt aber, daß unsere Sinneseindrücke streng genommen lediglich die Eindrücke bestimmter Sinnesqualitäten („Qualia“) sind, wir aber nicht der Meinung sind, nur bestimmte Farben, Ausdehnungsgestalten, Töne, Gerüche oder Tastwiderstände zu erleben, sondern Ganzheiten vor uns zu haben, nämlich Dinge, Menschen und andere Lebewesen.

All dies geht über die bloßen Sinnesdaten oder Sinneseindrücke hinaus und zeigt, daß wir in unserer Erkenntnis die Welt als eine Konstellation von Objekten in einem großen Gesamtzusammenhang auffassen, die bestimmte Eigenschaften und Tätigkeiten aufweisen und in bestimmten Beziehungen zueinander stehen.

Aus diesem Grund ist die Ansicht mancher positivistischer Autoren, die Erkenntnis sei ein bloßes Pro-

dukt der auf uns einwirkenden Sinneseindrücke, unhaltbar. Sowohl die Gestaltpsychologie als auch die Neurowissenschaft konnten rein empirisch zeigen, daß die menschliche Erkenntnis mehr ist als ein bloßes Abbild der auf den Menschen eindringenden Sinnesreize. Dies ist einer der Gründe, die zu den konstruktivistischen Auffassungen der menschlichen Erkenntnis geführt haben.

Gedächtnis, Kultur, Lebenswelt, Wissenschaft

Menschliche Erkenntnis im Vollsinn des Wortes, d. h. klare, verständliche, informative Erkenntnis gibt es nur, wenn diese Erkenntnis auf andere Erkenntnis und somit auf vergangene Erkenntnis Bezug nimmt. Es gibt nicht nur faktisch-genetisch, sondern auch prinzipiell und logisch keinen Beginn bei einer allerersten Erkenntnis, von der her alle weiteren Erkenntnisse zu rekonstruieren wären.

Erkennen kann nicht auf einen absoluten Anfangspunkt seiner selbst zurückgeführt werden. Es setzt vielmehr immer schon Erkenntnis-Haben voraus. Menschliche Erkenntnis gibt es nicht ohne Gedächtnis/Erinnerung. Vgl. Aristoteles *Metaphysik A* 980 b 28 ff.: „Es entsteht aber den Menschen aus der Erinnerung die Erfahrung.“ (Dies wird im Blick auf Wissen und Wissenschaft gesagt.)

Augustinus zeigt in seinen Bekenntnissen (*Confessiones*) X,8,12 ff. die grundlegende Bedeutung des Gedächtnisses (Sogar Vergessen setzt Gedächtnis voraus).

Menschliche Erkenntnis ist eine Bezugnahme auf bereits Bekanntes, also auf bereits Erkanntes und enthält darum immer ein in diesem Sinne verstandenes Wiedererkennen (vgl. Platons *ἀνάμνησις*, *anamnesis*, die sich aber nur auf a priori Gewußtes bezieht). Die Bedeutungen der verwendeten Wörter verweisen ebenso wie die erfaßten Inhalte auf schon Bekanntes, mit dem die gegenwärtige Erkenntnis in eine vielfältige Beziehung der Gleichheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit usw. sowie des Seins- und Wirkungszusammenhanges gesetzt wird: All dies ist dadurch möglich, daß uns das Gedächtnis schon vorgängig zu aller ausdrücklichen Erinnerung vergangene Erkenntnis und dadurch erworbenes Wissen bereithält.

Erkenntnis ist im Vollsinn des Wortes nur möglich, wenn ich dazu eine Sprache von anderen übernommen habe, mag ich mich auch später von dieser Sprache distanzieren. Die Übernahme der Sprache bedeutet aber zugleich in einem gewissen Ausmaß zumindest die Übernahme einer ganz bestimmten Artikulation und somit einer ganz bestimmten Weltsicht. Wir erkennen von vornherein die Welt in einer ganz bestimmten Interpretation, die geschichtlich, sozial, kulturell vermittelt ist. Denn das Erlernen einer Sprache ist mehr als die bloße Übernahme von isolierten Wortbedeutungen. Es bedeutet zugleich auch die Übernahme einer ganz bestimmten Weltsicht, einer bestimmten Kultur, die uns von den Mitmenschen zugleich mit der Sprache vermittelt wird.

Die Tradition hatte die wissenschaftliche Erkenntnis mit der eigentlich idealen Erkenntnis gleichgesetzt. Erst Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert wurde deutlich, daß die Wissenschaften nicht einfach die bessere und korrektere Erkenntnis darstellen, sondern nur unter einem ganz bestimmten Blickwinkel. Bei ihrem Bemühen um eine möglichst exakte Herausarbeitung der Wirklichkeit entdeckten Philosophen wie Husserl und Wittgenstein von ganz verschiedenartigen Ansätzen her, daß die Sphäre unseres Alltags einen unhintergehbaren Sonderstatus einnimmt, auf den alle Wissenschaft zurückgehen muß. Husserl sprach darum von der Lebenswelt, Wittgenstein von verschiedenen Lebensformen, die in Sprachspielen ihren Ausdruck finden.

Dieser Bereich ist offenbar nicht eindeutig klar abgegrenzt und fest umrissen, sondern besitzt fließende Konturen und eine gewisse Flexibilität. Er ist nicht nur bis zu einem bestimmten Grad kulturell geprägt, sondern läßt sich auch nicht eindeutig gegenüber den Wissenschaften abgrenzen. Vielmehr gibt es, wie unser aller Erfahrung zeigt, die Spannung zwischen der ursprünglichen vorwissenschaftlichen Lebenserfahrung als dem einen (nicht rein vorkommenden) Grenzpunkt und dem völlig wissenschaftlich exakten und durchgeklärten Wissen als dem anderen (gleichfalls so nicht vorkommenden) Grenzpunkt.

Die Resultate, Definitionen und Formulierungen der Wissenschaft wirken sich immer wieder teilweise auf unsere alltägliche Lebenswelt aus und werden bis zu einem gewissen Grad von ihr aufgenommen und in sie integriert. So entstammen z. B. Wörter unserer heutigen Alltagssprache wie „Wirklichkeit“, „existentiell“ der philosophischen Terminologie, während Ausdrücke wie „Frustration“, „Komplex“ der

Psychologie entstammen usf., um von den vielen technischen und politisch-sozialen Fachausdrücken, die Gemeingut geworden sind, ganz zu schweigen. Was hier von Wörtern gesagt wird, gilt aber ebenso für Denkmodelle und Vorstellungsschemata.

Wie sehr sich die Lebenswelt im Laufe der kulturellen Entwicklung wandelt, ohne dabei sich total verändern zu müssen, zeigt sich etwa daran, daß wir die Überzeugung des kopernikanischen Weltbildes schon zu einem Element unserer Lebenswelt gemacht haben, während wir doch gleichzeitig nach wie vor vom Aufgang und Untergang der Sonne und der Gestirne sprechen. Wie sehr bereits durch Abstraktion entstandene Denkschemata unsere Lebenswelt prägen können, zeigt die Tatsache, daß wir oft den Wert von Gebrauchsgegenständen an ihrem Geldwert messen, während es ursprünglich genau umgekehrt war und in Wahrheit immer noch ist: Wieviel das Geld wert ist, bemißt sich daran, was man dafür kaufen kann.

Wissen und Vertrauen

Man hat uns zwar beigebracht, die Ergebnisse der Naturwissenschaften seien etwas, was wir alle wüßten, aber in Wahrheit müssen wir den Wissenschaftlern den Glauben schenken, daß ihre Ergebnisse und Berechnungen stimmen. Und die Naturwissenschaftler selbst müssen dies normalerweise auch tun.

Denn wenn sie immer wieder die Experimente ihrer Vorgänger nachprüfen würden, kämen sie mit ihrer Wissenschaft nicht weiter. Denn für die Überprüfung dieser Forschungen wird viel Zeit und werden oft auch spezielle Instrumente sowie viele Experimente benötigt. Darum sind die Naturwissenschaftler im Normalfall darauf angewiesen, auf den Ergebnissen ihrer Vorgänger aufzubauen. Nur so kann die Naturwissenschaft Fortschritte machen. Nur wenn es besondere Gründe dafür gibt, werden bisherige Konzeptionen und Forschungen in Frage gestellt und neu überprüft oder revidiert.

Ferner haben wir in vielen Fragen, die für uns persönlich von höchstem Interesse sind, kein „sicheres“ Wissen, sondern müssen uns auf das verlassen, was uns andere sagen, und können bestenfalls zu prüfen versuchen, ob es mit anderem, was wir wissen oder zu wissen meinen, übereinstimmt: Tag, Ort und Stunde unserer Geburt; wer unsere Eltern sind; Zeitpunkt und Ort unseres Todes; unsere berufliche Karriereaussichten; unsere Gesundheit; usw.

Ferner hängen alle unsere menschlichen Beziehungen, die für uns ganz entscheidend sind, von Vertrauen ab. Des weiteren brauchen wir Vertrauen in das Funktionieren und die Zuverlässigkeit all der Dinge, die wir tagtäglich benutzen.

Wer in einer Gegend lebt, wo es oft Naturkatastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen, Brände oder gefährliche Tiere oder Pflanzen gibt, der weiß, in welchem Ausmaß man dann vorsichtig und kritisch sein muß, letzten Endes aber gar nicht anders kann, als darauf zu vertrauen, daß schon nichts passieren wird.

Und wer in einem Land ist, wo immer wieder der Strom ausfällt, Maschinen nicht funktionieren, Verkehrsmittel unzuverlässig sind, oder wo Unruhe, Bürgerkrieg oder Terror herrscht, wo man allenthalben mit Überfällen rechnen muß oder wo man sich auf niemanden verlassen kann, weil man nicht weiß, ob er ein Spitzel eines diktatorischen Regimes ist, der weiß auch, wie sehr unser Leben auf Glauben und Vertrauen aufgebaut ist und wie viele Risiken mit dieser Tatsache verbunden sein können.

Ein weiterer Bereich ist viel stärker von Vertrauen geprägt, als wir für gewöhnlich denken. Es ist nämlich der Bereich, von dem man oft denkt, er beruhe rein auf nüchtern-rationalem Kalkül, nämlich der ganze Bereich der Wirtschaft. Jeder Kundige weiß, daß das Steigen und Fallen der Aktienkurse oft viel mehr psychologisch bedingt ist als durch die tatsächliche wirtschaftliche Stärke oder Schwäche der betreffenden Unternehmen.

Und alle unsere wirtschaftlichen Transaktionen, vom einfachen Kauf angefangen bis hin zu komplizierten Verträgen, sind ohne gegenseitiges Vertrauen gar nicht denkbar. Und dies gilt nicht nur für den Bereich, der in der heutigen Wirtschaft eine große Rolle spielt, wo wir dasjenige benötigen, was auf deutsch Glaube oder Vertrauen heißt, nämlich einen Kredit – und ohne Kredit von anderen gibt es weder Schulden noch Ratenzahlungen, aber auch wenn wir eine Versicherung eingehen, so geben wir der

Versicherungsgesellschaft oder der Krankenkasse einen Kredit. Ja bloß die Tatsache, daß wir ein Konto bei einer Sparkasse oder Bank eröffnen, heißt schon, daß wir diesem Geldinstitut Kredit einräumen, daß wir darauf vertrauen, daß dieses Institut nicht am nächsten Tag Bankrott anmeldet und unser Geld verloren ist. Aber es gilt natürlich auch für den ganz gewöhnlichen Einkauf im Laden. Natürlich bekommen wir eine Quittung für das, was wir gekauft haben, aber Sie alle kennen die unerquickliche Geschichte, wenn Sie der Kassiererin einen Hundert-Euro-Schein geben und nur auf 50 Euro herausgegeben bekommen: Wie beweisen Sie jetzt, daß Sie nicht 50, sondern 100 Euro hingelegt haben?

In unserem ganzen Leben haben wir es ständig und allerorten mit einer Verquickung von Wissen und Glauben oder Vertrauen zu tun. Ein reines, von allem Glauben und Vertrauen abgelöstes Wissen gibt es genau genommen überhaupt nicht. Das gilt für all das Wissen, das uns von anderen vermittelt wird, und das ist natürlich der bei weitem überragende Teil dessen, was wir wissen, angefangen von dem, was wir zu Hause und in der Schule gelernt haben, bis zu dem, was wir aus den Medien oder dem alltäglichen Gespräch mit unseren Mitmenschen erfahren.

Aber selbst wenn es sich um ein Wissen handelt, das rein auf unserer persönlichen Erfahrung beruht, so ist auch ein solches Wissen nicht frei von Glauben und Vertrauen. Denn zum einen ist auch eine solche persönliche Erfahrung immer mit einem Wissen verknüpft, das wir von anderswoher haben: wir wissen von anderen, ob eine solche Erfahrung häufig, selten oder einmalig ist; wir wissen von anderen, mit welchen Worten man eine solche Erfahrung ausdrücken und weitererzählen kann.

Und dann gehören zu einer solchen Erfahrung immer auch Elemente, die uns schon von den Erfahrungen anderer her bekannt sind. Aber auch derjenige Teil, der unsere eigene ganz persönliche Erfahrung ausmacht, verlangt von uns ein Vertrauen, nämlich das Vertrauen in unsere eigenen Sinne, in unser eigenes kritisches Beurteilungsvermögen und nicht zuletzt in die Zuverlässigkeit unseres Gedächtnisses.

Alle unsere Beziehungen erfordern Vertrauen, oder, mit anderen Worten gesagt, Glauben. Allerdings zeigt sich hier auch, daß ein solches Vertrauen, ein solcher Glaube nicht einfach ein Gegensatz zum Wissen ist, sondern daß er wie jeder vernünftige Glaube und jedes vernünftige Vertrauen durchaus auch ein Wissen enthält. Wir haben Zeichen dafür, daß die anderen uns mögen, daß wir uns auf sie verlassen können. Unsere Erfahrung bestätigt uns unser Vertrauen, und wir haben auch Möglichkeiten und Gelegenheiten, unser Vertrauen mehr oder weniger kritisch zu überprüfen.

Da die christliche Religion nicht ein neutrales Wissen ist, sondern eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die den Menschen zum Heil führen soll, und da das Christentum eine Offenbarungsreligion ist, bei der Gott frei von sich aus den Menschen etwas mitteilt, darum kann die Religion nicht auf einem „gesicherten“ Wissen beruhen (soweit es ein solches überhaupt gibt), sondern sie beruht auf Glauben. Aber wie bei jedem vernünftigen Glauben handelt es sich hier nicht um ein blindes Vertrauen, sondern um einen Glauben, für den es auch gute Argumente gibt. Außerdem hat gerade das Christentum (trotz mancher Schwierigkeiten in der Neuzeit) sich wie wohl keine andere Religion dem Wissen und der Wissenschaft geöffnet, die Philosophie und die anderen Wissenschaften gefördert und sich immer auch der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen gestellt.

Zielen auf ein Objekt?

Ist die Erkenntnis ein Zielen auf ein Objekt? Der Ausdruck „Intentionalität“ scheint dies nahezulegen, aber ein Zielen auf ein Objekt ist eigentlich immer ein Willensakt und gerade nicht eine Erkenntnis. Wenn ich etwas meine, so ziele ich nicht darauf, sondern ich vergegenwärtige es. Das ist etwas anderes. Natürlich gibt es den Prozeß des Erkennen-Wollens, des Forschens, Studierens: dies ist ein Zielen. Aber die Erkenntnis als solche ist kein Zielen, sondern ist – sofern sie Resultat eines Studien- oder Forschungsprozesse ist – Erreichen des Ziels. Wenn ich sage: „Damit meine ich folgendes ...“, so heißt das nicht „Damit ziele ich auf folgendes ...“, sondern „Damit beziehe ich mich auf folgendes ...“. Das heißt aber: „Damit führe ich folgendes an ...“ „Damit bringe ich folgendes ins Spiel ...“

Ein Verweisen auf etwas Bestimmtes ist kein Zielen. Die Verwechslung von Verweisen mit Zielen kommt dadurch zustande, daß Verweisen eine Art von Hindeuten ist, und daß der Deutegestus auch

dann benutzt wird, wenn ich auf etwas ziele. Aber (ab-)zielen heißt etwas zu erreichen suchen, während verweisen das Herstellen einer Beziehung ist. Wenn ich sage „Er zielt mit seiner Bemerkung auf eine Stelle bei Kant“, so heißt das, daß er auf diese Stelle hinlenken will oder daß er sie bestätigen oder widerlegen will, daß dies aber eine Absicht ist, deren Gelingen offen bleibt.

Darum spreche ich von einem solchen (Ab-)Zielen nur dann, wenn die betreffende Stelle nicht angegeben ist. Wird dagegen die betreffende Stelle genau angegeben, so würde kein Mensch sagen, der Autor ziele mit seiner Bemerkung auf diese Stelle; sondern wir sagen, daß er bezieht sich darauf, denn durch das Anführen der betreffenden Stelle wird der Kontakt mit dieser Stelle ja hergestellt und nicht nur angezielt. Wenn eine Erkenntnis wahr ist, so ist damit die Sache getroffen und gerade nicht nur angezielt.

Wenn ich also „meinen“ als „zielen“ interpretiere, so heißt das, daß ich eine Interpretation vornehme, die gerade nicht die Bedeutung des Gemeinten betrifft, sondern die Bekräftigung, Widerlegung, Anspielung oder dgl., die mit einer bestimmten Behauptung verbunden ist. Wenn jemand sagt „Bei Temperaturen unter null Grad wird die Heizung zu sehr beansprucht“, dann meint er im Sinn der Bedeutung des Gesagten, daß zu viel Heizkraft benötigt wird, um die Temperaturdifferenz zwischen Minusgraden und Zimmertemperatur herzustellen. Aber diese Bemerkung zielt vermutlich darauf ab, daß man solche Temperaturen vermeiden und deshalb die Fenster schließen soll. Denn wenn ich die Bemerkung als einen Appell verstehe, dann soll damit etwas bewirkt werden, und insofern zielt der Redner auf die beabsichtigte Wirkung bzw. auf diejenigen, die dies tun sollen. Aber er zielt nicht auf die Information, die er gibt; das wäre aber der Fall, wenn „meinen“ im Sinn von „bedeuten“ ein Zielen wäre.

Es genügt, die normalen Verben der Wahrnehmung an die Stelle des Wortes „erkennen“ einzusetzen, um zu sehen, daß es sich hierbei nicht um ein Zielen handelt. Wenn ich etwas sehe, höre, fühle, ... so ziele ich nicht auf etwas, sondern ich erfasse es mit den entsprechenden Sinnen.

Re-Konstruktion der Wirklichkeit

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß unser Erkennen eine Re-Konstruktion der Wirklichkeit darstellt. In dieser Formulierung kommt einerseits zum Ausdruck, daß sich unsere Erkenntnis an der Wirklichkeit orientiert und an ihr gemessen werden muß, daß andererseits unsere Erkenntnis aber auch ein konstruktives Moment enthält. Sie ist und bleibt nämlich unvollständig und muß von uns schrittweise immer weiter erfahren, erarbeitet und durchdacht werden. Menschliche Erkenntnis ist, wie bereits schon öfter gesagt wurde, sowohl ein rezeptiver als auch ein aktiver Vorgang.

Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen oft den realistischen oder den idealistischen (konstruktiven, selektiven, perspektivischen) Aspekt unserer Erkenntnis über Gebühr herausheben und so zu einseitigen Auffassungen gelangen.

Natürlich erfolgt diese Rekonstruktion der Wirklichkeit in einer bestimmten Sprache und mit Hilfe einer bestimmten Terminologie. Daraus folgt aber nicht, daß dies darum zu einer Verzerrung oder unrichtigen Darstellung der Wirklichkeit führen müßte. Daraus, daß jede Terminologie Menschenwerk ist, ergibt sich nicht als notwendige Schlußfolgerung, daß das damit Ausgesagte nicht der Wirklichkeit entsprechen könne. Es folgt noch nicht einmal, daß das, was in verschiedener Terminologie formuliert wird, auch Unterschiedliches bedeutet.

Aber selbst wenn unterstellt wird, daß bei unterschiedlicher Terminologie nicht oder zumindest nicht völlig dieselbe Bedeutung gemeint ist, so folgt daraus immer noch nicht, daß das damit Bezeichnete falsch dargestellt würde. Denn die Unvollständigkeit unserer Erkenntnis bedeutet noch keine Falschheit; und diese Unvollständigkeit kommt auch darin zum Ausdruck, daß nicht jede Erkenntnis bzw. Aussage den Sachverhalt, auf den sie sich bezieht, in genau gleicher Weise darstellt.

Fühlen/empfinden, wahrnehmen

Empfinden oder Fühlen, Verspüren: Empfiehlt sich als Bezeichnung eines Grenzfalles von Erkenntnis: ein rein subjektiver sinnlicher Zustand, bei dem (schon vom Eindruck her) die Frage der Existenz oder

Nichtexistenz eines Objektes offen gelassen wird.

Wahrnehmen: sinnliches (anschauliches, konkretes) Gewahrwerden eines wirklich gegenwärtigen Objektes. Der Gegensatz dazu ist entweder ein nichtsinnliches (geistiges) Erfassen oder ein sinnliches Vergegenwärtigen eines nicht gegenwärtigen Objekts durch die Einbildungskraft (Phantasie).

Denken

Denken kann in verschiedenem Sinn gebraucht werden:

a) ganz allgemein als Gegenbegriff zu wirklichem Sein:

alles, dessen ich mir *bewußt* bin, (theoretisches) Bewußtsein überhaupt vs. *Sein*

b) „*bloßes*“ Denken als Gegenbegriff zu tatsächlicher Erkenntnis:

Gedankenentwürfe, Phantasiegebilde ohne entsprechende *Wirklichkeit*

c) „*reines*“ Denken als Gegenbegriff zu *sinnlicher* Erkenntnis:

geistiges, rationales, begriffliches Erfassen oder Entwerfen

d) Keller, Albert: *Sprachphilosophie*, Freiburg/München ²1989, [³2000] 94-98 (vgl. Definition: 97!): bloßes und zugleich reines Denken (b+c) als Gegenbegriff zu sinnlichem Erkennen und zu Erkennen von real Gegenwärtigem

„Definition“ von Erkenntnis

„Erkenntnis“ =entweder Erkennen als Vorgang, Akt, Tätigkeit, Prozeß
oder Erkanntes als Ergebnis, Resultat des Erkennens.

Es ist eine spezifisch menschliche Tätigkeit (scholastisch: *actus humanus*, nicht nur *actus hominis*), eine Subjekt-Objekt(Wirklichkeit)-Beziehung (Intentionalität) und zielt auf ein Resultat (Wissen).

Erkennen im Vollsinn des Wortes ist gelingendes Erkennen (Erfolgswort), aber auch ein nicht gelingendes Erkennen nennen wir so.

Erkennen ist diejenige Vereinigung mit dem anderen, bei der man nicht aus sich herausgeht (*operatio immanens*), sondern bei sich bleibt – es ist die Gegenwart von anderem (Vergegenwärtigung = *re-praesentatio*) und zwar gerade als anderem in unserem eigenen Selbst, also die Gegenwart dessen, was nicht ich bin, in mir, und zwar in der Weise seines Nicht-Ich-Seins, seiner Andersheit. Ich bin „draußen“ beim anderen insofern und dadurch, daß dieses andere bei und in mir ist. Erkennen ist Bei-sich-Sein im Beim-anderen-Sein und zugleich umgekehrt Beim-anderen-Sein im Bei-sich-Sein.

Generell könnte man darum versuchen, die menschliche Erkenntnis so zu definieren:

Erkennen ist diejenige spezifisch menschliche intentionale Tätigkeit, die die Wirklichkeit als solche zugleich erfaßt und sein läßt, wobei es also um Wahrheit geht.

Wenn Erkennen „gelingt“, wenn ich zu Wissen gelange, so wird mir die Wirklichkeit als solche im Bewußtsein präsent, was ich mir – rezeptiv und aktiv zugleich – im Akt der Zustimmung (Bejahung) zu eigen mache und als Urteil (Aussage, Proposition) sprachlich formuliere, wobei ich in der Reflexion mir diesen Vollzug des Erkennens selbst (ebenso wie alle anderen bewußten Vollzüge) als solchen nochmals bewußt machen kann.

Tatsachen und Erklärungen

Die Feststellung von einfachen Tatsachen drücken wir in Sätzen aus, die entweder wahr oder falsch sind. Normalerweise benützen wir hierfür auch Ausdrücke, deren Bedeutung auch ohne den jeweiligen Kontext eindeutig und klar ist. In solchen Fällen ist die entsprechende Aussage, sofern sie ernst und nicht ironisch oder metaphorisch gemeint ist, normalerweise problemlos verständlich, ohne daß dazu auf irgendwelche weitergehenden Theorien oder sonstigen „Sprachspiele“ zurückgegriffen werden muß. Anders ist es bei umfassenden generellen Aussagen wie: Bisher ist eigentlich alles ziemlich gut gelaufen. Denn solche Aussagen sind ziemlich vage und geben nicht eindeutig an, unter welchen Umständen sie

als wahr oder falsch zu betrachten sind.

Ein anderes Problem stellt sich dann ein, wenn unsere Erkenntnis oder Aussage nicht die Form einer klaren Tatsachenfeststellung hat, sondern einen komplexeren Sachverhalt beschreibt, wie dies für wissenschaftliche Theorien gilt. Denn in diesem Fall kann man oft gar nicht davon sprechen, ob dies oder jenes wirklich so ist oder nicht, sondern es geht darum, ob der tatsächliche Sachverhalt mehr oder weniger adäquat dargestellt wird. Außerdem sind in diesem Fall die betreffenden Fachausdrücke oft außerhalb der entsprechenden Theorie gar nicht richtig zu verstehen.

Mit anderen Worten: Es gibt Erkenntnisse oder Aussagen, bei denen es nicht primär um ja oder nein geht, sondern um die größere oder geringere Genauigkeit, Ausführlichkeit oder Angemessenheit der betreffenden Theorie. Es gibt in solchen Fällen dann zwar auch Aussagen, die eindeutig falsch sind, aber es läßt sich weniger eindeutig sagen, welche Theorien man in welchem Ausmaß als wahr charakterisieren kann.

Hermeneutischer Zirkel statt Holismus

Jeder Dialog, aber auch jede Lektüre eines Textes bedeutet eine Begegnung zweier verschiedener Denk- und Verstehensweisen, die miteinander übereinkommen müssen, wenn sich Verstehen ereignen soll. So sehr wir von bestimmten kulturellen, zeitbedingten, wissenschaftlich und religiös vermittelten Weltanschauungen bestimmter Völker und Zeiten sprechen können, so hat doch auch jeder Mensch selbst innerhalb eines solchen allgemeinen weltanschaulichen Rahmens seinen ganz persönlichen Denkhorizont. Damit ein echtes Verstehen möglich ist, müssen darum immer die beiden Partner des Gesprächs (und in einem weiteren Sinn ist auch die Lektüre eines Textes ein solches Gespräch) ihre Verstehenshorizonte, die sich immer schon – je nachdem, welchen Zeiten und Kulturen die beiden Partner angehören – mehr oder weniger überlappen, so weit wie möglich zur Deckung zu bringen versuchen. Dies geschieht in jedem echten Dialog und vollzieht sich in einer ähnlichen Weise wie die ständige gegenseitige Beeinflussung zwischen der allgemeinen Weltanschauung und Weltinterpretation der Kultur, in der jemand lebt, und seiner persönlicher Überzeugung, die einerseits davon herkommt und davon geprägt ist, andererseits aber nicht völlig damit zusammenfällt. Gadamer nannte diesen Prozeß Horizontverschmelzung. Die Einsicht hierfür ist ursprünglich in der Hermeneutik bei Textinterpretationen entstanden. Man sah, daß es unmöglich wäre, einen Text zu verstehen, wenn es zwischen dem, was in einer fremden Sprache oder einem fremden Text gesagt wird, und uns als Interpreten keinerlei Gemeinsamkeit oder Verbindung gäbe. Das Verständnis einer anderen Sprache oder eines anderen Textes setzt bereits ein bestimmtes Vorverständnis voraus (z. B. der Sinnhaftigkeit der betreffenden Aussagen). Würden wir in einer schlechthin anderen Denk- und Lebenswelt leben, so wäre uns eine fremde Rede schlechterdings unverständlich.

Der Holismus macht es sich zu einfach, wenn er nur behauptet, daß alle Erkenntnisse und Behauptungen nur im Gesamtzusammenhang verstanden werden können. Wäre dies wahr, so könnte man überhaupt keine Sprache lernen, nicht einmal die eigene Muttersprache. Denn diese wird zwar in einem Handlungs- und Sinnkontext erlernt, aber dieser Kontext ist beim Kleinkind noch relativ rudimentär, und das Erlernen der Muttersprache vollzieht sich schrittweise, und zusammen mit diesem Erlernen wächst auch die Kenntnis des gesamten Kontextes.

Generell gilt für jedes Erkennen und Verstehen: Ohne bestimmte Voraussetzungen, ohne ein bestimmtes Vorverständnis und Vorwissen können wir nicht einmal fragen, suchen, zweifeln, kritisieren, geschweige denn erkennen. Alles, was wir erfahren, erkennen, können wir nur mit Hilfe eines Vorwissens einfügen, eingliedern, in Beziehung setzen, „als“ etwas erkennen. Wir benötigen bereits eine bestimmte Sprache (samt Grammatik und Logik) und einen umfassenden Raster, Rahmen, Horizont, eine umgreifende Ganzheit mindestens unthematisch vorbewußter, impliziter Art, damit wir etwas zu erkennen vermögen. Verstehen, Wissen, Sinn erfassen setzt Verstanden-Haben, Vorwissen voraus. Rein isolierte punktuelle „Erkenntnis“ ist noch keine wirkliche Erkenntnis. Man kann nicht alles immer weiter erklären und definieren. Die Grundbegriffe können nicht wiederum im klassischen Sinn definiert werden. Sie

können höchstens durch gegenseitige Umschreibung oder gegenseitigen Verweis erhellt werden: aber dies ist letzten Endes zirkulär. Dies läßt sich auch nicht durch Benutzung einer formalisierten Sprache umgehen. Denn auch eine total formalisierte exakte Sprache muß mittels der Umgangssprache eingeführt werden. Dies gilt in unserer Erkenntnis aber nicht nur für die Grundbegriffe im strengen Wortsinne. In der Praxis können wir gar nicht immer weiterfragen, wie unser Gesprächspartner seine Begriffe definiert, sondern müssen sie an irgendeinem Punkt als vorgegeben oder bekannt voraussetzen.

Wir haben es immer mit einer „Zirkularität“ (genauer und besser wäre: „Spirale“) zwischen der jeweiligen Einzelerkenntnis und der vorgegebenen Gesamtheit zu tun, die aber wiederum durch die Einzelerkenntnisse modifiziert wird. Der Gesamthorizont ermöglicht und beeinflußt die Einzelerkenntnisse, die wiederum auf diesen Horizont erweiternd, korrigierend usw. zurückwirken. Es gibt immer schon diese gegenseitige Spannung und Wechselbeziehung. „Vor“ oder „außerhalb“ dieser Gegenseitigkeit gibt es keine Erkenntnis. Heidegger schreibt über den hermeneutischen Zirkel u. a. in „Sein und Zeit“ § 32: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. [...] Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, [...]“ Der hermeneutische Zirkel wäre grundlegend mißverstanden, wenn man aus ihm schließen würde, daß wir in einen festen Denkraum unausweichlich eingespannt wären. Es findet vielmehr eine echte gegenseitige Modifikation von Verstehenshorizont (Verstehensrahmen) und Einzelerkenntnis statt. In der „Kritik der reinen Vernunft“ B 75 formuliert Kant als allgemeines Prinzip für jede Erkenntnis: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Diese These Kants ist zwar in dieser Form nicht richtig, aber Kant hat dennoch etwas sehr Richtiges gesehen und mit geradezu klassischer Prägnanz formuliert, nämlich die jeder Erkenntnis innewohnende Zweipoligkeit.

Deshalb könnte man vielleicht in Anlehnung an diese berühmte Formulierung das Zueinander der intuitiven (und gegebenenfalls gewissen) Einsicht auf der einen Seite und der (sprachlichen, begrifflichen, weltanschaulich und kulturell geprägten) Ausformulierung, Artikulation auf der anderen Seite wie folgt charakterisieren: Intuition ohne Auslegung ist blind, Auslegung ohne Intuition ist leer. Dabei darf „Intuition“ nicht auf das Sinnliche beschränkt werden, sondern meint jedes „unmittelbare“ Erfassen eines Gehaltes. Ebenso meint Auslegung nicht erst formell-ausdrückliche Erklärung und Interpretation, sondern schon die gedanklich-sprachliche Formulierung der Erkenntnis.

Ursprünglich in der Wahrheit

Wahrheit ist nicht eine Insel oder Inselgruppe im Meer der Unwahrheit und des Nichtwissens, sondern etwas, wovon wir immer schon herkommen, wenn wir darauf zugehen. Allerdings ist diese Wahrheit in concreto immer wieder neu über bestimmte Vermittlungen und kritische Überprüfungen herzustellen, aber dies wäre vollkommen unmöglich, wenn wir nicht prinzipiell immer schon latent davon ausgingen. Die Wahrheit kann nicht etwas nur Nachträgliches, nur erst noch zu Erreichendes sein. Sie muß ihrem Wesen nach immer schon vorausgesetzt sein und als solche aufgewiesen werden, auch wenn ihre Konkretisierungen immer erst zu erbringen und dem möglichen Irrtum ausgesetzt sind.

Eindeutige Bedeutung, Verifikation

Gegen die These des Realismus scheint zu sprechen, daß man bei manchen Behauptungen nicht genau weiß, welcher tatsächliche Sachverhalt mit ihnen gemeint sein soll. Dies ist aber kein Gegenargument gegen die mögliche Wahrheit unserer Erkenntnis, sondern es handelt sich in solchen Fällen um eine nicht hinreichend genau bestimmte Bedeutung der betreffenden Aussage. Zuerst muß geklärt werden, was mit einer Aussage genau gemeint ist, was diese Aussage also genau bedeutet, bevor die Frage gestellt werden kann, ob sie wahr oder falsch ist. Es ist also richtig, was auch einige zeitgenössische analytische Autoren betonen, daß erst einmal die genaue Bedeutung einer Erkenntnis oder Aussage festgestellt werden muß, bevor über ihren Wahrheitsgehalt gesprochen werden kann. Darum ist es falsch,

wenn die Bedeutung selbst, wie dies einige Autoren vorschlagen, durch die Überprüfung der Wahrheit oder Unwahrheit einer Aussage festgestellt werden soll. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß nicht immer klar ist, wie eine mögliche Überprüfung einer bestimmten Behauptung aussehen könnte. Dies wird von manchen Autoren als ein Indiz dafür angesehen, daß die betreffende Behauptung nicht realistisch interpretiert werden könnte. Dies trifft aber nicht zu.

Jede sinnvolle Behauptung ist dann wahr, wenn das damit Gemeinte sich auch in Wirklichkeit so verhält, und ist unwahr, wenn das Gegenteil zutrifft. Dabei kann es auch der Fall sein, wie etwa bei manchen Vermutungen in der Mathematik, daß man bislang nicht weiß, ob und wie man die Wahrheit oder Falschheit dieser Aussage jemals nachweisen kann. Die (vorläufige oder definitive) Unkenntnis der Verifikationsmethode ändert nichts daran, daß für die Wahrheit oder Falschheit einer Erkenntnis oder Behauptung die Wirklichkeit maßgeblich ist.

Exkurs: Gegenwart

Es ist zu unterscheiden zwischen unmittelbarer Gegenwart (die zwar auch durch unser Erkenntnisvermögen und seine Instrumente vermittelt ist) und mittelbarer Gegenwart, die lediglich durch unsere denkerische Aktivität erzeugt wird, wie im Fall der Erinnerung. Hieraus ergibt sich dann auch die Bedeutung von Ewigkeit als reiner Gegenwart, die keinerlei Abwesenheit mehr kennt.

Erkennen ist repraesentatio. Dieser Ausdruck, der sich bei Leibniz findet, wird dann bei Christian Wolff und später Immanuel Kant zu dem deutschen Wort „Vorstellung“. Aber der Ausdruck repraesentatio sagt besser, was eigentlich Erkenntnis ist, nämlich Vergegenwärtigung durch einen Repräsentanten, d. h. durch etwas, was stellvertretend für etwas anderes steht. Und dies ist die Vorstellung: sie steht stellvertretend für die erkannte Sache selbst und macht diese Sache dem Erkennenden gegenwärtig. Alles, was erkannt ist, ist gegenwärtig.

Es spricht viel dafür, daß die Einteilung in Raum und Zeit, so wie es uns vertraut ist, keineswegs die ursprünglichste Unterscheidung unserer Erfahrung darstellt. Dies gilt mit Sicherheit für die Vorstellung des Raumes als einer unendlichen homogenen Ausdehnung und für die Vorstellung der Zeit als einer endlosen Linie. In anderen Kulturen wie etwa der Antike ist der Raum begrenzt, und die Zeitauffassung beinhaltet (auch) die zyklische Wiederkehr.

Noch ursprünglicher als die zeitliche und räumliche Zuordnung ist wohl die Unterscheidung von Nähe (Gegenwart, Anwesenheit) und Ferne (Abwesenheit). Denn Wörter wie „Gegenwart“ oder „da“ meinen eine Präsenz, die raumzeitlich zugleich ist (nicht von ungefähr gibt es die Wendung „hier und jetzt“). Was zwar jetzt, aber weit entfernt und außerhalb unseres Erfahrungsfeldes geschieht, wird niemand als gegenwärtig bezeichnen. Für diese These spricht interessanterweise auch die Relativitätstheorie. Denn nach ihr scheint es physikalisch nur in bezug auf einen Wirkzusammenhang, nicht aber in bezug auf die bloß abstrakte Zeit möglich zu sein, so etwas wie Gleichzeitigkeit festzustellen. Gegenwart ist also nicht rein zeitlich, sonst wäre sie dasselbe wie Gleichzeitigkeit.

Gegenwart ist nicht nur unterschieden von Vergangenheit und Zukunft, sondern Gegenwart ist ein Synonym für Anwesenheit und Gegenbegriff zu Abwesenheit. Die Gegenwart ist das Da-Sein von etwas, vgl. die Redeweise vom Hier und Jetzt. In der Gegenwart zeigt sich, daß die Einteilung von Raum und Zeit nachträglich ist gegenüber etwas Ursprünglicherem, was ich in erster Näherung Nähe und Ferne nennen möchte. Da und weg sind ursprünglichere Kategorien, scheint mir, als Raum und Zeit. Gegenwart ist das raumzeitliche Dasein in einem, und erst in bezug auf räumliche wie zeitliche Entfernung wird die Unterscheidung von Raum und Zeit interessant. Man könnte statt Nähe und Ferne, statt da und weg wohl auch sagen: Unmittelbarkeit und bloße Vermittlung. Bloße Vermittlung deshalb, weil die Unmittelbarkeit natürlich auch vermittelt ist, wie sich deutlich beispielsweise bei der Gegenwart in der Erinnerung zeigt.

Was ist dann aber Gegenwart? Es scheint, genau genommen ist gegenwärtig all das und nur das, was wir erkennen. Gegenwart ist die Dimension der Erkenntnis. Darum ist es kein Zufall, daß das Wort, mit dem zum Beispiel Kant alle Weisen der Erkenntnis zusammenfaßt, das Wort Vorstellung, ursprünglich

re-praesentatio, d. h. Vergegenwärtigung bedeutet. Alles, was ver-gegenwärtigt wird, ist gegenwärtig, ist da, d. h. wird erkannt. Umgekehrt kann ich auch sagen, daß ich bei alle dem da, gegenwärtig bin, was ich erkenne. Darum spricht man zu Recht von Geistesgegenwart und geistiger Abwesenheit.

Dabei läßt sich nun freilich unterscheiden zwischen dem, was tatsächlich hier und jetzt gegenwärtig ist und die Gegenwart im engeren Sinn ausmacht, und all dem, was ich mir bewußtseinsmäßig darüber hinaus vergegenwärtigen kann, obwohl es an sich nicht hier und jetzt gegenwärtig ist. Denn wir haben auch die Vergangenheit und die Zukunft nur, insoweit wir sie uns im Bewußtsein vergegenwärtigen, weshalb Augustinus von der Gegenwart des Vergangenen und der Gegenwart des Zukünftigen sprach. So zeigt sich wieder, daß Gegenwart im weiteren Sinn alles umgreift, was wir erkennen.

Wenn also die Ewigkeit beständige Gegenwart genannt wird, dann ist es sicherlich eine Verkürzung, dies nur, wie dies bei Boethius formuliert ist, quasi-zeitlich als ein nunc stans zu interpretieren. Es ist zu interpretieren als volle Gegenwart, als reine Anwesenheit, bei der es kein Fernsein, keine Abwesenheit, kein Fehlen gibt. Von einem solchen Verständnis her läßt sich vielleicht leichter die falsche Vorstellung von Ewigkeit als einer endlos dauernden Zeit überwinden.

Ewigkeit ist grenzenlose Gegenwart (im vollen Sinn des Wortes): darum gibt es Ewigkeit nur in Zusammenhang mit Gott. Himmel ist also die volle und erfüllte Gegenwart und Anwesenheit Gottes und somit Gegenwart alles Positiven, während Hölle die Ferne und Abwesenheit Gottes samt aller daraus resultierenden Konsequenzen ist, weshalb man hier eigentlich gar nicht im selben Sinn wie beim Himmel von Ewigkeit sprechen kann.

SOLIPSISMUS UND IDEALISMUS

Die These des Solipsismus lautet: Es gibt nur mich, nur ich existiere und sonst nichts. Sie ist eine Radikalisierung der cartesischen These, daß die einzige Gewißheit, die ich (zunächst) besitze, die meiner eigenen Existenz ist. Sie ist zwar vermutlich nie ernsthaft vertreten worden, aber sie ist deshalb interessant, weil sie in der Neuzeit den Philosophen ernsthafte Schwierigkeiten bereitete und z. B. von Schopenhauer für theoretisch unwiderlegbar gehalten wurde: Arthur Schopenhauer (1788-1860) schreibt in „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. I, 2. Buch, § 19: „Der theoretische Egoismus [= Solipsismus; d. h. die These, es gebe nur mich] ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen; dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden; als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl [= nicht] eines Beweises, als einer Kur.“

Aber: Stellt es nicht eine Bankrotterklärung der Philosophie dar, wenn man sagt, sie sei nicht in der Lage, eine offensichtlich unsinnige Theorie zu widerlegen?

Der erkenntnistheoretische Idealismus entsteht in der Folge der durch Descartes inaugurierten Bewußtseinsphilosophie, gemäß der alle philosophische Analyse mit den Gegebenheiten unseres Bewußtseins beginnt. Für Descartes bedeutet dies, daß wir uns zunächst nur der Existenz des eigenen geistigen Ich und seiner Bewußtseinsphänomene gewiß sind.

Sein = Gedachtwerden (esse = percipi): Berkeley (1685-1753): Spiritualismus

Der erste Vertreter des Idealismus ist George Berkeley (1685-1753). Nach seiner Theorie gibt es keine real existierende Materie, sondern es existieren nur Geistwesen. Die Sinneseindrücke, die wir von materiellen Dingen zu haben glauben, werden uns unmittelbar von Gott eingegeben. Es ist nach Berkeleys Auffassung ein Irrtum, unter „Sein“ etwas anderes zu verstehen als das Gedachtwerden oder Erkenntwerden von etwas. Denn selbst wenn wir behaupten, wir verstünden unter „Sein“ gerade dasjenige, was unabhängig vom bloßen Gedachtwerden existiert, so denken wir dies wiederum, und nur im Denken gibt es „Sein“. Ein Außerhalb des Denkens gibt es nicht: Wer das Gegenteil behauptet, denkt es nur und widerlegt damit seine eigene Behauptung. Argumente dieser Art finden sich auch bei Fichte, dem Begründer des nachkantischen „Deutschen Idealismus“.

Grund: Erkenntnis nur geistig erklärbar

Sowohl Berkeley als auch Fichte haben aber noch einen anderen Grund für ihren Idealismus. Er besteht darin, daß die menschliche Erkenntnis nicht durch die Materie erklärbar ist, sondern nur durch den menschlichen Geist. Nun übernehmen aber sowohl Berkeley als auch Fichte die These von Descartes (und Kant), daß die Welt der Objekte unserer theoretischen Erkenntnis nur aus Materie besteht.

Für Berkeley gibt es nur die Alternative zwischen der Existenz einer absoluten Materie ohne jede Beziehung auf unsere Erkenntnis oder einer Nicht-Existenz der Materie. Der erste Fall würde aber auf einen Materialismus hinauslaufen, der nicht nur unser Erkennen, sondern auch die Existenz Gottes unmöglich machen würde, weswegen Berkeley diese Position ablehnt. (Daß es auch eine an sich existierende, aber dennoch nur relative, von Gott geschaffene und auf unsere Erkenntnis bezogene Materie geben könnte, wird von Berkeley nicht erörtert.)

Fichte war ursprünglich Anhänger einer naturalistischen Philosophie (damals Spinozismus genannt) und wurde erst durch die Lektüre von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zum engagierten Verteidiger der menschlichen Freiheit. Fichte war aber der Meinung, daß der Naturalismus, der auch das Erkennen und die Freiheit des Menschen letzten Endes auf notwendige Naturgesetze zurückführt, ein in sich konsistentes System darstelle, das nur dadurch zu bekämpfen sei, daß die radikal entgegengesetzte Position vertreten werde, nach der alles und jedes im Ausgang von der menschlichen Freiheit her erklärt werden müsse.

So ist für Berkeley wie für Fichte der Idealismus die einzig mögliche Gegenposition zum naturalistischen Determinismus, um die menschliche Geistigkeit und Freiheit zu retten.

Kopenhagener Interpretation ist kein Idealismus

Manchmal wird die Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik als Idealismus bezeichnet, weil es nach dieser Interpretation von der Tätigkeit des forschenden Subjekts abhängt, wie die jeweilige Erkenntnis ausfällt. Es handelt sich hierbei aber nicht um einen Idealismus im erkenntnistheoretischen Sinn. Der erkenntnistheoretische Idealismus erklärt die gesamte menschliche Erkenntnis samt ihrem Inhalt einzig und allein als Produkt der Tätigkeit des menschlichen Geistes. Maßgebend für unsere Erkenntnis ist nach der idealistischen Auffassung also nicht eine zur Erkenntnis vorgängige Wirklichkeit, sondern der gesamte Bereich des Erkannten, alles „Sein“, alle „Wirklichkeit“ verdankt sich zunächst unserer Erkenntnis. (Allerdings gibt es bei Berkeley die selbständige Existenz geistiger Wesen, und Fichte stellt auch die Frage nach der Realität als solcher.)

Das subjektive Moment der Erkenntnis nach der Kopenhagener Interpretation besteht aber nicht im Denken des Forschers (was Idealismus wäre), sondern in seinem keineswegs nur gedachten, sondern realen und als real verstandenen Handeln. Es geht also nicht um den Gegensatz zwischen Erkenntnisvermögen und Realität, sondern darum, daß beim Doppelspalt-Experiment und in vergleichbaren Fällen das erkennbare Verhalten der untersuchten Elementarteilchen je nach der Intervention des Forschers in einer völlig anderen Weise ausfällt. Es handelt sich also darum, daß der mikrophysikalische Vorgang durch einen anderen gleichfalls physikalischen (aber makrophysikalischen?) Vorgang so beeinflusst wird, daß dies zu anscheinend miteinander unvereinbaren Resultaten (Welle vs. Teilchen) führt.

Gegenargumente (gelten auch für ähnliche Theorien wie den Konstruktivismus)

Sein vs. Scheinen und Denken (Ich vs. Welt)

Wie läßt sich der Unterschied von Sein und Scheinen, von Wahrheit und Täuschung noch aufrecht erhalten? Er wird dann nämlich unerklärlich. Erklären kann ich ihn nämlich nur, wenn er nicht meinem bewußten Ich entstammt. Dann aber gibt es schon eine Unterscheidung in mir selbst, die ich in ihrer Herkunft nicht erklären kann.

Außerdem wurde bereits früher darauf hingewiesen, daß die Rede von mir keinen Sinn hat, wenn es nichts anderes außer mir gibt. Denn dann wäre ich alles, und es gäbe keinen Gegenbegriff zu „ich“. Wenn es „nur“ mich gibt, dann bin ich alles, die ganze Wirklichkeit. Dann hat das Wort „ich“ keine von anderen Seienden abgrenzbare Bedeutung mehr. Wenn dies aber so ist, verliert das Wort „nur“ seinen Sinn, bzw. es wird widersprüchlich, denn es bedeutet eine Eingrenzung, die aber nur innerhalb eines größeren Rahmens möglich ist, dessen Existenz aber gerade bestritten wird.

Was heißt „existieren“, „es gibt“, wenn es nur mich gibt? Was ist der Status dessen, was es nicht gibt, was aber doch zu sein scheint? Wenn die Rede von Existenz, von Sein einen Sinn haben soll, der von meiner Macht, meiner Willkür, meinem Denken und Wollen unterschieden ist, dann muß dieses Existieren oder Sein einen objektiven, von mir unabhängigen Sinn haben. Dann muß es sich aber auch einer objektiven Instanz verdanken oder zumindest mit einer solchen objektiven Instanz zusammenhängen, die nicht ich bin.

M. a. W.: Wenn es nur mich gäbe, dann gäbe es auch keinen von mir unabhängigen Sinn des Wortes „es gibt“. Dann aber bin ich selbst der Schöpfer dessen, was Sein heißt, was aber offensichtlich falsch ist. Wenn dem aber so ist, dann gibt es nicht nur mich. Damit ist schon ein Rahmen abgesteckt, der mich übersteigt.

Der Solipsismus und der Idealismus setzen einen übergreifenden Standpunkt voraus und negieren ihn zugleich. Das bedeutet auch, daß sich der Solipsismus ebenso wie der Idealismus unter seinen eigenen Voraussetzungen gar nicht als Theorie formulieren läßt. Denn wie jede andere erkenntnistheoretische Theorie, so lassen sich auch Solipsismus und Idealismus nur unter der Voraussetzung eines realistischen Standpunktes als Theorie formulieren.

Realismus ist nicht Materialismus

Seit Fichte wird der Terminus Realismus von manchen Autoren gleichbedeutend mit Materialismus verwendet, da sie die These vertreten, die gesamte Objektwelt bestehe nur aus Materie, so daß eine realistische Theorie notwendigerweise zugleich materialistisch sei. Diese Auffassung wird hier nicht vertreten, schon deshalb nicht, weil sie offensichtlich die Erkenntnis anderer Menschen ausklammert. Unter Realismus wird die Theorie vertreten, daß wir zumindest prinzipiell die Wirklichkeit so erkennen können, wie sie an sich selbst ist, und daß die Wirklichkeit, die Realität als solche der Maßstab für unsere Erkenntnis ist und nicht umgekehrt.

Gegen Berkeley: Menschen sind leibhaftig

Berkeley bestreitet nur die Existenz materieller Körper, von denen wir anschauliche Vorstellungen haben. Hingegen bestreitet er nicht die Existenz geistiger Wesen. Von ihnen haben wir keine anschaulichen Vorstellungen, sondern nur Begriffe, denn der Geist kann nicht sinnlich erfaßt werden. Diese Theorie kommt aber in Schwierigkeiten, wenn es um die Existenz anderer Menschen geht (die Berkeley meines Wissens nie erörtert). Denn andere Menschen sind (ebenso wie ich) geistige Wesen, haben aber einen materiellen Leib. Dies beides läßt sich aber, wie bereits oben erörtert, nicht so auseinanderdividieren, daß ich die Existenz des Leibes bestreite, während ich die Existenz der Geistseele anerkenne.

Gegen Fichte: Andersheit, Gegebensein ist mehr als Nicht-Ich

Das Phänomen der Andersheit in unserer Erkenntnis ist völlig unerklärlich, wenn es nur mich gibt. Die Andersheit kann nämlich im Gegensatz zur Meinung des Deutschen Idealismus nicht durch die Negation des Ich erklärt werden. Zwar impliziert die Andersheit die Negation des Ich; aber sie ergibt sich nicht daraus. Die bloße Negation schafft noch nichts Positives, sondern negiert nur dasjenige, worauf sie sich bezieht. Das Andere ist aber ein positives und im Vergleich zu mir neues Gegenüber, das als solches aus mir nicht herleitbar ist.

In diesem Sinn kann man sagen, daß die Tatsache, daß wir unsere Erkenntnis als etwas Gegebenes erleben, letzten Endes eine realistische Erklärung der Erkenntnis verlangt. Dies muß aber auf die angegebene oder eine ähnliche Weise expliziert werden, um als Argument gegen den Idealismus zu dienen. Der radikale Konstruktivismus wird von diesem Argument nicht widerlegt. Das Gegebensein der Gehalte unserer Erkenntnis ist also kein ausreichendes Argument zugunsten des Realismus.

Problem des Vorbewußten

Der Idealismus will einerseits ganz von dem ausgehen, was uns im Bewußtsein gegeben ist. Andererseits ist er aber gezwungen, die Tatsache, daß uns erkenntnismäßig die Welt der Objekte als uns gegebene gegenübersteht, ebenfalls durch eine Tätigkeit des erkennenden Subjekts zu erklären. Da unser ausdrückliches Bewußtsein sich immer schon einer ihm gegebenen Welt gegenüber vorfindet, bleibt als einzige Möglichkeit, auf eine Art vorbewußte Projektion der Welt als dem Nicht-Ich zu rekurrieren. Damit wird aber in das Bewußtsein eine Zweiheit zwischen explizitem normalem Bewußtsein und einem diesem vorausliegenden Vorbewußtsein hineingelegt, die eine Erklärung verlangt, die über das Bewußtsein hinausgeht und damit auf eine unserem Bewußtsein vorausgehende und davon unabhängige Wirklichkeit verweist.

„Erkennen“ meint Wirklichkeit

Die These, daß unsere Erkenntnis sich bestimmter Denkschemata (Kategorien) bedient, die unser Geist aktiv bildet, steht dies nicht im Widerspruch dazu, daß auch die Wirklichkeit selbst dementsprechend gegliedert ist. (Nur wenn die Wirklichkeit für rein materiell gehalten wird, während unser Denken geistig ist, ergibt sich hieraus ein Problem.) Und wenn unsere Erkenntnis als selektiv bezeichnet wird, dann steht das ebenfalls in keinem Widerspruch zu einer realistischen Erkenntniskonzeption, denn auch diese beansprucht nur eine teilweise Erkenntnis der Wirklichkeit.

Etwas anderes ist es, wenn behauptet wird, wir würden die Wirklichkeit nicht so erkennen, wie sie tatsächlich ist. Diese These kann die verschiedensten konkreten Formen annehmen, vom Idealismus über Konstruktivismus und Instrumentalismus bis zur These, wir würden die Wirklichkeit nur so erkennen, wie sie uns erscheint, wie sie „für uns“ ist, wie wir sie uns nach unseren Schemata zurechtlegen, aber nicht so, wie sie an sich selbst ist.

Alle diese Auffassungen stehen vor dem Problem, daß sie die normale Bedeutung der Wörter „erkennen, Erkenntnis“ usw. umdeuten müssen. Denn wenn wir in unserer alltäglichen Sprache von Erkennen oder Erkenntnis usw. sprechen, dann meinen wir gerade nicht, daß wir etwas nicht so erfassen, wie es an sich selbst ist, sondern nur so, wie es sich uns darbietet oder von unserem Standpunkt aus erscheint. Dies würden wir nicht im eigentlichen Sinn als Erkenntnis bezeichnen, sondern als eine bloße Meinung unsererseits oder als ein Aussehen als ob o. ä. charakterisieren.

Wäre nun tatsächlich alle unsere Erkenntnis nicht auf die tatsächliche Wirklichkeit bezogen, sondern würde uns nur ein subjektiv gefärbtes Bild der Sache darbieten, so stellt sich die Frage, wieso wir aber dennoch unter Erkennen etwas verstehen, was es so gar nicht gibt. Wir würden also einer fundamentalen Täuschung unterliegen, was einer Erklärung bedürfte. Diese Erklärung wäre aber gar nicht möglich, denn sie würde genau das voraussetzen, was bestritten wird, nämlich daß wir etwas über die Wirklichkeit als solche aussagen können. Es wäre aber nicht nur die Erklärung unmöglich, sondern die These selbst verstrickt sich in einen inneren Widerspruch: Wer nämlich behauptet, wir könnten die Wirklichkeit nicht so erkennen, wie sie an sich selbst ist, macht eine Aussage über die Wirklichkeit an sich selbst.

Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt wurde, schließt der Begriff der Wirklichkeit (des Seins, des Tatsächlichen, des Existierens, des „es gibt“ o. ä.) bereits als solcher das Wissen um diese Wirklichkeit ein, denn er ist von nirgendwo anders her zu erklären. Außerdem kann man nicht wissen, was mit Wirklichkeit gemeint ist, ohne zugleich um die „Existenz“ dieser Wirklichkeit zu wissen und darum zu wis-

sen, daß sie der letzte unhintergehbare Maßstab all unseres Erkennens ist. Ferner ist Erkenntniskritik (wie jede Kritik) nur möglich, weil unser Verständnis von Erkenntnis die Erkenntnis der Wirklichkeit meint, wie sie als solche ist, und nicht nur so, wie sie sich uns zeigt. Außerdem schließt die erkenntnis-kritische Fragestellung die Anerkennung der Wirklichkeit als maßgebliches Kriterium für die Erkenntnis ein.

PRINZIPIEN

Nichtwiderspruchsprinzip (Satz vom Widerspruch)

Dieses Prinzip gilt klassischerweise als das erste notwendige Prinzip aller Rede und Erkenntnis. Von der Frage, ob ihm noch das Identitätsprinzip vorzuordnen ist, und vom Prinzip des ausgeschlossenen Dritten sei hier abgesehen. Die klassische Formulierung des Nichtwiderspruchsprinzips findet sich bei Aristoteles, Metaphysik IV = Γ, 3; 1005 b 19 f:

Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in bezug auf dasselbe zugleich zukommt und nicht zukommt. (Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.)

Aristoteles wollte mit der Angabe „in bezug auf dasselbe“ die Weise des Zukommens gegen eine parmenideische Fehlinterpretation absichern und mit dem „zugleich“ nicht nur Gleichzeitigkeit, sondern die schlechthinnige Ineinssetzung von Zukommen und Nichtzukommen ausdrücken, die im Sprechen anders gar nicht aussagbar ist.

Eindeutigkeit; Begründung? Folgerungen?

Das Nichtwiderspruchsprinzip ist nicht direkt beweisbar, da jeder Beweis bereits seine Geltung voraussetzt. Man kann nur seine Leugnung transzendental widerlegen: Wenn nämlich diese Leugnung einen Sinn haben soll, so setzt sie das Nichtwiderspruchsprinzip bereits voraus. Denn wenn eine Aussage mit ihrer Verneinung vereinbar wäre, so wäre keine sinnvolle Aussage möglich.

Bezüglich dessen, was wir mit einer Aussage präzise und eindeutig meinen, gilt das Nichtwiderspruchsprinzip insofern unumschränkt, als wir nicht etwas in eben derselben Rücksicht zugleich bejahen und verneinen können. Andernfalls heben wir unsere eigene Aussage auf und sagen alles und nichts zugleich.

Aber darum geht es für gewöhnlich gar nicht. Meist handelt es sich darum, daß wir eine bestimmte Aussage mit einer anderen, davon verschiedenen, nicht deshalb für unvereinbar halten, weil es sich bei der einen um die förmliche Verneinung der anderen handelte, sondern weil das Zusammen beider Aussagen einen Widerspruch impliziert. Das heißt aber, daß der Widerspruch meist dann vorliegt, wenn eine bestimmte positive Aussage zugleich die Negation einer oder mehrerer bestimmter anderer Aussagen impliziert wie z. B. kreisrund, oval und viereckig.

Dies setzt voraus, daß unsere Aussage eindeutige Bestimmungen enthält, bei denen die Implikation eines Widerspruchs zwischen zwei verschiedenen Bestimmungen eindeutig feststellbar ist. Wir können aber in unseren Aussagen an eine Grenze der eindeutigen Bestimmung gelangen, wo wir dasselbe direkt oder indirekt bejahen und verneinen, ohne die unterschiedliche Rücksicht, unter der wir dies tun, nochmals begrifflich fassen zu können.

Dies scheint der Fall zu sein etwa:

– Bei den Paradoxien der Bewegung (Zenon): Etwas Bewegtes ist an einem bestimmten Ort und ist zugleich nicht dort, ohne daß man dies völlig eindeutig auf zwei verschiedene Rücksichten verteilen könnte. Da etwas Bewegtes nie nur an einem einzigen Ort ist – denn sonst wäre es nicht bewegt, sondern unbewegt –, darum kann es eigentlich in seiner Bewegung auch streng genommen nicht exakt gemessen werden. Denn jede exakte Messung stellt eine Fixierung dar.

Nun ist es eine Eigenart der modernen Naturwissenschaft, daß es ihr vornehmlich darum geht, die Gesetze von Prozessen, d. h. Bewegungen zu ermitteln. Zu diesem Zweck mißt sie Bewegungen, indem sie

an zwei Punkten Ort und Zeit des Bewegten mißt. Dabei muß sie so tun, als ob das Bewegte an diesem beiden Punkten stillstände, obwohl dies in Wirklichkeit gar nicht der Fall ist. In der Praxis ist das überhaupt kein Problem und funktioniert hervorragend.

Es könnte aber durchaus sein, daß die Heisenbergsche Unschärferelation in der Mikrophysik damit zusammenhängt, daß es eigentlich auch in der Makrophysik nicht möglich ist, etwas Bewegtes eindeutig zu messen, daß die hierin liegende Ungenauigkeit aber in der Makrophysik keine Rolle spielt und sich erst in den Dimensionen der Mikrophysik als prinzipielle Ungenauigkeit erweist.

– Bei der Möglichkeit, die als solche immer zugleich die Möglichkeit ihres Gegenteils ist.

– Bei Aussagen über das Sein als solches sowie über das Absolute, Unendliche, wo Prädikate, die sich bei einzelnen endlichen Seienden ausschließen, miteinander vereinbar sein können.

Ähnlich gilt für negative Aussagen der negativen Theologie, daß sie nicht einfach als bloße Negation gelesen werden dürfen, sondern die Negation einer eindeutig aussagbaren Bestimmung meinen. Wenn es hier heißt „Gott ist nicht ...“, „Gott ist ganz anders“, so darf das nicht so aufgefaßt werden, als ob damit nur etwas negiert würde. Vielmehr muß zur betreffenden Negation immer noch in Richtung auf das Noch-Größer, Noch-Weiter hinzugedacht werden: „Gott ist jenseits dieses Negierten, ist über dieses Negierte hinaus.“

Somit erweist sich das Nichtwiderspruchsprinzip als ein gutes Beispiel für die Spannung von Gewißheit und Auslegung: Es ist intuitiv so wahr und absolut gewiß, daß für gewöhnlich gar nicht der Gedanke auftaucht, es könne in seiner konkreten Anwendung zu Problemen führen oder gar in seiner Geltung begrenzt sein. Dennoch zeigt sich, daß es in seiner exakten Formulierung und vor allem in seiner Auslegung und Anwendung keineswegs absolut zweifelsfrei gewiß ist.

Prinzip, Grund, Ursache, Bedingung

Unter einem *Prinzip* wird ursprünglich alles verstanden, was auf die Frage „woher“ antwortet (Ursprung, griech. ἀρχή, arché). Es bedeutet im ursprünglichen, umfassenden Sprachgebrauch sowohl jedes „etwas“, aus dem etwas hervorgeht, als auch (im heutigen Sprachgebrauch meist nur noch) einen Grundsatz, also einen grundlegenden Satz über Erkenntnis und Wirklichkeit (z. B. Nichtwiderspruchsprinzip, Kausal[itäts]prinzip) oder Grundsatz ganz allgemein.

Mit *Grund* ist ursprünglich alles gemeint, was auf die Frage „warum“ antwortet. Normalerweise unterscheidet man zwischen Sachgrund und Erkenntnisgrund oder logischem Grund. Wenn der Sachgrund von dem, was aus ihm hervorgeht (durch ihn begründet wird), verschieden wird, spricht man gewöhnlich von Ursache, während man unter Gründen meist logische oder erkenntnismäßige Gründe versteht. Im Fall des logischen oder ontologischen Gründens in sich selbst (Identität von Grund und Begründetem) spricht man aber gewöhnlich von Grund. Was notwendig aus einem Grund hervorgeht, wird gewöhnlich Folge genannt.

Eine *Ursache* ist ursprünglich ein Grund oder Prinzip, von dem etwas hervorgebracht wird und abhängt. Normalerweise spricht man dann von Ursache, wenn die Ursache sich von ihrer Wirkung unterscheidet und wenn es sich um eine Verursachung in der Wirklichkeit und nicht um eine denkerische Begründung handelt. Wenn wir von einer Ursache sprechen, meinen wir außerdem, daß die Ursache durch ihr Wirken etwas hervorbringt, d. h. daß von der Ursache aufgrund ihrer Kraft oder Fähigkeit etwas ausgeht, was etwas anderes zur Folge hat, das sich dieser Ursache verdankt.

Eine *Bedingung* wird oft auch als das bezeichnet, wovon etwas anderes irgendwie abhängt. Der Ausdruck Bedingung kann als der weitere verstanden werden, der Ursachen einschließt, aber nicht nur das bezeichnet, dem etwas sein Sein oder seine Veränderung verdankt, sondern alles, was einem Geschehen vorausgehen mußte. Bei der Ursache wird ein Einfluß auf das Bewirkte, meist nach einer Regel, gedacht. Bedingung bedeutet also ungefähr soviel wie Voraussetzung.

Wirk- und Zielursache, Formal- und Materialursache

Nach Aristoteles und der Scholastik muß eine Veränderung zum einen von der inneren Konstitution dessen her, was sich verändert, möglich sein. Da eine Veränderung bedeutet, daß etwas einerseits identisch bleibt (sonst handelt es sich um Vergehen des Alten und Entstehen von Neuem), sich andererseits aber verändert, muß dasjenige, was sich verändert, aus zwei metaphysischen Komponenten bestehen, von denen die eine bleibt, während die andere wechselt. Diese beiden inneren Seinsprinzipien sind die zwei inneren Ursachen (die das Verursachte innerlich konstituieren):

- a) die Materie (Stoff, gr. ὕλη, hýlē) und
- b) die Form (Gestalt, gr. εἶδος, eĩdos oder μορφή, morphé).

Materie und Form sind im Bereich des Empirischen zueinander komplementär und voneinander untrennbar, wie man sich leicht klar machen kann (es gibt keine Form ohne Inhalt und umgekehrt), und müssen dennoch voneinander unterschieden werden. Wir haben es darum mit einer metaphysischen Unterscheidung bzw. Zusammensetzung beider zu tun, die von einer physischen Unterscheidung bzw. Zusammensetzung zu unterscheiden ist, da letztere normalerweise die Trennbarkeit der verschiedenen Elemente bedeutet, was im Fall der metaphysischen Unterscheidung bzw. Zusammensetzung gerade nicht der Fall ist.

Damit eine Veränderung geschieht, ist weiterhin nach der klassischen aristotelisch-scholastischen Auffassung ein Wirkendes notwendig, das diese Veränderung in Gang bringt, und zugleich ein Ziel, auf das hin diese Veränderung geschieht. Diese beiden Ursachen sind demjenigen, das sich verändert, äußerlich. Es handelt sich also um die zwei äußeren Ursachen:

- a) die Wirkursache (lat. causa efficiens) und
- b) die Zielursache (lat. causa finalis; gr. τέλος, télos: Ziel; daher Teleologie oder Finalität).

Auch diese beiden Ursachen stehen keineswegs in einem konkurrierenden Gegensatz zueinander, sondern sind komplementär, wie bei der Erörterung der Teleologie noch zu behandeln sein wird. In der Moderne wird gewöhnlich unter Ursache nur noch die Wirkursache verstanden.

Notwendige (conditio sine qua non) und hinreichende Bedingung

Während wir von einer Ursache sprechen, wenn in irgendeiner Weise ein Wirken geschieht, aufgrund dessen eine Veränderung erfolgt, nennen wir alle Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit ein bestimmter Vorgang möglich wird, Bedingungen. Hierbei wird unterschieden zwischen notwendigen und hinreichenden Bedingungen, wobei keiner dieser Termini den anderen einschließt.

Eine notwendige Bedingung (conditio sine qua non; Kant: Bedingung der Möglichkeit) kann nicht durch eine andere Bedingung ersetzt werden, braucht aber für sich allein noch nicht zu genügen, um den betreffenden Vorgang zu ermöglichen. Eine hinreichende Bedingung erfüllt hingegen alle Voraussetzungen, um das entsprechende Geschehen möglich zu machen. Es ist aber durchaus möglich, daß sie durch eine andere gleichfalls hinreichende Bedingung ersetzt werden kann.

Um einen Aufsatz zu Papier zu bringen, ist es eine notwendige Bedingung, Papier zu haben. Aber das Papier allein ist noch keine hinreichende Bedingung, denn ich brauche auch ein Schreibgerät. Hierfür gibt es aber nicht eine ganz bestimmte notwendige Bedingung, sondern es kommt Verschiedenes in Frage: vom Bleistift bis zum Computer.

Prinzip vom zureichenden Grund

In Anlehnung an Leibniz (1646-1716), der das Prinzip vom zureichenden Grund aufgestellt hat, läßt sich ganz allgemein als Prinzip formulieren: Alles benötigt einen zureichenden Grund.

Das Prinzip vom Grund sei hier in einem umfassenden Sinn gemeint:

- 1) Es umfaßt erkenntnismäßige, logische Gründe ebenso wie Realursachen (ohne damit beide einfach zu identifizieren).

2) Es umfaßt alle verschiedenen Formen von Ursachen. Hierzu gehören nach Aristoteles die Wirk- und Zielursache ebenso wie die Material- und Formalursache. Andere Autoren rechnen auch noch die Exemplarursache hinzu.

Deterministisch?

Die Leibnizsche Präzisierung des zureichenden Grundes, „weshalb es [eher] so ist und nicht anders“, wird hier weggelassen. Damit könnte nämlich gemeint sein, es müsse auch einen Grund dafür geben, warum etwas Denkbare nicht verwirklicht ist, oder, daß jede Verursachung deterministisch ist. Dies beides soll aber ausdrücklich bestritten werden.

Begründung?

Das Prinzip vom zureichenden Grund in diesem umfassenden Sinn ist nicht direkt beweisbar. Seine Geltung für die Erkenntnis wie für das Sein läßt sich nur indirekt durch eine transzendente Argumentation aufweisen:

Wer argumentiert – und das heißt ganz allgemein, wer nicht jede Behauptung gleich gültig sein läßt –, erkennt damit bereits zumindest für die Erkenntnis das Prinzip vom zureichenden Grund an. Denn er setzt damit voraus, daß es keine Behauptung gibt, die ohne jede Beziehung nur rein in sich stünde, daß vielmehr für jede Behauptung prinzipiell Argumente, und das heißt Gründe beigebracht werden können. Wer überhaupt geregelte Zusammenhänge, Regeln, Gesetzmäßigkeiten anerkennt, setzt so etwas wie Grund voraus. Wer hingegen das Prinzip vom Grund für die Erkenntnis ablehnt, macht jede Argumentation unmöglich, da er der Willkür und Beliebigkeit im Behaupten Tür und Tor öffnet. Generell kann man sagen: Da Erkennen immer Zusammenhänge und Beziehungen unbeliebiger Art voraussetzt und impliziert, impliziert das Erkennen als solches bereits das Prinzip vom zureichenden Grund.

Das Prinzip vom zureichenden Grund ist aber nicht nur ein Erkenntnisprinzip, sondern hat Realgeltung. Wer nämlich argumentiert, und sei es auch in der Form, daß er die Realgeltung des Prinzips vom zureichenden Grund bestreitet, gibt nicht nur für seine These Gründe an, sondern ist darüber hinaus der Meinung, daß diese Gründe nicht nur psychologisch denknotwendig sind, sondern real gelten. Denn er will ja zeigen, daß das Prinzip vom zureichenden Grund nicht nur als in Wirklichkeit nicht geltend gedacht wird, sondern wirklich nicht gilt. Damit setzt er aber wiederum voraus, daß seine Gründe in Wirklichkeit stichhaltig sind.

Entsprechung, aber nicht Identität von Begründung und Sachgrund

Dies heißt nun freilich nicht, daß Erkenntnisgründe und Realgründe (Ursachen) miteinander identisch wären, wie z. B. Spinoza meinte. Aber es folgt hieraus, daß Erkenntnisgründe und Realgründe (Ursachen) nicht völlig voneinander verschieden sein können, sondern miteinander zu tun haben, d. h. daß Erkenntnisgründe und Ursachen letzten Endes in einem gemeinsamen letzten Grund wurzeln müssen.

Das eigentliche Kausalprinzip ist nicht der Verweis auf Anfangsbedingungen, sondern die antireduktionistische Einsicht: Höheres und Neues kann nicht aus Niedrigerem und Altem begründet werden, wenn es wirklich neu und höher ist. Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Reduktionismus.

Bei der Veränderung ist nicht alles auf die innerweltliche Ursache rückführbar

Veränderung im normalen Sinn des Wortes bedeutet, daß etwas in bezug auf sein eigentliches, wesentliches Sein identisch bleibt, aber in anderer Hinsicht anders wird. Eine derartige Veränderung ist also ein Geschehen in und an einem bestimmten Etwas. Es kann also nicht ein Vorgang sein, der ihm rein von außen gleichsam übergestülpt würde, denn sonst wäre es nicht mehr eine eigene Veränderung, sondern eine totale Fremdbestimmung, die sein Eigensein zerstören würde. Es wäre dann gar nicht mehr ich, der

sich verändert, sondern es würde ein Geschehen über mich hinweg sich ereignen. Darum ist letzten Endes keine Veränderung voll und ganz auf die (innerweltliche) Wirkursache rückführbar.

Kausalität

Im heutigen Sprachgebrauch wird unter Kausalität normalerweise die Wirkursächlichkeit verstanden. Ursprünglich meint der Begriff aber Ursächlichkeit überhaupt.

Humes Einwand

David Hume hatte gegen die Kausalität (im Sinn der Wirkursächlichkeit) geltend gemacht, daß wir in der Natur genau genommen überhaupt kein Wirken und somit keine Kausalität feststellen können, sondern nur regelmäßige Aufeinanderfolge. Aufgrund unserer Gewohnheit empfinden wir häufig aufeinanderfolgende Eindrücke als miteinander verknüpft und interpretieren sie als Ursache und Wirkung, wofür wir aber keinerlei logische Begründung haben.

Was aber Macht, Kraft, Energie und die als Kausalität bezeichnete notwendige Verknüpfung wirklich sein sollen, wissen wir nicht. Nicht einmal bei uns selbst haben wir diese Erfahrung. Denn wir kennen weder die Mittel noch die Energie, die uns dazu befähigen, unsere Glieder zu bewegen. Und es kann auch sein, daß wir im Fall einer Lähmung nicht zu der entsprechenden Bewegung imstande sind. (Dagegen ist freilich zu sagen, daß man nicht von der Ausnahme her argumentieren kann und das das Nichtwissen des Funktionierens nicht die Tatsache außer Kraft setzt.) Wir kennen nur (von außen) die faktisch vorkommende häufige Verbindung, aber nicht eine entsprechende innere Verknüpfung, was der Fall sein müßte, um zu verstehen, was Kausalität sein soll.

Auch Hume gibt eine Begründung

Hume leugnet zwar die Kausalität, aber er gibt dennoch eine Begründung dafür an, warum wir irrigerweise so etwas wie Kausalität annehmen. Wir werden nämlich nach seiner Auffassung durch Gewohnheit, also psychologisch dazu veranlaßt. Auf diese Weise erklärt Hume aber die Gewohnheit zur Ursache unserer Annahme der Kausalität in den Dingen. Er wendet also selbst das Kausalprinzip auf die Frage nach der Erklärung dafür an, warum wir ohne vernünftige Begründung den Dingen Kausalität zuschreiben. Damit bestätigt Hume aber, ohne es zu wollen, eigentlich selbst die Unausweichlichkeit der Kausalität; denn gegen seine Erklärung könnte ja wiederum geltend gemacht werden, daß es sich hier um eine bloß auf Gewohnheit beruhende und darum illegitime Annahme handelt.

Erfahrung des Wirkens

Eine weitverbreitete Auffassung unterscheidet zwischen den Begriffen und Prinzipien, die uns als geistigen Subjekten zukommen, und dem, was man der materiellen Welt zuschreiben kann. Zu Beginn der Neuzeit wurde aus diesem Grund die Anwendung der Kategorie der Teleologie (Finalität) auf Materie und Natur verworfen, und seit Hume wird die Frage gestellt, inwieweit und in welcher Bedeutung wir den materiellen Objekten unserer Welt so etwas wie Kausalität zuschreiben können.

Dabei liegt folgendes Denkschema zu Grunde: Wir erfahren Kausalität (und Teleologie) in unserer Selbsterfahrung, der eigentlichen Quelle aller Erkenntnis, als notwendige Bestandteile unseres eigenen Wollens und Handelns. Diese Wirkursächlichkeit kommt unserem Handeln aber deshalb zu, weil wir freie geistige Subjekte sind.

Nun entdecken wir in der materiellen Welt der Natur Vorgänge, die unseren Handlungen äußerlich ähnlich sind. Deshalb interpretieren wir diese Vorgänge naiverweise spontan nach dem Vorbild unseres eigenen Tuns. Dies ist aber eine unzulässige Übertragung anthropologischer Kategorien auf eine ganz andersgeartete materielle Welt. Wir haben uns darum (mindestens in unserer wissenschaftlichen Er-

kenntnis) von solchen unberechtigten Anthropomorphismen freizumachen und die vor uns liegende objektive Welt rein nach naturwissenschaftlichen Kategorien zu erklären.

Diesem Argument liegt die Annahme zugrunde, kausales Wirken sei eine Fähigkeit unseres Geistes, die deshalb nicht auf die nichtmenschliche Natur übertragen werden dürfe. Diese Analyse geht aber fehl. Denn die Erfahrung unseres Wirkens ist keineswegs eine bloß geistige Angelegenheit. Es trifft zwar zu, daß von einer Handlung nur die Rede sein kann, wenn diese Handlung gewollt (beabsichtigt, intentional) geschieht, was ein inneres und somit rein geistiges Geschehen des Subjekts ist. In einem weiteren Sinn kann man eine rein geistige Aktivität wie Denken oder Wollen auch als Handeln bezeichnen. Von Handeln im eigentlichen Sinn sprechen wir aber üblicherweise nur dann, wenn wir einen Entschluß auch sichtbar in die Tat umsetzen, d. h. wenn wir eine Handlung tatsächlich empirisch vollziehen. Dies ist aber ein leibliches und empirisches Geschehen, das in der materiellen Welt stattfindet und somit auch nach deren Gesetzen erfolgt.

Hiergegen könnte eingewandt werden, daß der Materie mit ihren Gesetzen nur eine äußerlich instrumentale Rolle bei der Ausführung dessen zufalle, was der Geist beschlossen habe, so daß ihr kein Anteil an der Kausalität zukomme. Der Materie die Kausalität zuzurechnen, sei ebenso falsch, wie wenn man dem Gehirn das Denken zuschreibe, statt zu sehen, daß der Geist das Gehirn ebenso als bloßes Mittel gebraucht wie der Schreiber die Schreibfeder.

Zunächst einmal ist zu sagen, daß dieser Einwand, der in bezug auf das Denken voll berechtigt ist, für das Handeln nicht zutrifft. Denn während das Denken eine rein innerbewußte Tätigkeit (scholastisch: operatio immanens, immanente, d. h. innewohnende, im Innern bleibende Tätigkeit) ist, ist Handeln (Wirken) seinem Begriff nach etwas, was einen Übergang von einem Handelnden (Wirkenden) auf ein Objekt hin besagt (scholastisch: operatio transiens, transeunte, d. h. nach außen bzw. auf anderes übergehende Tätigkeit). Dieser Übergang kommt also zum Wirken nicht äußerlich oder nur instrumental hinzu, sondern ist dafür konstitutiv.

In die leibliche Aktion können materielle Hilfsmittel teilweise so eingebaut werden, daß sie den Handlungsablauf und die erzielte Wirkung überhaupt nicht verändern (z. B. Handschuhe), oder daß sie als Verstärkung und Verlängerung der Leibesaktion fungieren. Außerdem können zum Teil materielle Gegenstände in (künstliche Glieder) und außer uns stellvertretend die Funktionen des Leibes und seiner Glieder wahrnehmen.

Ob wir selbst, andere (gewollt oder nicht) oder materielle Gegenstände von sich aus auf uns einwirken, ist für die leiblich erfahrbare Wirkung völlig irrelevant. Man könnte also von einer gegenseitigen Ergänzung und Durchdringung leiblichen und anderen materiellen Geschehens sprechen, die es nicht erlaubt, Wirkursächlichkeit (Kausalität) allein dem Leib und nicht der Materie als solcher zuzuschreiben.

Wollte man dennoch an der These festhalten, Wirkursächlichkeit komme nur dem Menschen als geistigem Subjekt zu und werde von ihm her nur durch Analogie auf die Materie übertragen, so gerät man in Widerspruch sowohl mit unserer Erfahrung als auch mit unserem Sprachgebrauch:

Wir erfahren und bezeichnen uns auch als Urheber oder Ursache von Wirkungen, die wir nicht oder nicht direkt beabsichtigt haben. Unsere Verantwortung erstreckt sich auch auf die von uns zwar nicht gewollten, aber klar vorhersehbaren Folgen unserer Handlungen.

Unser Tun unterliegt selbst wieder mehr oder weniger starken Einflüssen, die teilweise rein naturhafter Art sind (Man denke etwa an Krankheit, Alkohol, Müdigkeit usw.). Gerade wenn wir in bestimmten Fällen derartige Einflüsse für so mächtig halten, daß sie unsere eigene Verantwortung vermindern oder ausschalten, so heißt dies, daß wir sie nicht nur als bloß äußerliche Bedingungen oder Mittel, sondern als innere Bestandteile unseres Tuns betrachten.

Damit ist aufgewiesen, daß die Kausalität nicht eine geistige Struktur ist, die anthropomorph auf die Materie übertragen würde, sondern daß sie ebenso auch ein Grundprinzip der Materie darstellt.

Wo aber und auf Grund welcher Kriterien wir in der Materie dann konkret von Kausalität und nicht nur von Bedingungs- oder Funktionszusammenhängen sprechen können, bleibt ein wissenschaftstheoretisches Problem, das hier nicht im einzelnen geklärt werden kann. Man kann aber sagen, daß es sich da um Kausalität handelt, wo wir uns ein handelndes Eingreifen denken können. Bestimmte Wirkungen

können nur auf ganz bestimmte Weise erzeugt werden, während das gegenteilige Vorgehen nicht möglich ist. So kann ich beispielweise nur durch eine entsprechende Antriebskraft eine der Schwerkraft entgegengesetzte Bewegung hervorrufen.

Es ist damit auch gezeigt, daß die Kausalität nicht ein bloßes regelmäßiges Nacheinander darstellt, sondern daß Kausalität immer ein Wirken voraussetzt. Dies bedeutet aber einen Übergang von der Ursache auf die Wirkung, also eine Gemeinsamkeit beider. Hätten Ursache und Wirkung überhaupt nichts miteinander zu tun, so würde es sich um ein bloß äußerliches Nacheinander zweier Ereignisse (wie etwa bei der Abfolge von Tag und Nacht) handeln, nicht aber um Kausalität.

Begründung, Letztbegründung

Was mit „Letztbegründung“ gemeint ist, kommt vorläufig erst einmal auf die Fragestellung an. Wo biegt sich der Spaten zurück (Wittgenstein)? Sicherlich zunächst einmal im Alltag und in unserem normalen Verhalten. Aber was ist, wenn dieses normale Verhalten in Frage steht und bestritten wird – und mit solchem Fragen beginnt nun einmal die Philosophie. Dann bedürfen wir einer weitergehenden Begründung.

Die Frage nach der Begründung kann nur dort zur Ruhe kommen, wo sie sich auf sich selbst wendet. Das sind im logisch-epistemischen Bereich die Axiome, d.h. die notwendigen Voraussetzungen und Strukturen unserer Begründungsweisen. Aber die Begründung darf nicht nur subjektiv sein, sondern muß in der Wirklichkeit gründen.

Darum kann die logische und epistemische Letztbegründung im letzten nicht in sich stehen, sondern muß auf eine ontologische Letztbegründung verweisen. Da das eigentliche Kausalprinzip die Einsicht in die Unableitbarkeit des Höheren und Neuen ist, darum muß der letzte Grund das Höchste und Umfassende sein. Letztbegründend kann nur dasjenige sein, was zugleich seine Gesetze, seine Notwendigkeit und seinen Sinn in sich selbst trägt, was als Ursprung, Fülle und Ziel von allem aufweisbar ist. Dieses Letztbegründende läßt kein Verweis auf etwas anderes mehr zu: es ist absolut.

Für die Griechen ist das, was aus sich heraus ist und somit keiner weiteren Begründung bedarf, die Natur ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, *phýsis*, lat. *natura*). Das Christentum erkennt, daß die Natur kontingent ist und darum selbst noch einmal einer Begründung bedarf. Diese Letztbegründung ist Gott. (Die Bestreiter dieser These müssen dann „Natur“, „Evolution“ und dgl. als Letztes ansetzen und somit gleichsam vergöttlichen, aber es ist in Wahrheit viel unklarer, wer oder was denn die derart hypostasierte Natur oder die Evolution sein soll, als wenn an sich auf Gott beruft.)

Während eine Begründung ohne jegliche Identität zwischen Grund und Begründetem unmöglich ist, ist eine Begründung ohne Andersheit möglich: Selbstbegründung. Jede Letztbegründung ist Selbstbegründung: Grund und Begründetes sind der Sache nach identisch, dieses Selbe ist aber insofern in sich differenziert, als es sowohl als Grund als auch als Begründetes anzusehen ist.

Münchhausen-Trilemma?

Der kritische Rationalismus H. Alberts lehnt eine Letztbegründung ab und behauptet, es ergebe sich das „Münchhausen-Trilemma“: Eine Letztbegründung sei deswegen unmöglich, da sie entweder 1) zirkulär sei oder 2) zu einem regressus in infinitum führe oder 3) einen willkürlichen „dogmatischen“ Abbruch der Begründung darstelle.

Nun ist es zweifellos richtig, daß bei den obersten Prinzipien oder Begriffen kein weiterer Rekurs auf etwas noch Grundlegenderes möglich ist, sondern nur eine Umschreibung mittels anderer Ausdrücke, die ihrerseits nur wiederum mit Hilfe der zuerst verwendeten Ausdrücke charakterisiert werden können. Aber dies ist gerade ein Erweis der Tatsache, daß die Begründungskette nicht endlos weitergeht, sondern irgendwann an ein Ende kommt. Einen regressus in infinitum gibt es innerhalb bestimmter Bereiche, etwa in der Mathematik, wo die Reihe der Zahlen endlos fortgesetzt werden kann, und vielleicht auch in Raum und Zeit, jedenfalls wenn man diese Dimensionen rein physikalisch betrachtet. Dabei

kann es sich aber nie um die letzte und umgreifende Dimension der Wirklichkeit handeln, denn alle diese endlosen Fortsetzungen geschehen nach einer bestimmten Regel. Dies bedeutet aber, daß die entsprechende Regel die endlose Reihe übergreift.

Wenn die Begründung in der Selbstbegründung endet, so handelt es sich gerade nicht um einen willkürlichen dogmatischen Abbruch, sondern um ein Ende der Begründung, das in der Sache selbst liegt. Auf der metaphysischen, ontologischen Ebene erweist sich diese Letztbegründung zudem dadurch als in der Sache selbst liegend, als uns die Letztbegründung dahin führt, wo unsere Erkenntnis selbst an ihre Grenzen gerät, nämlich zu Gott.

Dem von Albert genannten „Trilemma“ liegt die falsche Vorstellung zugrunde, eine Begründung sei ein Verweis von etwas Bestimmtem auf etwas völlig Anderes. Sobald man sieht, daß jede Begründung notwendigerweise auch Identität und nicht nur Verschiedenheit von Grund und Begründetem bedeutet, muß man die Letztbegründung in der Form der Selbstbegründung zulassen. Und es zeigt sich dann auch, daß erst die Letztbegründung in vollem Sinn eine Begründung darstellt, da mit ihr das Fragen an sein notwendiges Ende gelangt.

Teleologie (Finalität)

Unter Teleologie oder Finalität wird die Erklärung mittels der Zweckursache(n) verstanden. Für Aristoteles ist die Teleologie der Wirkursächlichkeit komplementär und keineswegs ein Ersatz für eine wirkursächliche Erklärung, wie manchmal irrtümlicherweise gemeint wurde. Wie sich im folgenden zeigen wird, ist die Teleologie auch nicht einfach die Richtungsumkehrung der Wirkursächlichkeit.

Problematisierung in der Neuzeit

Die Teleologie (= Finalität; gr. τέλος, télos, lat. finis: Ende, Ziel) wird seit Beginn der Neuzeit als wissenschaftliche Kategorie verworfen. Dafür gibt es verschiedene Gründe: Sie scheint bewußte Zielsetzung vorauszusetzen, die es nur beim Menschen und vielleicht bei anderen Lebewesen gibt. Sie führt zu keinen eindeutig vorhersagbaren Resultaten, denn es gehört zum Wesen der Teleologie, daß das Ziel auch verfehlt werden kann. Sie scheint nur die umgekehrt gelesene Wirkursächlichkeit und somit eine unnötige Verdopplung ohne eigenen Erkenntniswert zu sein. Die Kausalerklärung scheint für die Zwecke der Naturwissenschaft völlig auszureichen.

Man meint, die Teleologie fungiere als Lückenbüßer da, wo man eine kausale Erklärung angeben müßte. Schließlich scheint gegen die Teleologie zu sprechen, daß bei ihrer Annahme etwas Künftiges, noch nicht Existierendes in die Gegenwart hineinwirken sollte, was unmöglich scheint.

Vom Ergebnis her

Teleologie bedeutet Zielgerichtetheit, d. h. ganz allgemein eine Erklärung vom als Ziel erstrebten Ende bzw. von der als Ziel erstrebten Vollgestalt her. Ob eine solche Erklärung letzten Endes auf eine bewußte Ursache der gesamten Wirklichkeit verweist, kann hier dahingestellt bleiben. Worum es hier geht, ist nur die Frage, ob und warum es nötig ist, auch eine solche Erklärung vom Ziel her anzunehmen, ohne daß sie durch eine Erklärung durch die Wirkursache ersetzbar wäre. Überall, wo etwas von seinem Ergebnis her erklärt wird, handelt es sich um eine teleologische Erklärung. Nun zeigt sich interessanterweise, daß auch die neuzeitliche und heutige Naturwissenschaft nicht ohne Erklärungen vom Ergebnis her auskommt. Ein Beispiel hierfür sind alle statistischen Erklärungen: Hier kommt es darauf an, daß am Ende die richtige Häufigkeitsverteilung erreicht wird. Und wenn in der Evolutionstheorie von Selektion die Rede ist, so ist dies auch ein teleologischer Terminus, denn diese Selektion erfolgt ja nicht durch die Mutationen, die die vorausgehenden Ursachen der neu entstehenden Variationen sind, sondern dadurch, daß sich im Endeffekt die eine Variation als überlebenstauglicher als die andere erweist.

Triebe, Bedürfnisse

Wir machen schon in uns selbst die Erfahrung, daß sich Teleologie entgegen einer weitverbreiteten Meinung nicht auf bewußtes Wollen beschränkt. Denn dieses Wollen orientiert sich seinerseits an ihm vorgegebenen naturhaften Instinkten, Trieben, Bedürfnissen, die ihm bereits Ziele zur Wahl vorgeben. Dieser innere Zusammenhang von naturhaften Tendenzen und bewußtem Wollen heißt nichts anderes, als daß es schon im rein Naturhaften Teleologie gibt. Ziele gibt es nicht erst im absichtlich planenden Wollen, sondern bereits vorgängig dazu. Eine menschliche Handlung im eigentlichen Sinn liegt zudem erst dann vor, wenn bewußt und absichtlich eine äußere Veränderung herbeigeführt wird. Die Struktur des Handelns ist also innerlich mit der Struktur des Materiellen verwoben. Es muß also auch im Materiellen so etwas wie Tendenzen, Ziele, also Teleologie geben.

Möglichkeit

Eine Möglichkeit läßt sich nur von ihrer Verwirklichung her konzipieren und verstehen. Jede Rede von einer Möglichkeit ist also in sich notwendigerweise teleologisch, d. h. auf ihre Verwirklichung hin orientiert. Möglichkeit ist immer mögliche Wirklichkeit; diese Wirklichkeit ist aber das Ziel, das Telos der betreffenden Möglichkeit. Ohne die Angabe dieser Wirklichkeit kann ich überhaupt nicht sagen, um welche Möglichkeit es sich handelt. Da aber eine Möglichkeit, wenn sie zunächst einmal eine bloße Möglichkeit ist, nicht notwendigerweise verwirklicht wird, sondern auch unverwirklicht bleiben kann, zeigt sich schon hieran, daß die Teleologie im Normalfall ihrem Wesen nach auch ein Nichterreichen, eine Verfehlung zuläßt.

Zu den Möglichkeiten gehören alle Dispositionen, Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten, von denen wir nicht nur bei Menschen und anderen Lebewesen, sondern bereits in der Physik des Leblosen sprechen müssen. Diese Dispositionen und Kräfte lassen sich aber nur im Hinblick auf ihre Verwirklichung, also nur teleologisch konzipieren und formulieren. Wir finden also auch in der Physik bereits teleologisches Denken vor.

Mögliche Welten?

Man könnte gegen die obigen Überlegungen einwenden, die Theorie der möglichen Welten komme ohne Teleologie aus. Von anderen Einwänden abgesehen, gilt aber: Die Theorie der möglichen Welten kann die Möglichkeit(en) nicht wirklich erklären. Denn uns geht es nicht um irgendwelche anderen „möglichen“ Welten, sondern um die Möglichkeit(en) in dieser unserer wirklichen Welt, und dies kann nicht durch andere Welten erklärt werden, sondern nur durch diese Welt und ihre metaphysische Struktur.

Richtig, Ganzheit, Einheit

Unbestreitbar teleologisch ist die Rede von richtig, normal, stimmig ... Denn alle diese Termini haben nur einen Sinn im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel, das im Fall der Unstimmigkeit, Falschheit, Anomalie ... verfehlt wird. Ohne Teleologie ist jede Rede von Mißgeburten, Fehlentwicklungen, Katastrophen, Mißbildungen, ja selbst eigentlich von Unregelmäßigkeiten unberechtigt und sinnlos. Denn vom Standpunkt der Kausalität aus gesehen, haben sich alle derartigen Geschehen ereignet, ohne daß dabei in irgendeiner Weise das Kausalgesetz versagt hätte oder eine Unregelmäßigkeit aufgewiesen hätte.

Nicht nur unser Handeln und Wirken zeigt sich als vielfach mit natürlichen Strukturen innerlich verknüpft. Auch in der von uns objektiv beobachteten Natur finden sich Steuerungssysteme (Organismen, Regelkreise), die nur gezwungen als nichtteleologisch interpretiert werden können. Auch Ausdrücke wie Anpassung oder Selektion der Geeignetsten sind, auch wenn dies bestritten wird, teleologisch. Denn sie besagen eine Orientierung am zu erreichenden Zustand. Um die möglichen metaphysischen Implikationen des Begriffs „Teleologie“ zu vermeiden, ziehen es manche Biologen vor, von „Teleonomie“ zu

sprechen.

Während die Wirkursächlichkeit (Kausalität im heute gebräuchlichen Sinn) nach den Wirkursachen eines Prozesses fragt, ist die Teleologie die Bezugnahme auf die Einheit und Ganzheit, von der und um deren willen überhaupt etwas erklärt und verstanden werden kann. Wenn ich z. B. die Vorgänge in einem Lebewesen kausal erkläre, so deshalb, damit ich das richtige Funktionieren seiner Lebensvorgänge erkläre, also unter einem teleologischen Gesichtspunkt.

Wenn wir naturgesetzliche Vorgänge erklären, so tun wir es auch, weil wir entweder an einem Resultat interessiert sind, oder weil wir ein bestimmtes Ereignis als Resultat solcher Vorgänge betrachten und deshalb an seiner Verursachung interessiert sind. Würde uns wirklich nur die reine Naturkausalität interessieren, so würden wir nur völlig gleichmäßig ablaufende Prozesse betrachten und aus ihnen beliebige Abschnitte herausgreifen. Wenn wir aber bei unseren Analysen zumeist doch bestimmte Zustände gegenüber anderen privilegieren und gerade ihr Zustandekommen untersuchen, so handelt es sich bereits um eine teleologische Perspektive.

Teleologie in der Evolution?

Befürworter wie Gegner des Darwinismus gehen in der aktuellen Diskussion zumeist davon aus, daß Teleologie in der Evolution bedeuten müsse, daß die einzelnen Entwicklungsschritte als solche als zweckmäßig nachweisbar sind. Bis vor Darwin war man allgemein der Auffassung, daß alles, was in der Natur geschieht, in höchstem Maße zweckmäßig sei, so daß der Schock der Darwinschen Theorie vor allem darin bestand, daß diese Meinung aufgegeben werden mußte. Die Evolutionsschritte werden nach der Theorie Darwins durch Mutationen ausgelöst, die für sich genommen nicht zielgerichtet sind. Daraus wurde und wird dann gefolgert, daß die gesamte Evolution keinerlei Zweckmäßigkeit aufweist. Diese Schlußfolgerung ist aber falsch. Es ist nämlich sehr wohl möglich, daß ein bestimmtes Geschehen als ganzes einem bestimmten Zweck dient, also teleologisch ist, obwohl die einzelnen Abläufe dieses Geschehens für sich genommen nicht zweckorientiert sind.

So sind spielerische oder sportliche Tätigkeiten, insofern sie eben spielerisch sind, zumindest bei Kindern nicht unmittelbar auf einen beruflichen, kommerziellen oder ähnlichen Zweck hin ausgerichtet. Dennoch haben Spiel und Sport insgesamt auch den Zweck, sich in bestimmte Fähigkeiten einzuüben, die für das spätere Leben nützlich sind. Dies zeigt sich beim Spielen junger Tieren, wo die einzelnen Aktionen keinen bestimmten Zweck verfolgen, das Spielen aber insgesamt dazu dient, die später notwendigen Fähigkeiten des Jagens usf. zu üben.

Ein anderes Beispiel ist die Marktwirtschaft: Ihr Wesen besteht darin, daß die einzelnen Aktionen nicht um des Gemeinwohls, sondern um des privaten Gewinns willen geschehen, also kein gesellschaftliches Ziel verfolgen. Im Gegensatz zur Planwirtschaft herrscht bei der Marktwirtschaft das „freie“, also nicht von vornherein teleologisch geplante Spiel der Kräfte. Dennoch verfolgen wir mit der Marktwirtschaft als ganzer sehr wohl ein gesellschaftliches Ziel, nämlich die Vermehrung des allgemeinen Wohlstandes. Die beiden genannten Fälle zeigen also, daß bestimmte Verhaltensweisen in ihrer Gesamtheit durchaus auf ein allgemeines übergeordnetes Ziel ausgerichtet sein können, auch wenn die einzelnen Aktivitäten für sich genommen nicht auf dieses Ziel ausgerichtet sind, sondern frei und „zufällig“ ablaufen. Entgegen der herrschenden Meinung läßt also die Tatsache, daß die einzelnen Mutationen nicht zielgerichtet erfolgen, die Frage der Teleologie der Evolution als ganzer völlig offen.

WAHRHEIT

Durch die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Wahrheit“ lassen sich Mißverständnisse vermeiden. Z. B.: Wenn die Rede davon ist, wir könnten die Wahrheit nicht erkennen, kann dies bedeuten: Wir können überhaupt keine einzige, einzelne wahre Erkenntnis haben, und keine unserer Aussagen ist wahr. Es kann aber auch gemeint sein: Wir haben keine vollkommene, erschöpfende Erkenntnis der Wirklichkeit. Dies sind aber ganz verschiedene Behauptungen.

Bedeutungen von „Wahrheit“ und „wahr“

Es folgen verschiedene Bedeutungen des *Substantivs* „Wahrheit“. Diese Bedeutungen kommen nur beim Substantiv Wahrheit vor, während die unter „Attributiv“ angeführten Bedeutungen von „wahr“ auch in der substantivischen Verwendung von „Wahrheit“ vorkommen, aber ihren ursprünglichen Ort in der adjektivischen Verwendung besitzen.

Aussage: Zumeist im Plural: Wahrheiten, z. B. die Unterscheidung zwischen notwendigen und kontingenten Wahrheiten = Wahre Aussagen, Urteile, Propositionen

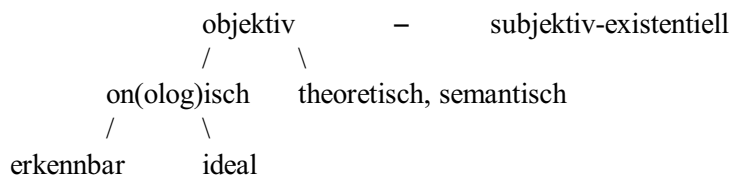
Umfassend: Allumfassende Erkenntnis: „Wir können die Wahrheit nie erkennen“; „Ich sage die volle und ganze Wahrheit“; ... = Summe, Inbegriff wahrer Aussagen oder Erkenntnisse, umfassende wahre Erkenntnis oder Aussage

Verkörperung: Verkörperung der Wahrheit: „Ich bin die Wahrheit“; ... = Quelle, Gestalt, Verkörperung der Wahrheit

Wahrhaftigkeit: „Er ist ein Mensch der Wahrheit“; ... = Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit

(Vor allem) *Attributiv* (adjektivisch):

Verschiedene Bedeutungen primär des Adjektivs „wahr“ und, daraus resultierend, auch des Substantivs „Wahrheit“:



Objektiv wahr = der Sache nach wahr (Gegensatz: subjektiv wahr) [manchmal auch = ont(olog)isch wahr]

Subjektiv, existentiell wahr = mich angehend, mich betreffend (Hier liegt der Existenzbegriff der Existenzphilosophie zugrunde, der unter Existenz die spezifische Seinsweise des Menschen versteht) [manchmal auch = theoretisch wahr oder semantisch wahr]

Ont(olog)isch, transzendental wahr = meint Wirkliches, Seiendes (Gegensatz: semantisch oder theoretisch wahr)

Ontologisch₁, transzendental, ontisch wahr = erkennbar = meint das Sein bzw. die Wirklichkeit, insofern es bzw. sie erkennbar (oder erkannt) ist.

Ontologisch₂ wahr = echt, ideal = der zugrundeliegenden Idee (Gottes), der eigentlichen Idealgestalt, der vollkommenen Vorstellung von etwas entsprechend: z. B. „ein wahrer Freund“

Theoretisch wahr = meint Erkenntnisse, Aussagen

Semantisch, material, erkenntnistheoretisch, noetisch, logisch, wahr (auch: Erkenntniswahrheit oder Aussagenwahrheit) = Erkenntnis, insofern sie die Wirklichkeit bzw. das Sein trifft; häufigste, normale Bedeutung von „wahr“ (Zu „logisch wahr“ siehe den Hinweis unten.)

Analytisch, tautologisch, logisch

Sonderfälle der semantischen bzw. materialen Wahrheit:

Analytisch wahr = Das Prädikat ist im Subjekt (in der Definition des Subjekts) enthalten (kann aber umfassender oder begrenzter als das Subjekt sein), so daß die Wahrheit der Aussage auf Grund ihrer Form erkennbar ist.

Tautologisch = Sonderfall des analytisch Wahren: Prädikat und Subjekt sind deckungsgleich, können gegeneinander ausgetauscht werden.

Logisch richtig, formal wahr, logisch₂ wahr = den Gesetzen der Logik entsprechend korrekt formuliert oder abgeleitet, was aber nichts über die Wahrheit oder Falschheit des Inhalts besagt.

„Logisch“ wahr kann zweierlei bedeuten und wird darum besser durch eine eindeutige Bezeichnung ersetzt:

- 1) (scholastisch) = semantisch, material wahr;
- 2) (moderne Logik) = logisch richtig.

Klassische Wahrheitsauffassung

Literatur:

L. Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt ²1983

Albert Keller, *Allgemeine Erkenntnistheorie* (Grundkurs Philosophie 2) Stuttgart u. a. 1982, 104-125.

Vorbemerkungen

Der Ausdruck „Wahrheitsauffassungen“ oder „Wahrheitskonzeptionen“ ist dem heute verbreiteten Ausdruck „Wahrheitstheorien“ vorzuziehen, denn es handelt sich z. B. bei der „adaequatio“ um eine Definition und nicht um eine Theorie. Es kommt ja auch zuerst darauf an, sich über die Bedeutung von „Wahrheit“ zu verständigen. Der Begriff „Wahrheit“ muß in irgendeiner vorgängigen Weise verstehbar sein, bevor man eine Theorie darüber macht.

Viele der Wahrheitstheorien sind entweder Versuche, die Wahrheit umzudefinieren, da man von vornherein der Meinung ist, Wahrheit im klassischen Sinn nicht erreichen zu können, oder nur sinnvoll als wissenschaftstheoretische Vorschläge für eine Methode, um zu allgemein anerkannten wissenschaftlichen Theorien zu gelangen. Oft wird hierbei durch eine Neudefinition von Wahrheit oder eine Wahrheitskriteriologie faktisch versucht, auf diese (verkürzte) Weise das erkenntnistheoretische Problem in den Wissenschaften zu lösen.

Bedeutung einer Behauptung: sekundär Begriff

Wahrheitsfähig (Möglicher Träger der Wahrheit: wahr oder falsch) im Sinn der semantischen Wahrheit ist primär und ursprünglich jede Behauptung (Aussage, Urteil, Proposition), insoweit sie eine semantische Bedeutung hat, d. h. insoweit sie eine Information beinhaltet. Wahr oder falsch ist nicht die Aussage als Laut- oder Schriftgebilde, also in ihrer logischen und nicht in ihrer materialen Supposition (vgl. Keller, *Sprachphilosophie* 76), sondern die Bedeutung, das Gemeinte. Man könnte in diesem Fall von einer behaupteten oder noch genauer: behauptbaren (klingt zwar sprachlich nicht gut, ist aber korrekter als „behauptenden“, denn nicht die Aussage behauptet, sondern der Sprecher) Aussage sprechen.

Dies kann auch bei Aussagen der Fall sein, deren primäre Funktion wie bei einem Wunsch oder einem Befehl nicht darin besteht, eine Information zu übermitteln. In diesem Sinn ist auch ein performativer Sprechakt wahr, und zwar, wenn er gelingt, sogar notwendigerweise wahr. Auch ein Beispielsatz kann wahr sein, obwohl bei ihm die materiale (= inhaltliche) Wahrheit irrelevant ist, weil er nicht der inhaltlichen Information dient, sondern z. B. eine grammatikalische Struktur veranschaulichen soll.

In einem weiteren, sekundären Sinn kann man auch von wahren oder falschen Begriffen sprechen, insofern diesen Begriffen eine Realität entspricht oder nicht, insofern sie durch ihre Formulierung wahre

oder falsche Urteile über die Realität suggerieren (Man vergleiche etwa den Unterschied zwischen „Freitod“ und „Selbstmord“). Daß dieser Sinn von „wahr“ und „falsch“ seine Berechtigung hat, beweisen z. B. die Praktiken in Werbung und Politik.

Adaequatio intellectus et rei

Die klassische Definition für die Wahrheit lautet: Veritas est adaequatio intellectus et rei. (Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I, 21, 2)

Aristoteles (Metaphysik IV = Γ, 7; 1011b 26 f) formuliert dasselbe verbal, wenn er über Wahrheit schreibt: *Denn zu behaupten, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, ist falsch. Aber zu behaupten, daß das Seiende sei und das Nichtseiende nicht sei, ist wahr.* (Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.)

Adaequare, adaequatio bedeutet im Lateinischen nicht nur Angleichen, Angleichung, sondern auch Übereinstimmung, Entsprechung. Es findet sich auch die Formel „adaequatio intellectus ad rem“, die aber gegenüber der oben angeführten Formulierung den Nachteil hat, daß sie nicht auf die ont(olog)ische Wahrheit angewandt werden kann. Thomas gebraucht auch andere Formulierungen wie „convenientia entis ad intellectum“ sowie die Termini correspondentia, concordantia und conformitas. Laut Hirschberger (Philosophiegeschichte Bd. 2, 473) stammt die Adaequatio-Formel nicht, wie Thomas meint, von Isaac Israeli, sondern von Avicenna. „Intellectus“ ist ursprünglich das Verbalsubstantiv zu „intelligere“, „einsehen“ und meint den Akt des Einsehens und von daher dann auch die Fähigkeit hierzu. In unserem Fall ist mit „intellectus“ weder die Fähigkeit noch der Akt des Erkennens gemeint, sondern der Gehalt des Erkennens, dasjenige, was ich als gedanklichen Gehalt in einer konkreten Erkenntnis erfasse. Mit dem Ausdruck „res“ ist die in der betreffenden Erkenntnis bzw. Aussage gemeinte Wirklichkeit als solche bzw. das betreffende Sein als solches gemeint.

Als Übersetzung der Adäquatio-Formel wird auch manchmal der Ausdrucks „Übereinstimmung von Satz und Sachverhalt“ verwendet. Dabei ist zu bemerken, daß die Termini „Sachverhalt“ und „Tatsache“ im philosophischen Sprachgebrauch leider nicht eindeutig verwendet werden, sondern je nach Autor reale Tatbestände bzw. Ereignisse oder deren sprachliche Formulierung bedeuten können. Im vorliegenden Fall ist unter „Sachverhalt“ der real bestehende Tatbestand zu verstehen, während mit „Satz“ die Bedeutung einer bestimmten Behauptung gemeint ist.

Die Formulierung „Satz und Sachverhalt“ drückt deutlicher als die Formulierung „intellectus et rei“ aus, daß es immer um eine konkrete einzelne Erkenntnis bzw. Aussage geht und nicht um unser Erkenntnisvermögen in seiner Ganzheit. Indirekt kommt freilich schon auch unser Erkenntnisvermögen als ganzes ins Spiel, da sich diese unsere Fähigkeit an die Wirklichkeit anpaßt (man könnte sagen „anmißt“), d. h. orientiert, ihr unterwirft, ihr entspricht, wenn wir etwas erkennen. Denn die Wirklichkeit ist das Maß für die Wahrheit unserer Erkenntnis. Wenn und insoweit unsere Erkenntnis wirklichkeitsgerecht ist, d. h. der Wirklichkeit entspricht, ist sie wahr. Vgl. die Ausführungen zum Realismus.

Einwände: nicht vollständig

Die Einwände gegen die Adäquatio beruhen großenteils auf folgendem Denkschema: Unsere Aussage und die Wirklichkeit (Tatsachen, Gegenstände ...) sind grundsätzlich und wesentlich verschieden. Also könne es keine Übereinstimmung zwischen beiden geben. Hiergegen ist zu sagen: Dies kann ich nur sagen, wenn ich schon um diese Verschiedenheit weiß, und daß ich darum nur wissen kann, wenn ich das Verschiedene als solches erkannt habe. Wie soll das ohne Übereinstimmung möglich sein?

Ein weiterer Einwand lautet: Eine volle Übereinstimmung zwischen dem Gehalt einer Behauptung und der damit gemeinten Wirklichkeit sei auf Grund der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich unmöglich. Darum gebe es für uns Menschen auch keine Wahrheit.

Antwort: Es ist richtig, daß unsere Erkenntnis nie die gesamte vorliegende Wirklichkeit erschöpft, weshalb keine unserer Behauptungen die von ihr gemeinte Wirklichkeit voll erfaßt. Aber es geht nur darum,

ob das Gemeinte auch in Wirklichkeit da ist, so daß es in bezug auf den gemeinten Gehalt eine Übereinstimmung von Behauptung und Wirklichkeit gibt.

Zeitlich?

Die wirklich geschehenden Ereignisse sind zeitlich. Wenn ich aber eine Behauptung aufstelle, so ist diese Behauptung zeitlos gültig. Somit ergibt sich ein Widerspruch zwischen der Zeitlichkeit der Ereignisse und der Zeitlosigkeit der Aussagenwahrheit.

Antwort: Hierin liegt kein Widerspruch. Wenn zwei Dinge einander gleichen, so ist diese Übereinstimmung immer etwas Zeitloses, auch wenn diese Dinge nur zu einer bestimmten Zeit existieren. Die Übereinstimmung in bezug auf die Zeit besteht eben gerade darin, daß wir das Ereignis der Zeit zuschreiben, zu der es geschieht bzw. geschehen ist.

Negative Sachverhalte?

Wenn eine negative Behauptung wahr sein soll, dann müßte sie nach der Adäquationauffassung Übereinstimmung mit einem negativen Sachverhalt sein. Nun führt aber die Annahme negativer Sachverhalte zu absurden Konsequenzen. Denn dann müßte es immer die gesamte Summe aller denkbaren negativen Sachverhalte, und das heißt, aller Sachverhalte mit Ausnahme des gerade wirklich bestehenden, geben.

Antwort: Eine negative Behauptung meint nicht das Bestehen eines negativen Sachverhalts, sondern sie behauptet das Nicht-Bestehen dieses Sachverhalts. Sofern dieser Sachverhalt tatsächlich nicht besteht, stimmt diese Behauptung mit der Wirklichkeit überein.

Einwand: Die Unterscheidung zwischen Behaupten und Negieren eines Sachverhalts ist deshalb hinfällig, weil sich durch rein sprachliche Umformulierung jede positive Behauptung in eine negative überführen läßt und umgekehrt.

Antwort: Rein sprachlich gesehen, stimmt das. Aber wir können unterscheiden, ob wir nur sprachlich etwas negativ ausdrücken oder der Sache nach eine Negation meinen. Descartes weist in seiner 3. Meditation darauf hin, daß wir dann, wenn wir Gott unendlich nennen, damit zwar sprachlich etwas Negatives sagen, der Sache nach aber damit etwas Positives meinen, während die sprachlich positiv formulierte Endlichkeit der Sache nach einen Mangel, also etwas Negatives meint.

Die Meinung, Negation und Position seien austauschbar wie + und - in der Elektrizität, verwechselt den polaren, konträren und kontradiktorischen Gegensatz. Die Negation setzt (auch in der Mathematik) ursprünglich etwas Negierbares, also eine inhaltliche Position voraus.

Einwand: Es läßt sich nicht immer feststellen, ob einer sprachlichen Negation eine Negation in der Sache entspricht oder nicht.

Antwort: Vergleichbare Unschärfen gibt es bei allem, auch bei positiven Aussagen. Daraus ergibt sich aber nicht, daß wir derartige Unterscheidungen überhaupt nicht mehr machen könnten.

Strukturell verschieden

Einwand: Der Verstand kann sich nicht dem erkannten Sachverhalt angleichen.

Antwort: Wieso nicht? Wenn ich in einer fremden Sprache zu denken lerne, wenn ich nach den Regeln einer mir bislang fremden Kultur zu leben lerne, so paßt sich mein Verstand den Strukturen dieser Sprache oder Kultur an. Wenn ich meine Meinung so korrigiere, daß ich jetzt mit meinem Partner übereinstimme, so habe ich sie ihm angeglichen. Zudem meint „intellectus“ den Akt des Verstandes, das Verstehen.

Einwand: Wenn behauptet wird: „Die Wand ist rot“, so hat diese Behauptung weder die Farbe Rot noch sonst eine Qualität der Wand. Sie ist deren Beschaffenheit überhaupt nicht angemessen. (Vgl.: Keller, Allgemeine Erkenntnistheorie, 1a: Nr. 146; 1b: Nr. 162)

Antwort: Die Behauptung als Sprechakt hat nicht die Farbe Rot oder die Qualität der Wand. Aber die

Adaequatio betrifft nicht den Sprechakt, sondern das in der Behauptung Gemeinte.

Einwand: Nun hatte Heidegger in „Sein und Zeit“ eingewandt, man könne das im Denken Gemeinte nicht so ohne weiteres vom Denkakt als Tätigkeit trennen.

Antwort: Dies ist richtig, aber hier wird offenbar wieder einmal Unterscheiden und Trennen miteinander verwechselt. Man kann und muß beides sehr wohl voneinander unterscheiden. Aber nur wenn ich wirkliches Rot und eine wirkliche Wand meine, und wenn genau dieses Rot und diese Wand tatsächlich existieren, ist die genannte Behauptung wahr. Nur wenn meine Vorstellung von „Rot“ und von „Wand“ mit dem übereinstimmt, was „Rot“ und „Wand“ wirklich sind, behaupte ich die Wahrheit.

Einwand: Ich kann für „Irgendein weißes Blatt ist rechteckig“ schreiben: „Es gibt ein x , für das gilt: x ist ein Blatt, und x ist weiß, und x ist rechteckig“ Aber es kann doch nicht in der Wirklichkeit eine ähnliche Zusammensetzung von etwas Weißem und etwas Rechteckigem und etwas Blattartigem, oder dergleichen angenommen werden (Vgl.: Keller, Allgemeine Erkenntnistheorie, Nr. 173.) Überlegungen dieser und ähnlicher Art finden sich z. B. bei Tugendhat.

Antwort: Von Aristoteles bis Kant haben die Philosophen darauf hingewiesen, daß die logische Einteilung eines Satzes in additiv nebeneinandergestellte Einheiten unangemessen ist. Natürlich kann man zu bestimmten Zwecken unter bewußter Vernachlässigung anderer Aspekte eine solche Einteilung machen, aber der Sache nach ist es eben nicht gleichgültig, was als Subjekt fungiert und was als Prädikat. Nach der oben gegebenen Gliederung wäre es völlig gleichbedeutend zu sagen „Der Hund hat einen Schwanz“ oder „Der Schwanz hat einen Hund“, während in Wirklichkeit die zweite Ausdrucksweise falsch ist.

Andere Wahrheitsauffassungen

Warum Uminterpretation von Wahrheit?

Häufig besteht die Meinung, Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung, Entsprechung des Gedachten mit der Wirklichkeit sei grundsätzlich nicht feststellbar, da man zu diesem Zweck einen Standpunkt jenseits von Subjekt und Objekt oder den Standpunkt der umfassenden, erschöpfenden Erkenntnis (den Standpunkt Gottes) bräuchte. Um dieses Problem zu umgehen, wird dann der Begriff der Wahrheit umdefiniert.

Erfüllung einer Intention

Den Einwänden gegen die Adäquatio möchte Keller so entgehen, daß er die Wahrheit wie folgt definiert: „Wahrheit ist die intentionale Beziehung einer behauptenden Aussage, die genau dann besteht, wenn diese Intention erfüllt ist.“ (Allgemeine Erkenntnistheorie Nr. 175)

Kommentar: Die Erfüllung einer Intention ist unspezifisch für die Wahrheit. Sie gilt, vielleicht noch ursprünglicher, für ein Wollen. Wenn ich Hunger habe und etwas Anständiges zu essen bekomme, wird meine Intention erfüllt. Zudem könnte diese Formel ein rein aktives Verständnis von Erkennen zu suggerieren. Der Vorteil dieser Formel besteht darin, daß sie deutlich macht, daß es um die Wahrheit einer konkreten Erkenntnis geht und nicht um eine Übereinstimmung unseres ganzen Erkenntnisvermögens mit der Wirklichkeit als ganzer.

Keine semantische Bedeutung: Redundanz- oder Eliminationsauffassung

Ramsey und Ayer vertraten die Ansicht, der Begriff „wahr“ sei semantisch nichtssagend und darum überflüssig. Denn die Behauptung, eine Aussage sei wahr, füge dem Bedeutungsgehalt dieser Aussage keine weitere Information hinzu.

Kommentar: Die Vertreter der Auffassung, „wahr“ sei semantisch nichtssagend, sehen nicht, daß dieser Eindruck nur dann auftritt, wenn ich sage: „Es ist wahr, daß ...“ o. ä. Sobald ich sage „Diese Aussage

ist wahr“, zeigt sich, daß „wahr“ hier nicht überflüssig ist, sondern eine semantische Bedeutung aufweist, denn es könnte auch das Gegenteil der Fall sein, daß diese Aussage falsch ist.

Performative Wahrheitsauffassung

Diese Auffassung wurde eine Zeitlang von Strawson vertreten, aber später wieder von ihm widerrufen. Nach dieser Auffassung hat das Wort „wahr“ zwar (ebenso wie nach der vorherigen Auffassung) keine semantische Bedeutung, ist aber deshalb noch nicht überflüssig, also nicht redundant, sondern hat eine performative Funktion. Indem ich eine Aussage für wahr erkläre, bekräftige, bestätige ich sie, verbürge ich mich dafür, vor allem gegenüber einer Bestreitung oder Bezweiflung dieser Aussage.

Antwort: Es stimmt zwar, daß die Behauptung der Wahrheit einer Aussage gewöhnlich auch die Funktion der Bestätigung und Bekräftigung hat, aber dies schließt nicht aus, daß sie auch einen informativen Charakter, eine semantische Bedeutung besitzt, wie in der Kritik der vorhergehenden Auffassung gezeigt wurde.

Tarskis semantische Wahrheitstheorie

Für die Zwecke der Semantik (Bedeutungslehre) entwickelte der polnisch-amerikanische Logiker Tarski (1901-1983) eine Wahrheitskonzeption, die viel Beachtung fand und oft als eine Formalisierung und moderne Neuformulierung der aristotelischen Wahrheitsauffassung angesehen wurde.

Tarski unterscheidet die Objektsprache, in der wir unmittelbar über die Dinge der Welt reden, und die Metasprache, in der wir sprechen, wenn wir über diese Objektsprache reden. Nur durch diese Unterscheidung sei es nämlich möglich, Antinomien (Erklärung siehe unten) zu vermeiden. Da diese Unterscheidung in der Umgangssprache nicht möglich ist, beschränkt Tarski seine Wahrheitsauffassung auf formalisierte Sprachen.

Er möchte ferner seine verschiedenen Formeln allesamt nicht als Definitionen verstanden wissen, sondern lediglich als Anweisung für die Bildung wahrer Sätze (also etwa im Sinn einer rekursiven Definition). Die in den Formeln angeführten Variablen sind durch Ausdrücke zu ersetzen, die die betreffende Formel erfüllen.

Einige seiner wichtigsten Formulierungen sind:

Eine wahre Aussage ist eine Aussage, welche besagt, daß die Sachen sich so und so verhalten, und die Sachen verhalten sich so und so. – „Es schneit“ ist eine wahre Aussage dann und nur dann, wenn es schneit. – Formalisiert: x ist eine wahre Aussage dann und nur dann, wenn p . (p = der x entsprechende wirkliche Sachverhalt.) – „ p “ ist wahr, wenn p . (p = der der Aussage „ p “ entsprechende wirkliche Sachverhalt.)

Antinomien: semantisch – mengentheoretisch

Antinomien sind Sätze, die sowohl in ihrer Bejahung als auch in ihrer Verneinung zu Widersprüchen führen. Thesen, die ebenso wie ihr Gegenteil einen Widerspruch implizieren. Ist die Behauptung wahr, so folgt daraus ihre Falschheit; ist sie falsch, so folgt daraus ihre Wahrheit. Es werden gewöhnlich zwei Arten von Antinomien unterschieden:

Semantische Antinomien

(auch grammatikalische oder linguistische genannt, da sie mit der Sprache zusammenhängen): Bei ihnen liegt der Widerspruch in den Konsequenzen, die sich aus der Bedeutung des betreffenden Satzes ergeben.

Beispiele: „Dieser Satz hier ist falsch.“ (Wenn er falsch ist, ist er richtig, und umgekehrt.) – Klassisches Beispiel ist die Aussage des Kreters: „Alle Kreter sind Lügner.“

Wenn man Wörter, deren Wortgestalt ihrer Bedeutung entspricht, „autologisch“ (z. B. „kurz“, „dreisilbig“), alle anderen „heterologisch“ nennt (z. B. „lang“, „einsilbig“), so ergibt sich eine Antinomie für das Wort „heterologisch“ (Wenn seine Bedeutung nicht seiner Struktur entspricht, ist es heterologisch; wenn es aber heterologisch ist, ist es autologisch ...).

Mengentheoretische Antinomien

(auch logische genannt, da die moderne Logik oft mengentheoretisch formuliert wird): Es handelt sich um bestimmte mengentheoretische (logische) Aussagen, die zu mengentheoretischen Widersprüchen führen.

Beispiele: Russells Antinomie: Die Menge (Klasse) aller Mengen (Klassen), die sich nicht selbst als Element enthalten. (Diese Menge müßte als Allmenge sich selbst enthalten und dürfte als Menge, die sich nicht enthält, sich nicht enthalten.) – Cantors Antinomie: Die Potenzmenge (= Menge aller Teilmengen) der Menge aller Mengen. (Diese Menge müßte als Potenzmenge mehr Mengen enthalten als die in ihr enthaltenen Mengen, kann aber nicht mehr enthalten, weil es nicht mehr als alle Mengen gibt.)

Keine negative Selbstbeziehung (Lösung des Antinomienproblems)

Da alle Antinomien auf Selbstbeziehung beruhen, verlangt Tarski (ähnlich wie Russell in seiner Typentheorie) das Verbot der Selbstbezüglichkeit in der formalisierten Sprache bzw. Sprachebene. Das Reden über die Dinge und das Reden über die Sprache darf nicht in derselben Sprache stattfinden. Statt der selbstbezüglichen reflexiven Rede in ein und derselben Sprache findet das Reden über die Objektsprache in der Metasprache statt. Wahrheit oder Falschheit ist kein Prädikat der Objektsprache, sondern eines der Metasprache.

Der wahre Grund für die semantischen Antinomien liegt aber nicht in der Selbstbeziehung als solcher, sondern in der in diesen Antinomien immer enthaltenen negativen Selbstbeziehung, die prinzipiell widersprüchlich ist. Insofern ist die semantische Antinomie gleichsam die Kehrseite der transzendentalen Widerlegung. Auch wenn dies vielleicht nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen ist, können Ausdrücke wie „falsch“, „Lügner“, „heterologisch“ letzten Endes nur mit Hilfe direkter oder indirekter Negation definiert werden.

In den beiden genannten mengentheoretischen Antinomien werden Größen heterogener Art wie Teile oder Eigenschaften von etwas mit dem zusammenaddiert, wovon sie Teile oder Eigenschaften sind, was grundsätzlich unmöglich ist. Es handelt sich hierbei der Sache nach um dasselbe Problem wie bei der von Aristoteles herausgestellten Entdeckung, daß die verschiedenen Kategorien kein gemeinsames univokes Genus des Seins bilden. Cantors Antinomie wäre damit zu vergleichen, zu 3 Katzen (= 3 Seiende) noch jeweils deren Köpfe und Schwänze hinzuaddieren zu wollen und sich dann die Frage zu stellen, ob dies nun 3 oder 9 Seiende sind.

Kommentar zu Tarskis Wahrheitstheorie

Vielleicht wollte Tarski nur einen rein auf formale Semantik bezogenen Vorschlag machen, der dann später als generelle Wahrheitskonzeption aufgefaßt wurde. Manche Interpreten sehen in Tarskis Theorie nur eine Neuformulierung der Aristotelischen Wahrheitsauffassung (verbunden mit der Forderung nach einer Unterscheidung in eine formalisierte Objektsprache und eine Metasprache).

Die Unterscheidung zwischen Objektsprache und Metasprache läßt sich nur vorläufig durchhalten. Denn um die Beziehung zwischen Objekt- und Metasprache zu klären, muß ich zu einer neuen Metasprache greifen usf.

Letzten Endes läßt sich die Reflexion eben nicht in eine unendlich iterierbare Folge nicht-selbstbezüglicher Sprachebenen auflösen. Der Selbstbezug gehört zum Wesen der Reflexion und kann nicht eliminiert werden.

Das Verbot der Selbstbeziehung ist ferner selber notwendig selbstbezüglich. Denn entweder wendet man es auf sich an, dann ist das durch es selbst unerlaubt, oder man wendet es nicht auf sich an, dann hat man eine Ausnahme zugelassen, oder man hat einen infiniten Regreß oder man verbietet die Untersuchung dieses Prinzips, dann hat man es vorgängig schon auf sich angewandt. Die Antinomien lassen sich, wie gezeigt, anders vermeiden.

Zumindest an einigen Stellen schreibt Tarski ausdrücklich den „Anführungsnamen“ die mögliche Wahrheit zu. Nun versteht man aber in der Logik unter „Anführen“ eines Ausdrucks nicht die Verwendung dieses Ausdrucks im Sinne seiner semantischen Bedeutung („Gebrauch“ eines Ausdrucks), sondern im Sinne seiner sprachlichen Struktur. Die Wahrheit kann aber einem Ausdruck nur zukommen, insofern er „gebraucht“ wird. Sie ist nicht die Beziehung von sprachlichem Zeichen zum Gemeinten, also nicht eine Frage der Semantik, sondern die Beziehung vom Gemeinten zum Tatsächlichen.

Zum Verständnis seiner Formeln rekurriert Tarski auf das „Erfüllen“ einer Variablen durch die Einsetzung eines bestimmten konkreten Ausdruck. Ein solches Erfüllen scheint aber für ihn wieder dann der Fall zu sein, wenn ich für die Variable einen wahren Ausdruck einsetze. Damit wird aber die Erklärung der Wahrheit zirkulär.

Ist die Semantik überhaupt geeignet, die Wahrheitsfrage zu beantworten? Es geht bei der Wahrheit nicht um die Beziehung von sprachlichem Zeichen zum Gemeinten, sondern um die Beziehung vom Gemeinten zum Tatsächlichen. Zuerst muß eine Behauptung eine klare Bedeutung haben (Frage der Semantik), dann erst kann ich als zweites die Frage nach der Wahrheit stellen.

Kohärenztheorie

Ansätze hierfür finden sich bereits bei Leibniz, dann um die Jahrhundertwende bei Bradley (englischer Neuhegelianismus) und Neurath (Wiener Kreis, Neopositivismus). Heute vertritt Rescher diese Theorie, sieht aber hierin nicht eine Definition, sondern nur ein Kriterium für Wahrheit. Ferner ist sein Entwurf offensichtlich die Angabe eines Kriteriums, wann eine wissenschaftliche Theorie für als wahr akzeptiert werden kann.

Unter Kohärenz wird hierbei nicht nur die reine Widerspruchsfreiheit (die man Konsistenz nennen könnte) verstanden, sondern darüber hinaus ein positives Zusammenhängen und Bezogensein, eine gegenseitige Abhängigkeit oder zumindest Zuordnung, die allerdings wieder nicht so weit gehen kann und darf, daß daraus ein deduktiv-notwendiger Zusammenhang würde.

Rescher möchte dabei auch zeigen, daß in der Wissenschaft eine Theorie anerkennungsfähig ist, wenn sie mit der großen Mehrheit der zugrundegelegten Daten übereinstimmt und deren Zuordnung einsichtig machen kann, auch wenn einige der Daten nicht mit dieser Erklärung in Einklang zu bringen sind. Er versteht Kohärenz ausdrücklich nicht als eine Definition von Wahrheit, sondern als ein Kriterium für Wahrheit.

Bei Rescher geht es darum, daß Theorien nie allen Daten gerecht werden, und daß manchmal sogar widersprüchliche Daten integriert werden müssen. Deshalb kommt es darauf an, daß die Theorie einem Maximum an Daten gerecht wird. Sonst handelt es sich darum, daß wahre Aussagen kohärent, d. h. nicht nur widerspruchsfrei, sondern auch in Beziehungen zueinander stehen müssen. Träume sind nicht mit anderen Träumen kohärent.

Descartes und andere geben zum Beispiel an, daß wir bei empirischen Feststellungen möglichst unterschiedliche Sinne anwenden und entsprechende Überprüfungen vornehmen sollen. Dies ist auch eine Regel für wissenschaftliche Untersuchungen (intersubjektive Überprüfbarkeit, Wiederholbarkeit).

Kommentar

Rescher will der Tatsache Rechnung tragen, daß oft in der Wissenschaft mit dem Aufstellen und Akzeptieren einer Theorie im allgemeinen nicht gewartet wird oder werden kann, bis alle bekannten Daten sich völlig widerspruchsfrei und bruchlos in diese Theorie einfügen. Für diesen Fall will Rescher Re-

geln angeben, wann ein entsprechend hoher Grad an Kohärenz erreicht ist, der es erlaubt, die betreffende Theorie zu akzeptieren, obwohl sie (noch) nicht mit restlos allen verfügbaren Daten vereinbar ist.

Sofern unter Kohärenz eine Definition von Wahrheit verstanden werden sollte, wäre dies falsch. Kohärenz ist keine Definition, sondern ein Kriterium für Wahrheit. Aber Kohärenz ist kein zwingendes Indiz für Wahrheit. Auch Unwahres kann relativ kohärent sein.

Ferner ist es schwierig, die Kohärenz so zu definieren, daß sie weder bloße Widerspruchsfreiheit noch deduktive Notwendigkeit ist. So (als ein Mehr als bloße Widerspruchsfreiheit) gesehen, setzt Kohärenz schon die Geltung und somit Wahrheit logischer Regeln voraus.

Außerdem sind für verschiedene Bereiche unterschiedliche Anforderungen an Kohärenz oder Konsistenz zu stellen. Für manche Erkenntnisse ist mehr (Mathematik, Logik), für andere weniger (einmalige Erlebnisse) an Kohärenz zu verlangen. Darum hilft das allgemeine Kriterium der Kohärenz in der Praxis nicht so sehr viel.

Pragmatische Wahrheitsauffassung

Diese Auffassung wurde von den amerikanischen Pragmatisten des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem von James und Dewey vertreten. Wahr sei etwas dann, wenn es uns (wissenschaftlich, für die Forschung) nütze, helfe. Wahrheit sei das, was uns Befriedigung verschafft. Wahrheiten würden im Lauf von Erfahrungen erzeugt. Wahr sei, was uns im Denken voranbringe.

So sagt James in seiner 6. Vorlesung über Pragmatismus (dt.: Der Pragmatismus, Phil. Bibl. 297, Hamburg 1977, 123-150; engl.: Pragmatism, London u. a. 1908, 195-236) zum Thema „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“ (Pragmatism's Conception of Truth) u. a.:

Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist. (True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not.) (dt. 125f; engl. 201: hervorgehoben)

Man kann dann sagen: „sie [= die Wahrheit] ist nützlich, weil sie wahr ist“, oder „sie ist wahr, weil sie nützlich ist“. Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich daß hier ein Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann. (You can say of it [= truth] then either that 'it is useful because it is true' or that 'it is true because it is useful'. Both these phrases mean exactly the same thing, namely that here is an idea that gets fulfilled and can be verified.) (128; 204)

„Das Wahre“ ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt, so wie „das Richtige“ das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärts bringt. Dabei meine ich vorwärtsbringend in jeder Art und vorwärtsbringend im ganzen und großen. ('The true,' to put it very briefly, is only the expedient in the way of our thinking, just as 'the right' is only the expedient in the way of our behaving. expedient in almost any fashion; and expedient in the long run and on the whole of course; [...]) (140; 222: 1. Satz im Original hervorgehoben)

Kommentar

Wir wollen nicht nur wissen, was uns nützt, sondern wie es wirklich ist. Gerade Lügen und Ideologien setzen den Nutzen an die Stelle der Wahrheit. Es gibt nützliche Fiktionen, während uns die Wahrheit nicht immer nützt. Ferner muß man die Frage stellen: Ist es wahr, daß es nützt?

Außerdem kann nicht etwas dadurch wahr werden, daß es nützt, sondern es kann bestenfalls nützen, weil es schon wahr ist. Wenn sich bei einem Prozeß oder in der Wissenschaft eine Aussage durch weitere Indizien und Beweise als wahr herausstellt, dann ist sie von Anfang an schon wahr gewesen und es nicht erst geworden. Verifizieren kann ich nur, wenn ich schon weiß, was Wahrheit bedeutet. Die Wahrheit besteht nicht in der Feststellung, daß etwas wahr ist (Es ist schon vorher wahr; und es kann etwas auch wahr sein, ohne daß dies festgestellt wird).

Konsens- oder Diskurstheorie

Diese Theorie wurde von Habermas aufgestellt (Art. „Wahrheitstheorien“, in: Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag, hg. v. H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, 211-265). Zunächst einmal definiert er Wahrheit so: „Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten.“ (212) Dieser Geltungsanspruch müsse diskursiv eingelöst werden. Diese Einlösung geschehe durch Argumentation in einem theoretischen, herrschaftsfreien Diskurs in der kontrafaktisch antizipierten idealen Sprechsituation.

Grundlegend ist sodann die Unterscheidung zwischen Diskursen und Handlungen. Solange es um die Handlungszusammenhänge geht, machen wir Erfahrungen mit Gegenständen und informieren hierüber mit unseren stillschweigend als gültig vorausgesetzten Behauptungen.

Erst wenn die Wahrheit dieser Behauptungen („die in Handlungszusammenhängen naiv unterstellten Geltungsansprüche“) problematisiert wird, kommt es zum Diskurs. In ihm geht es nicht um die Gegenstände der Erfahrung, sondern um Tatsachen, d. h. um „existierende Sachverhalte“, wobei unter Sachverhalten der propositionale Gehalt (= Aussagegehalt) von in Frage stehenden Behauptungen verstanden wird.

Während wir mit den Gegenständen in der Welt Erfahrungen machen, betrifft die Wahrheitsfrage die Tatsachen, die nicht in der Welt, sondern in unserem Diskurs vorkommen:

„Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist. [...] In Handlungszusammenhängen informieren Behauptungen über Gegenstände der Erfahrung, in Diskursen stehen Aussagen über Tatsachen zur Diskussion. Wahrheitsfragen stellen sich daher im Hinblick nicht sowohl auf die innerweltlichen Korrelate handlungsbezogener Kognition, als vielmehr auf Tatsachen, die erfahrungsfreien und handlungsentlasteten Diskursen zugeordnet sind. Darüber, ob Sachverhalte der Fall oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen. Die Idee der Wahrheit läßt sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen entfalten.“ (218)

Den Erfahrungen komme Objektivität zu, die aber nicht mit der Wahrheit verwechselt werden dürfe, die nur Aussagen zukomme. Mit allem Nachdruck wird der Rekurs auf Erfahrungsgewißheit abgelehnt. Stattdessen gilt: „Die Konsensustheorie der Wahrheit beansprucht den eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes durch formale Eigenschaften des Diskurses zu erklären und nicht durch etwas, das entweder, wie die logische Konsistenz von Sätzen, dem Argumentationszusammenhang zugrunde liegt, oder, wie die Evidenz von Erfahrungen, von außen gleichsam in die Argumentation eindringt.“ (240)

Es bleibt bei formalen Diskursregeln, da wir keine Möglichkeit hätten, vom Begriff zur Sache hin- und herzugehen. Für den Diskurs unterstellen wir kontrafaktisch eine ideale Sprechsituation, was in jeder Hinsicht gleiche Redefreiheit für alle Teilnehmer bedeutet.

Kommentar

Wahrheit ist weder ein Geltungsanspruch, den jemand erhebt, noch die Berechtigung dieses Anspruchs. Wahr sind Behauptungen; Behauptungen sind aber weder Berechtigungen noch Geltungsansprüche. Solche Ansprüche werden für wahre Behauptungen erhoben, und dies ist nur dann berechtigt, wenn die betreffenden Behauptungen wahr sind.

Sodann ist es nicht möglich, die inhaltlich-gegenständliche Seite unseres Redens von der Wahrheitsfrage abzukoppeln. Die Gültigkeit unserer Argumente hängt (auch) daran, daß wir auf gesicherte Resultate unserer Erfahrung verweisen können.

Ferner identifiziert Habermas wahre mit als wahr gewußten Behauptungen, da er Begründung verlangt. Es gibt aber auch „wahre Meinung“, ein zufälliges Treffen des Wahren, ohne daß man darum wüßte. Weil etwas wahr ist, kann man auch Gründe dafür angeben, nicht umgekehrt. Wer etwas argumentativ

verteidigt, tut dies für gewöhnlich deshalb, weil er es für wahr hält. Wenn es sich verteidigen läßt, dann darum, weil es schon zuvor wahr ist. (Vgl. die vorhergehende Kritik.)

Ferner ist die Wahrheit unabhängig von ihrer Akzeptation durch andere. Der Diskurs ist prinzipiell endlos, wie man an der Philosophie sieht. Darum muß ich ggf. auch als einzelner die Wahrheit gegen die Meinung einer möglicherweise sogar gutwilligen Mehrheit verteidigen.

Auch für das Für-wahr-Halten ist die Konsenstheorie unzureichend: Für den neutralen Beobachter der wissenschaftlichen Diskussion genügt es vielleicht, dann etwas als wissenschaftliches Resultat anzuerkennen, wenn es den genannten Bedingungen genügt. Für den verantwortlichen Gesprächsteilnehmer genügt dies nicht. Er kann und muß Argumente vortragen, deren Wahrheit er bereits voraussetzt.

Zu den letzten drei Auffassungen

Wenn man diese Auffassungen nicht als Definition von „wahr“, sondern als Vorschläge versteht, unter welchen Bedingungen man eine wissenschaftliche Theorie als hinreichend fundiert betrachten soll, um sie als allgemein anerkannten zuverlässigen Stand der Wissenschaft anzusehen, dann scheinen die drei genannten Auffassungen durchaus akzeptable Gesichtspunkte zu nennen.

Die pragmatische Auffassung fordert die möglichst vielfältige Bewahrheitung einer Theorie (und kommt darin der Kohärenzauffassung nahe) und ihre Fruchtbarkeit für andere Theorien. Die Kohärenz ist ein auf den Forschungsinhalt und der Konsens ein auf die Forschergemeinschaft bezogenes Kriterium für die Güte einer Theorie.

Die drei Auffassungen geben nicht an, was Wahrheit ist, nennen aber notwendige Eigenschaften der Wahrheit: Was wahr ist, ist kohärent, argumentativ begründbar und letzten Endes uns auch dienlich.

Man möchte ein allgemeines Kriterium für Wahrheit angeben. Dies scheint aber prinzipiell fragwürdig, denn Kant bemerkt zu Recht (Kritik der reinen Vernunft B 83):

„Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis [...] abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne.“