

**An die Leserin, an den Leser!**

**Bitte beachten Sie, dass die folgenden beiden Abschnitte dem Kapitel „Erkenntnistheorie“ des Kurses 3561 *Einführung in die Theoretische Philosophie anhand ihrer Disziplinen* entnommen sind und dort durch einen ersten Abschnitt zur Erläuterung der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe eingeleitet werden. Im Einzelnen behandelt werden dort etwa die Begriffe des Erklärens und Verstehens; des Worts, Terminus, der Bedeutung, der Begriff des Begriffs selbst; des Urteils und des Schlusses; der Erkenntnis und des Wissens.**

**Mögliche Verständnisschwierigkeiten bei der Lektüre der hier ausgewählten Abschnitte können Sie also beheben, indem Sie in dem genannten, einleitenden Abschnitt nachlesen!**

## **II. Ursprung, Vermögen und Grenzen menschlicher Erkenntnis**

Wie oben im Zusammenhang mit dem Erkenntnisbegriff erörtert, zeichnen sich sensualistische bzw. empiristische sowie umgekehrt intellektualistische bzw. rationalistische Ansätze dadurch aus, dass sie ihrem favorisierten Erkenntnisvermögen das Erkenntnismonopol zuschreiben und umgekehrt die Bedeutsamkeit des jeweils anderen Erkenntnisvermögens herunterspielen. Die Abwertung der je anderen Erkenntniskraft hat jedoch nie dazu geführt, schon deren Existenz völlig abzuleugnen. So hat es wohl nie einen Sensualisten bzw. Empiristen gegeben, der die Tatsache rationaler Operationen, z.B. des Ziehens einer Schlussfolgerung aus zwei Prämissen, abgestritten oder sie zu einer sinnlichen Fähigkeit erklärt hätte. Umgekehrt hat wohl auch noch kein Rationalist bzw. Intellektualist behauptet, dass z.B. das Sehen von Farben oder das Hören von Geräuschen eine bloße Illusion oder aber ein Akt der Vernunft sei. Deshalb wurde auch kaum je geleugnet, dass Sinnlichkeit und Verstand bzw. Vernunft *zwei unabhängige Quellen für Erkenntnis* sind. Bezweifelt wurde nur dies, ob jede von beiden Quellen Erkenntnis im anspruchsvollen Sinne liefert. Die große Streitfrage war also nur, was jede dieser beiden Quellen für sich sowie in Zusammenarbeit mit der anderen leiste und welche von beiden

Die Frage nach den Quellen der Erkenntnis

die größere Bedeutung für bestimmte Arten des Erkennens habe. Da Sinnlichkeit und Verstand bzw. Vernunft jedoch zwei *natürliche* Erkenntnisquellen und –vermögen sind, stellt sich zunächst das Problem, ob sie nicht durch *übernatürliche Erkenntnisformen* zu ergänzen sind.

Supranaturalismus -  
Das Problem übernatürlicher Erkenntnis

Kandidaten für solche „supra-„ oder „supernaturalen“ Vermögen sind etwa das sog. „Hellsehen“ oder „Zweite Gesicht“, d.h. der Anspruch, einzelne Gegenstände oder Ereignisse sowie deren Zusammenhänge in einer Art *übersinnlicher Wahrnehmung* erkennen zu können, ohne dass diese über die fünf Sinne vermittelt wäre; ferner die Fähigkeiten zur „Vision“, zum „Geistersehen“ oder zum „Spiritismus“, d.h. zum Erhalten nicht-sinnlicher Erscheinungen, außerdem die „Prophetie“, d.h. die Fähigkeit, zukünftige Ereignisse vorhersagen zu können. Solche *übernatürlichen Erkenntnisfähigkeiten* wurden jedoch von der antiken bis zur modernen Philosophie kaum als möglich eingeräumt, sondern überwiegend als Okkultismus bekämpft. Auf einem ganz anderen Blatt steht dagegen der mit der monotheistischen und vor allem der christlichen Religion verbundene Glaube an eine *übernatürliche Erkenntnisquelle* namens *Offenbarung* (gr. ἀποκάλυψις/apokálypsis, ἐπιφάνεια/epipháneia, lat. revelatio, manifestatio), insbesondere durch die Heilige Schrift. Die theologisch inspirierte Philosophie von den Kirchenvätern bis zur Neuzeit hat die Möglichkeit einer solchen supranaturalen Offenbarungsquelle, die allerdings mit Hilfe der natürlichen Fähigkeiten auszulegen sei, nicht bezweifelt, wohl aber differenziert darüber gestritten, in welchem Rangordnungsverhältnis der Offenbarungsglaube (das übernatürliche Licht, lumen supernaturale) und die Vernunft (das natürliche Licht, lumen naturale) zu einander stehen. Mit der Aufklärung wurde dagegen entweder die Bedeutung der Offenbarung heruntergesetzt, indem man sie entweder als an der Vernunft zu messen (Leibniz) oder sogar auf die rein aus Vernunft erkennbare „natürliche Religion“ zu reduzieren suchte (Rousseau), so dass die christliche Offenbarung dann als gleichwertig mit der jüdischen und der moslemischen galt (Lessings Ringparabel in „Nathan der Weise“); oder aber es wurde, in Richtung Säkularisierung, die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung gänzlich geleugnet (Hume, d’Holbach, Reimarus). Im Folgenden sind Fragen nach übernatürlichen Erkenntnisvermögen oder -quellen auszuklammern.

Sensualismus, Empirismus, Intellektualismus, Rationalismus

Nach dem oben erzielten Zwischenergebnis steht „Sensualismus“ nicht etwa für die These, es gebe nur die Sinne, „Empirismus“ nicht für die Behauptung, es gebe nur die Erfahrung, „Intellektualismus“ nicht für die Annahme, es gebe nur den Verstand, und „Rationalismus“ nicht für die These, es gebe nur die Vernunft im Aufbau der Erkenntnis. Vielmehr handelt es sich um einseitige Überbetonungen der Leistungsfähigkeit der jeweiligen Erkenntniskraft. Was sich jedoch genau hinter diesen üblichen Etikettierungen verbirgt, ist allgemein nur sehr schwer zu bestimmen, denn die-

se Schablonen sind meistens keine Selbstbezeichnungen, sondern kritische Termini für die jeweiligen Gegner. Erschwerend kommt hinzu, dass sie sehr unscharf verwendet und zudem erst in jüngerer Zeit geprägt wurden, so dass sie nicht ohne weiteres auf antike und mittelalterliche Positionen rückübertragen werden können.<sup>53</sup> Für ihre Klärung empfiehlt es sich, zunächst den Begriff der Erfahrung zu erörtern.

Die Frage „Lassen sich Sinnesempfindungen ohne Verstandes- und Vernunftleistungen gewinnen?“ wird gewiss von jedem mit einem Ja beantwortet, denn es ist nicht einzusehen, warum wir nicht Farben, Geräusche, Gerüche usw. wahrnehmen könnten sollten, ohne dass vernünftiges Denken hierfür aufkäme. Anders sieht es aus bei der Frage „Lässt sich Erfahrung ohne Verstandes- und Vernunftleistungen erwerben?“ Der vielschichtige Begriff der Erfahrung impliziert nämlich weit mehr als das bloße Haben von Empfindungen. Hier sind jedoch vorab drei Grundbedeutungen von „Erfahrung“ zu unterscheiden:

Zum Begriff der Erfahrung

1. „Erfahrung“ im Sinne der „ἐμπειρία/empeiria“ des Aristoteles bezeichnet den Inbegriff desjenigen Wissens, das man sich aufgrund von mehrfach wahrgenommenen ähnlichen Gegenständen und Situationen sowie ihrer Speicherung im Gedächtnis erwirbt. Sie besteht demnach in einer ohne intellektuelle Begriffe auskommenden „Erkenntnis des Einzelnen“, bei der jedoch bereits ein „erstes Allgemeines“ erkannt wird, nämlich die zwar *sinnlichen*, aber *allgemeinen typischen Muster von Dingen und Ereignisfolgen*.<sup>54</sup> Wer in diesem griechischen Sinne Erfahrung hat, weiß z.B. nicht nur, wie sich ein Knollenblätterpilz von einem Champignon oder die Fährte eines Hirsches von der eines Rehs unterscheidet, sondern z.B. auch, wie das Wetter für gewöhnlich morgen werden wird, wenn der Abendhimmel im Januar so und so aussieht, usw. Wer in diesem Sinne als „erfahren“ bezeichnet wird, besitzt also umfangreiche wie intensive Kenntnisse vom gewöhnlichen Zusammenhang der Dinge. Es ist deshalb kein Zufall, dass in der Antike „empirikoí“ bzw. „empirici“ nur ein anderes Wort für die Ärzte war, als diejenigen, die mit den Zusammenhängen des Leibes vertraut waren.

2) Im Unterschied zu dieser *Erfahrung, die man hat*, betont die Philosophie der Neuzeit die *Erfahrung, die man* (durch gezielte Forschung) *anstellt*, d.h. die „experientia, experience“ (von lat. experiri, erforschen, erkunden) durch „Probierversuch“ (lat. experimentum). Sie wird durch methodisch-systematisch angeordnete Versuchsreihen, also technisch

<sup>53</sup> Zur Kritik der Schablone vgl. Hans-Jürgen Engfer: Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas, Paderborn 1996.

<sup>54</sup> Aristoteles: Metaphysik A 1, 981 a 15 f.; Analytica posteriora II 19, 100 a 16 f.; 100 b 4 f.

hergestellt, so dass der Natur gleichsam ihre Geheimnisse auf einer Folterbank von Instrumenten abgepresst werden; so formulierte es Francis Bacon (1561-1626), der als Avantgardist dieses verwissenschaftlichten Erfahrungsbegriffs gefeierte „Urheber der Experimentalphilosophie“.<sup>55</sup> Bacons neues Programm einer durch Experimente vorangetriebenen Wissenschaft fand seine praktische Entsprechung vor allem in den von Galileo Galilei (1564-1642) am Schiefen Turm zu Pisa angestellten Experimenten mit Körpern im freien Fall und in den von Evangelista Torricelli (1608-1647) vorgenommenen Versuchen zur Herstellung des Vakuums. Eine solche wissenschaftlich kontrollierte Erfahrung, die infolge wiederholbarer Beobachtungen auf *allgemeingültige Sätze* gebracht werden konnte und die Findung von *Naturgesetzen* ermöglichte, nannte Bacon „*experientia ordinata*“, im Unterschied zu der beim bloß zufälligen Herumtappen sich ergebenden Erfahrung („*experientia vaga*“).<sup>56</sup> Diese geordnete Erfahrung ist kein Zusammenhang bloß *sinnlicher* Erkenntnisse mehr, wie die griechische „*empeiria*“, sondern hochgradig von *Begriffen und Theorien* geleitet. Bacons berühmte Formel „Wissen ist Macht (*Scientia potestas est*)“<sup>57</sup> formuliert die Korrelation, die zwischen der fortschreitenden Akkumulation solchen gesetzesförmigen Erfahrungswissens einerseits und der Steigerung der Herrschaft über die Natur besteht. Die Identifikation von Erfahrung mit dem gesetzmäßigen Zusammenhang der beobachtbaren Phänomene findet sich auch noch bei Kant, der die „Erfahrungsurteile“ von den bloßen „Wahrnehmungsurteilen“ gerade dadurch unterscheidet, dass nur jene einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang formulieren, der grundsätzlich *Notwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit* beanspruchen kann. Deshalb erlaubt Kant bei „Erfahrung“ auch nur noch den Singular: „Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden [...]. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur soviel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören.“<sup>58</sup>

3) Wiederum ein anderer Begriff von Erfahrung liegt schließlich bei frühen Traditionen des Neopositivismus seit Ende des 19. Jahrhunderts vor, welche die „Erfahrung“ als die unverfälschte, durch keinerlei metaphysische, ja nicht einmal begrifflich-theoretische Zutaten verzerrte Basis aller Wissenschaften auffassen. So wird im schon oben (Kap. I 4 c) erwähnten

<sup>55</sup> So bereits Georg Thomson: *A vindication of Lord Bacon, the auctor of experimental philosophy*, London 1651.

<sup>56</sup> Bacon: *Novum organum*, I 82 u. 70, in: *The Works*, hg. v. J. Spedding, R. L. Ellis u. D. D. Heath, London 1858-1874 (Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1963), Bd. I, 189 f. u. 179-181.

<sup>57</sup> Bacon: *Meditationes sacrae*, art. 11(De haeresibus), Bd. VII, 241.

<sup>58</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 110.

*Empiriokritizismus* von Avenarius und Mach die „reine Erfahrung“ mit den uninterpretierten Gegebenheiten der elementaren Sinnesempfindungen identifiziert. Ähnlich wird im *logischen Empirismus* bzw. *Positivismus* von Carnap „Erfahrung“ mit den sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten gleichgesetzt, die sich in sog. „Protokollsätzen“ wie „N.N. hat am Ort O zur Zeit t dieses und jenes wahrgenommen“ sollen formulieren lassen; auf diesen angeblich theoriefreien Beobachtungssätzen soll dann in methodischen Schritten die physikalische Einheitswissenschaft aufgebaut werden. Dieser positivistische Erfahrungsbegriff ist also, wie der experimentalistische, an der Wissenschaft entwickelt, und nicht, wie der aristotelische, am alltäglichen Leben. Doch während man nach Bacon und Kant allererst durch Experimente und Instrumente zur Erfahrung gelangen kann, soll Erfahrung nach Avenarius und Carnap schon vorab, diesseits aller Versuche und Apparaturen, zu beobachten sein.

Insgesamt spiegelt sich im Übergang vom ersten zum zweiten Erfahrungsbegriff jene *Intellektualisierung* der Erfahrung wider, die mit der seit der Neuzeit einsetzenden *Verwissenschaftlichung* der Gesellschaft zusammenhängt, eine Intellektualisierung, die auch im dritten Erfahrungsbegriff durch den methodisch forcierten Rekurs auf das rein sinnlich Beobachtbare nicht durchbrochen wird. Da der erste Erfahrungsbegriff qua *empeiría* ein großes, durch komplex gestufte *sinnliche* Leistungen aufgebautes Erkenntnisfeld darstellt, ergibt sich umgekehrt, dass eine Grundbedeutung von *Intellektualismus* gerade in der Bestreitung dieser Autarkie sinnlicher (sensueller und memorialer) Leistungen für die Gewinnung einer solchen vorwissenschaftlichen Erfahrung besteht.

Während der *Sensualismus* innerhalb der Erkenntnistheorie sich leicht auf die These bringen lässt: *Allein die Sinne geben eine untrügliche Erkenntnis der Dinge*, ist das Wort „Empirismus“ derartig vielschichtig, dass man sogar innerhalb seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung mehrere Arten unterscheiden muss, die nicht einmal von jedem als „Empiristen“ bezeichneten Theoretiker zugleich vertreten werden. „Empirismus“ kann nämlich in vier hauptsächlichen Grundbedeutungen verwendet werden.

Vier Formen von  
Empirismus

1) In einer sehr weiten oder schwachen Bedeutung steht „Empirismus“ für folgende These: *Die Erfahrung (vermittels der Sinne) hat unbedingten Vorrang vor der (spekulativen) rationalen Theorie*. In diesem weiten Sinne verstanden, als Misstrauen in die erfahrungsferne Theorie (nicht etwa in die Vernunft) und als Hochschätzung der sinnlichen Beobachtung, müssen von den antiken Philosophen etwa die Epikureer oder auch die Pyrrhonische Skepsis zur empiristischen Tradition gezählt werden, auch wenn sie keinen ausgearbeiteten Begriff von Erfahrung aufgestellt haben. In der Neuzeit war es insbesondere der schon erwähnte Bacon, der den Motor des Fortschritts der Wissenschaften und der Naturbeherrschung im

kontrollierten Experiment der empirischen Naturforschung sah und hierfür eine neue, „induktive“ Methode aufstellte, der gemäß aus einer hinreichend großen Anzahl von Beobachtungen durch schrittweise Verallgemeinerung immer stärker generalisierte Aussagen zu gewinnen sind. Dass Bacon hierfür zwar die formale, insbesondere syllogistische Logik als unfruchtbar ablehnte, umgekehrt jedoch einräumte, dass es sowohl für die Experimentalreihen als auch für ihre Auswertung zu gesicherten Kenntnissen durchaus einer rationalen, „induktiven“ Logik bedürfe, die selbst nicht aus der Erfahrung entlehnt werden kann, zeigt, dass der Feind des Baconischen Empirismus nicht etwa die Vernunft (ratio) ist, sondern die erfahrungsabgewandte Spekulation. Die „legitime Ehe“, die das empirische und das rationale Vermögen vielmehr eingehen sollen, hat Bacon in folgende berühmte Analogie gebracht: Die bloßen „empirischen Philosophen“ verhalten sich wie Ameisen, da sie bloß fleißig Beobachtungsdaten anhäufen. Die „Rationalisten“ dagegen gleichen Spinnen, die sich ihre Netze aus den eigenen Eingeweiden weben, ohne Früchte einzufahren. Der wahre Philosoph soll dagegen die für sich genommen fruchtlosen Komponenten Empirie und Ratio vereinen wie die Biene, die zwar die Nährstoffe von außen einholt, diese jedoch aus eigener Kraft verdaut und fruchtbar macht.<sup>59</sup> Mit diesem valuativen Empirismus, der den im Folgenden darzustellenden erkenntnispsychologischen Empirismus nicht teilen muss, wird der ganze auf Beherrschung und Verwertung angelegte Zug der Moderne begründet.

2) Eine andere, engere Bedeutung verbindet sich mit jenem „Empirismus“, der folgende These vertritt: *Alle Begriffe, die unser Verstand bildet, stammen letztlich aus der Erfahrung durch die Sinne.* Dieser erkenntnispsychologische Empirismus mit normativen Anteilen wird nicht zu Unrecht Aristoteles zugeschrieben, denn nach dessen oben erwähnter Erkenntnislehre baut sich die gesamte Erkenntnis aus einer „Herleitung“ (gr. ἐπαγωγή/ epagôgê, Induktion) über fünf Stufen auf: Alle Erkenntnis beginnt bei der *sinnlichen Wahrnehmung* (gr. αἴσθησις/aîsthêsis), die es außer den bloßen Empfindungen auch zu objektivierenden Größenschätzungen und komplexen Mustererkennungen bringt, so dass sie bereits allgemeine sinnliche Strukturen erkennt; über deren Speicherung im *Gedächtnis* (gr. μνήμη/mnêmê) wird durch Vertrautheit mit vielen ähnlichen Fällen *Erfahrung* (gr. ἐμπειρία/empeiría) gewonnen, und aus dieser erwächst wiederum das routinierte *praktische Können* (gr. τέχνη/téchnê), das sich auf Regeln bringen lässt, wie in der Reit-, Bau- oder Heilkunst; die *Wissenschaft* (gr. ἐπιστήμη/epistêmê) vollendet diese Aufgipfelung schließlich, indem sie die allgemeinen Ursachen der Dinge lehrt und womöglich einen notwen-

<sup>59</sup> Francis Bacon: *Novum organum*, Vorwort (in: *The Works*, Bd. I, 131); Bd. XIII, 404; Bd. VII, 136 f.; ähnlich auch *Novum organum*, I 95, Bd. I, 201.

digen Zusammenhang zwischen ihnen herstellen kann.<sup>60</sup> Gemäß diesem Modell der gestuften kognitiven Verallgemeinerungen gelangen auch die abstraktesten Begriffe letztlich nur durch Auseinandersetzung mit dem sinnlichen Erfahrungsschatz in den Verstand (gr. νοῦς/nous), der deshalb vor aller gedanklichen Auseinandersetzung mit einer „Schreibttafel, auf der noch nichts wirklich geschrieben steht“, verglichen werden kann.<sup>61</sup>

Der mittelalterliche Aristoteliker Thomas von Aquin (1224-1274) war wohl der erste, der diesen auch von ihm selbst vertretenen *Herleitungsempirismus* auf die berühmte Formel brachte: „Nichts ist im Verstand, was nicht zuvor in der Sinnlichkeit ist (nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu).“<sup>62</sup> Thomas leugnet also, wie Aristoteles, Erkenntniselemente, die dem Verstand *angeboren* oder *a priori gegeben* sein sollen. Damit ist nicht etwa behauptet, dass die Sinne die höchste Form des Erkennens vermitteln, und auch nicht, dass der Verstand einfach nur passiv von Seiten der Sinne mit Erkenntnissen gefüttert wird, so dass seine Begriffe schon fertig in der Erfahrung liegen. Vielmehr ist es gerade der Intellekt, der sich alle seine Begriffe erst aneignen muss. Er kann das aber nur durch abstrahierende Arbeit an der sinnlichen Erfahrung, weil er ohne Vermittlung der Sinne gar kein Material hätte, anhand dessen er zu Gedanken herausgefordert wird, so dass all sein Denken leer bliebe. So bezeichnet z.B. der Zentralterminus des theologischen Teils der aristotelischen Metaphysik, das sog. „Erste Unbewegte Bewegende“, natürlich keinen Gegenstand der Erfahrung, der in den sinnlichen Phänomenen vorzufinden wäre; es sind jedoch seine Bedeutungskomponenten, nämlich die aus dem Zählen empirischer Objekte gewonnene Ordinalzahl „erstes“ und die aus der sinnlichen Anschauung abstrahierte „Bewegung“, die nur in sinnlichen Kontexten gebildet werden können, so dass auch die Bedeutung von „Erstes Unbewegtes Bewegendes“ ohne diese unverständlich wäre. Nach dem Herleitungsempirismus ist Erfahrung also nicht der *Ursprungsort*, sondern bloß die *Bewusstwerdungsgrundlage* abstrakter Begriffe, so dass diese nicht etwa *aus* der Erfahrung *entlehnt*, sondern *mit ihrer Hilfe entwickelt* werden.

Obwohl Aristoteles alle *Begriffe* letztlich über die Sinne gewonnen werden lässt, räumt er jedoch ein, dass es gewisse *Erkenntnisse* gibt, die nicht vermittlels der Erfahrung abstrahiert werden können, nämlich die so genannten *Prinzipien* (gr. ἀρχαί/archai), d.h. Sätze, die eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind, weil sie unmittelbar einleuchten; solche

<sup>60</sup> Aristoteles: *Analytica posteriora* II 19, 100 a 2 - 100 b 17; *Metaphysik* A 1, 980 a 21 - 982 a 2.

<sup>61</sup> Aristoteles: *De anima* III 5, 429 b 31 - 430 a 2.

<sup>62</sup> Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae*, Volumen I: *De Veritate*, hg. V. Raimundo Spiozzi, Taurini, Rom, 1964. 31 (quaestio 2, articulus 3, argumentum 19).

Prinzipien sind entweder für alle Wissenschaften gültig und heißen dann *Axiome*, wie z.B. der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, oder sind disziplinspezifische *Setzungen* (gr. *θέσεις/théseis*), wie z.B. das Postulat „Es gibt parallele Flächen“ in der Geometrie.<sup>63</sup> Weil solche normativen Sätze einerseits nicht aus der Erfahrung abstrahiert werden können, andererseits aber auch nicht als angeborene bzw. a priori gegebene Erkenntnisse aufgefasst werden können, da der Verstand ja mit einer glattgeschabten Schreibtafel (*tabula rasa*) verglichen wird, sieht sich Aristoteles zu der Annahme genötigt, die Prinzipien aus einer *intuitiven Erfassung* durch den Verstand zu erklären.

3) Diese Ausnahmestellung der Prinzipien im aristotelischen Herleitungsempirismus hat der neuzeitliche Empirismus etwa eines John Locke (1632-1704) nicht mehr eingeräumt; deshalb vertritt er die noch radikalere These: *Alle unsere Erkenntnis überhaupt entstammt der Erfahrung*. Da Locke die insbesondere von Descartes erneuerte Lehre vom Angeborensein gewisser Ideen nicht auf die Fähigkeiten, sondern auf die bewussten Inhalte des Erkennens bezieht, weist er ausdrücklich sowohl angeborene praktische Prinzipien („Du sollst nicht lügen!“) als auch angeborene theoretische Prinzipien (z.B. „Ein Ding kann unmöglich zugleich sein und nicht sein“) mit dem Hinweis darauf zurück, dass den wenigsten Menschen solche Prinzipien bewusst sind, so dass sie stets erlernt werden; deshalb sucht Locke nicht nur die abstrakten Begriffe, sondern auch die Prinzipien aus den beiden Quellen aller Erkenntnis abzuleiten, nämlich aus der sinnlichen Wahrnehmung äußerer Körper (*sensation*) einerseits und dem Aufmerken des Geistes, der zunächst leer wie ein „unbeschriebenes Blatt (*white paper*)“ sei, auf seine eigenen Operationen (*reflection*) andererseits.<sup>64</sup> Hierbei ist es zwar der Verstand (*mind*), der aus den einfachen Bewusstseinsgehalten (*simple ideas*) reflektierend die komplexen Ideen (*complex ideas*) durch Verbindung und Trennung erzeugt, doch holt er deren Stoff jederzeit aus der Erfahrung. Auf diesen Lockeschen Standpunkt passt folglich Kants enge Definition des Empirismus, der zufolge hier auch „reine Vernunftkenntnisse [...] aus der Erfahrung abgeleitet“ werden.<sup>65</sup>

4. Während die bisherigen Spielarten von Empirismus sich unspezifisch mit den oben skizzierten ersten beiden Grundbedeutungen von Erfahrung verbinden lassen, ist schließlich der *Logische Empirismus* ganz auf den dritten Erfahrungsbegriff zugeschnitten und besagt: *Wissenschaft hat nur das sinnlich Beobachtbare der reinen Erfahrung zum eigentlichen Ge-*

<sup>63</sup> Aristoteles: *Analytica posteriora* I 10, 76 a 31-36; *Metaphysik* B 2, 997 a 10-13.

<sup>64</sup> Locke: *An essay concerning human understanding*, London 1690 (recte: 1689); Buch I, Kap. I-III; Buch II, Kap. I, 24.

<sup>65</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 882.

*genstand*, so dass Theorien, Modelle und Begriffe nur jene erklären dürfen, wenn sie nicht sinnlose Sätze aufstellen will.

Auch das Wort „Rationalismus“ ist äußerst vielschichtig.<sup>66</sup> Hier kommen nur seine vier erkenntnistheoretischen Grundbedeutungen in Betracht, die der Einfachheit halber mit dem *Intellektualismus* gleichgesetzt werden sollen. Nicht jeder als „Rationalist“ zu bezeichnende Denker vertritt alle dieser vier folgenden Spielarten zugleich, wohl aber z.B. René Descartes (1596-1650).

Vier Formen von Rationalismus

1) Die historisch älteste Grundbedeutung von „Rationalismus“, die im Frankreich des 16. Jahrhunderts geprägt wird, steht zugleich für dessen schwächste Form, d.h. für Rationalismus im weitesten Sinne; er lässt sich auf die Antithese zu Empirismus a) bringen: *Die Vernunft bzw. das reine Denken und seine Theorie hat unbedingten Vorrang vor der sinnlichen Erfahrung*. Diese Auffassung wird zum einen oft von metaphysischen Denkern befürwortet, die zur theoretischen Konstruktion sowie zum letztbegründeten System aus einem obersten Prinzip neigen, wie die Neuplatoniker, Fichte, oder der frühe Schelling, andererseits aber gelegentlich auch von Philosophen, die innerhalb der Wissenschaften den Primat der Theorie vor der Beobachtung behaupten, indem sie betonen, dass man für die Anordnung von Experimenten bereits Hintergrundtheorien voraussetzen muss.

2) Ein anderer Aspekt von Rationalismus verbindet sich mit der These: *Es gibt angeborene Ideen bzw. Begriffe*, d.h. Erkenntniselemente, die einerseits nicht aus der Sinnlichkeit durch Abstraktion gewonnen werden, andererseits aber typisch rational sind. In diesen Zusammenhang gehört Leibniz' berühmte Korrektur des oben zitierten empiristischen Lehrsatzes: „Der Satz muss folgendermaßen eingeschränkt werden: Selbstverständlich ist nichts im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war – mit Ausnahme des Verstandes selbst.“<sup>67</sup> Wenn es im Intellekt selbst solche angeborenen allgemeingültigen Begriffe oder Prinzipien gibt, so kann dadurch das so genannte *Induktionsproblem*, d.h. die Schwierigkeit, wie man aus *vielen* ähnlichen Beobachtungsfällen soll schließen können, dass es sich auch in *allen* Fällen entsprechend verhält, leichter gelöst werden. Bei der Lehre von den angeborenen Ideen (*Innatismus*) sind wiederum zwei Unterarten zu unterscheiden. Während Platon annimmt, dass wir bereits vor unserer

<sup>66</sup> Einen guten Überblick gibt Frank Böhling: „Rationalismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter et al., Basel 1977-2007, Bd. VIII, Sp. 44-48.

<sup>67</sup> „Limitandum hoc modo: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Nisi ipse intellectus.“ (Anmerkung zu J. J. Bechers Appendix practica, in: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften, VI 2, 393, 26 f.) Leibniz' Einwand stammt von 1669, erfolgt also bereits 30 Jahre vor der Auseinandersetzung mit Locke.

Geburt *fertige Ideen* geschaut haben, deren wir uns anlässlich gewisser Zusammenhänge lediglich *wiedererinnern*, unter „Idee“ also ein für sich bestehendes *Urbild* an einem überhimmlischen Ort versteht, das vom menschlichen Geist nur gefunden wird, nimmt Descartes den Ideen diese religiös-metaphysische Bedeutung, indem er sie nur noch als gleichsam im Kopf vollzogene *Abbilder von etwas* auffasst und speziell unter den „angeborenen Ideen (*ideae innatae*)“ die Klasse der unzusammengesetzten Bewusstseinsgehalte versteht, zu denen wir weder über unsere Sinne noch durch phantasievolle Kombinationen gelangen können, sondern allein durch den folgerichtigen Gebrauch unserer Vernunft. Obwohl auch Kant, wie Platon und Descartes, solche *a priori*, d.h. unabhängig von Erfahrung gegebenen Erkenntniselemente annimmt, ist sein *Apriorismus* jedoch nicht spezifisch rationalistisch, da er zum einen durchaus auch der Sinnlichkeit ein Apriori zuschreibt, nämlich Raum und Zeit, die er als bloße Formen der Anschauung interpretiert, und da er mit dem Apriori zum anderen keine Theorie der *Entstehung (Genese)*, sondern bloß der *Geltung* verbindet. Ebenso wenig typisch rationalistisch ist deshalb auch schon die Annahme angeborener Denk- oder Kognitionsschemata, wie sie etwa bei Chomsky gemacht wird.

3) Ein stärkerer, engerer Begriff von Rationalismus verbindet sich mit der oben in Kap. I 4 c bereits angesprochenen These: *Nur die Vernunft bzw. das Denken ist zur Erkenntnis fähig*, während die Sinne lediglich Vorleistungen für diese erbringen. Weil Descartes die Erkenntnisleistung der Sinnlichkeit abwertet und, wie später auch die Kantianer, der Auffassung ist, dass allein der Verstand bzw. die Vernunft (lat. *mens*) die Fähigkeit besitzt, Urteile zu fällen, glaubt er annehmen zu dürfen, dass ich z.B. den Unterschied zwischen einem lebendigen Menschen aus Fleisch und Blut und einem menschengestaltigen Automaten nicht etwa „mit meinen Augen sehen“, sondern „einzig und allein durch die meinem Denken innewohnende Fähigkeit zu urteilen“, erkennen kann. Ja, Descartes versteigt sich sogar zu der generellen Behauptung, „dass ja selbst die Körper nicht eigentlich durch die Sinne oder die Vorstellungskraft, sondern einzig und allein [!] durch den Verstand erkannt werden, nicht dadurch, dass man sie betastet oder sieht, sondern dass man sie denkt.“<sup>68</sup>

4) Eine vierte, erst im 17. Jahrhundert aufkommende Bedeutung von „Rationalismus“ schließlich verbindet sich mit der folgenden Annahme: *Die Vernunft vermag auch die letzten Dinge* (wie die Existenz Gottes und einer unsterblichen Seele) *rein durch begriffliches und folgerichtiges Denken zu erkennen*. Während ein Großteil der metaphysischen Tradition von Platon und Aristoteles über das Mittelalter bis hin zu Hegel der Vernunft eine sol-

<sup>68</sup> Meditationes, II 13; II 16.

che Fähigkeit attestierte, gilt sie selbst manchen Theologen, aber auch etwa vom kritischen Standpunkt Kants aus, als eine folgenschwere Überschätzung der Reichweite rationaler Erkenntnis, und das heißt eben als typisch rationalistisch.

### III. (Un-)Abhängigkeit des Erkenntnisobjektes vom Erkenntnissubjekt

Ein ganz anderes Feld von Streitpunkten in der Erkenntnistheorie wird durch die Frage abgesteckt, *wie abhängig bzw. unabhängig die zu erkennende Realität (das Objekt) vom erkennenden Betrachter (Subjekt) sei*. Dieses Problemfeld berührt sich eng mit der Naturphilosophie, aber auch der Metaphysik. Die Hauptgegner sind hier *Idealismus* und *Realismus*, beide in vielerlei Formen. Da diese Begriffe selbst innerhalb der Erkenntnistheorie äußerst vieldeutig sind, empfiehlt es sich, sie nach ihrer Radikalität zu staffeln und hierfür beim scheinbar natürlichsten Standpunkt, dem Realismus, zu beginnen, um dann zunehmend die subjektiven Komponenten geltend zu machen.

Ein extremer, *naiver Realismus*, der von keiner philosophischen Reflexion angekränkt ist, besteht in der *Annahme, dass uns zum einen die Sinne, zum anderen die Begriffe die Welt so darstellen, wie sie als solche oder an sich, d.h. unabhängig von uns ist*. Ganz abgesehen von dem Problem, wie wir wissen können sollen, wie die Welt unabhängig von uns sein mag, lassen sich auch Argumente nennen, warum hier ein gesundes Maß an *Skepsis*, d.h. ursprünglich „eingehende Untersuchung“, dann aber auch Misstrauen und Zweifelsgeist, angebracht ist. Dass unsere Sinne die äußere Realität der uns umgebenden Körper nicht einfach abspiegeln, zeigt sich bereits an der *Relativität* bzw. *Multiperspektivität der Phänomene* (von gr. φαίνόμενον/phainómenon), d.h. der körperlichen, äußeren Erscheinungen, die sich unseren Sinnen darstellen. Obwohl uns die Phänomene die stärkste Gewissheit von der Realität der Außenwelt verleihen, ist doch ein Phänomen, wie schon Aristoteles betont, immer „ein Phänomen für jemanden“; es bildet ein Kompositum, das seine Entstehung teils gewissen Prozessen vom Objekt her verdankt, wie Farbschwingungen oder Schallwellen, teils aber körperlichen wie psychischen Faktoren auf Seiten des Betrachters. Die *vierfache Relativität*, die schon Aristoteles für alle Phänomene ausmacht, besagt, dass die Art, wie sich uns ein Gegenstand präsentiert, davon abhängt, „wem“ (z.B. einer Katze oder einem Menschen), „wann“ (z.B. im Sommer oder Winter), „welchem Sensorium“ (z.B. Auge oder Ohr) und „unter welchen Bedingungen“ (z.B. bei Dämmerung

Kritik des naiven Realismus

oder im Mittagslicht, bei voller Aufmerksamkeit oder bei Müdigkeit) er erscheint. Hinzu kommt, dass die Phänomene oft einen *trügerischen Augenschein* enthalten, der nicht einmal als *Sinnestäuschung* gelten muss; so *scheint* etwa die Sonne dem Auge „einen Fuß breit“, auch wenn wir wissen, dass ihre Entfernung zur Erde durchschnittlich bei fast 150 Millionen Kilometern liegt, oder ein Rad scheint sich bei einer bestimmten Rotationsgeschwindigkeit z.B. nach rechts zu drehen, obwohl es tatsächlich links herum läuft, usw.<sup>69</sup>

Daraus folgert Aristoteles dreierlei: erstens „dass nicht jedes Phänomen wahr“ im Sinne von „zuverlässig“ sei; zweitens aber, dass wir diesen Mangel durch Erfahrung korrigieren können und müssen, so dass die richtig interpretierten Phänomene sehr wohl das letzte Fundament und „Ziel“ aller wissenschaftlichen Erklärung darstellen, wobei im Idealfall „die Theorie die Phänomene“ und umgekehrt „die Phänomene die Theorie bestätigen“; und drittens schließlich, dass man unterscheiden müsse zwischen dem sinnlichen „Phänomen“ und dem ihm kausal „zugrunde liegenden Gegenstand (gr. ὑποκείμενον/hypokeímenon)“, den wir zwar gedanklich unter einen Begriff wie „erste Substanz“ bringen können, nicht aber als solchen einzelnen zu erkennen vermögen<sup>70</sup> – eine Unterscheidung, die sich später in Kants Trennung zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ wiederfindet. Dagegen galten der sinnliche *Anschein* an den Erscheinungen sowie ihre *Relativität* in Bezug auf körperliche und psychische Faktoren des Betrachters den Eleaten und den Platonikern stets als Hauptargument für die Flucht ins reine Denken; die Pyrrhonische Skepsis suchte beides weidlich auszubeuten für ihr ethisch motiviertes Beweisziel, dass wir unaufhebbar in die Relativität verstrickt seien, aus der auch das Denken keinen Ausweg ohne Dilemmata finde.

Dass, ähnlich wie die Sinne, so auch der denkende Verstand die Welt nicht einfach so abspiegelt, wie sie an sich sein mag, zeigt sich an der *Unterschiedlichkeit* und an dem *Wandel* der Arten, die Welt zu beschreiben und zu klassifizieren, erst recht aber, die Welt im ganzheitlichen Rahmen eines „Weltbildes“ zu interpretieren. Das besagt nicht, dass das eine Einteilungssystem wahr, das andere falsch wäre; vielmehr scheinen unsere Klassifikationen weder zwingend noch beliebig zu sein.

Arten von kritischem Realismus

Gegenüber dem extremen, als naiv sich erweisenden erkenntnistheoretischen Realismus betonen die vielen Gesichter eines *kritisch reflektierten Realismus* bereits für die erfahrbare Realität gerade die relativierenden Faktoren auf der Betrachterseite. So behauptet etwa der *repräsentationale*

<sup>69</sup> Aristoteles: Metaphysik IV 6, 1011 a 17-24; De anima III 3, 428 b 3 f.

<sup>70</sup> Aristoteles: Metaphysik IV 5, 1010 b 1 f.; De caelo III 7, 306 a 17; I 3, 270 b 4; Metaphysik IV 5, 1010 33-37.

*Realismus*, wie Locke ihn vertritt, zwar einerseits, dass die sog. *primären Qualitäten* der Körper, z.B. ihre Ausgedehtheit, Figur, Bewegung und Festigkeit, der von uns unabhängigen Realität an sich zukommen, während die sog. *sekundären Qualitäten* wie Farbe oder Wärme bloße Wirkungen der zwischen Gegenstand und Leib agierenden Kräfte und damit keine Abbilder der für sich bestehenden Realität sind. Andererseits räumt Locke immerhin ein, dass selbst unsere Ideen von ausgedehnten und bewegten Körpern nur „Bilder oder Repräsentationen dessen sind, was außerhalb von uns existiert.“<sup>71</sup> Ähnlich erkennt etwa der *perspektivische Realismus* die Differenz zwischen Erscheinungen und an sich bestehender Realität mit der These an, Erfahrung sei „as the real objective world appearing in the perspective of an experiencing organism“.<sup>72</sup> Gegen solche Formen des *externen Realismus* wendet schließlich der *interne Realismus* als eine sehr schwache Form von Realismus ein, dass sich etwa Lockes Unterscheidung zwischen intrinsischen Eigenschaften der Dinge selbst und bloß von uns erlebten Qualitäten nicht klar erläutern lasse und dass dasjenige, was unsere Überzeugungen rechtfertigt, „within and not outside our conceptual system“ liege.<sup>73</sup>

Dass ein auf die ideellen oder mentalen Komponenten im Erkenntnisprozess reflektierender Realismus durchaus partiell ist, d.h. logisch vereinbar mit einem partiellen Idealismus, zeigt etwa der *kritische Idealismus* der Kantschen Transzendentalphilosophie. Kant nennt diesen Standpunkt einerseits „transzendentalen Idealismus“, weil er voraussetzt, dass das allen Individuum zu unterstellende transzendente Subjekt eine notwendige Bedingung der Möglichkeit für die Einheit der Erfahrung ist, indem es mit seinen ideellen Erkenntniselementen a priori (also den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, den Kategorien und den Grundsätzen) die Gegenstände der Erfahrung allererst konstituiert, statt diese bloß abzuspiegeln; andererseits ist dieser Standpunkt jedoch ein „empirischer Realismus“, insofern seine Rede von sinnlichen „Erscheinungen“ (Phänomenen, die uns das Material für alle Formgebung a priori bieten) logisch voraussetzt, dass ihnen „Dinge an sich“ korrespondieren, die zwar als solche unerkennbar sind, die aber notwendig als Ursachen der Erscheinungen gedacht werden müssen, welche selbst nicht erscheinen, sondern eine vom Subjekt unabhängige Realität darstellen. Der „transzendente Idealist“ kann insofern durchaus „ein empirischer Realist, mithin [...] ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen

Arten des Idealismus

<sup>71</sup> Locke: Brief an den Bischof von Worcester, in: Works, 10 Bde., London 1823, ND Aalen 1963, IV 75.

<sup>72</sup> Evander Bradley McGilvary: Toward a perspective realism (1939), hg. v. Albert Gustav Ramsperger, La Salle 1956, 6.

<sup>73</sup> Hilary Putnam: Reason, truth and history, Cambridge 1981, 49; The many faces of realism, La Salle 1987, 43.

Selbstbewusstsein hinauszugehen“.<sup>74</sup> In monistischer Umgestaltung dieses Ansatzes haben später Fichte (1762-1814) und Schelling (1775-1854) ihre Systeme als „Real-Idealismus“ bzw. „Ideal-Realismus“ gekennzeichnet.<sup>75</sup>

Kant glaubt, dass sein kritischer, bloß „formaler Idealismus“ das heilsame „Gegenmittel“ enthalte, um jenen skandalösen „materialen“ oder „empirischen Idealismus“ zu widerlegen, dem zufolge „es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte.“<sup>76</sup> Dieser radikale Idealismus, der keinerlei körperliche Realität, sondern nur geistige Subjekte einräumt, wird auch als *subjektiver Idealismus* bezeichnet, und Kant schreibt ihn nicht zu Unrecht George Berkeley (1685-1753) zu, denn für diesen gilt: „Sein bedeutet Wahrgenommenwerden (esse est percipi)“, so dass keine von den Subjekten unabhängige materielle Realität mehr eingeräumt wird.<sup>77</sup> Im Unterschied zu diesem subjektiven Idealismus wird eine von den einzelnen Subjekten unabhängige körperliche Realität weder im *metaphysischen Idealismus* von Platon noch im *objektiven Idealismus* von Schelling noch im *absoluten Idealismus* von Hegel (1770-1832) geleugnet. Idealistisch sind diese Systeme vielmehr in dem Sinne, dass sie die Natur als Produkt eines nach Ideen bzw. ideell schaffenden Geistes interpretieren.

Die extremste Form von Idealismus, die jedoch streng genommen keine Position der Erkenntnistheorie mehr darstellt, ist schließlich der theoretische *Solipsismus* (von lat. „solus = allein“, und „ipse = selbst“), d.h. der Standpunkt, dass nur ich selbst alleine existiere, mithin weder andere Subjekte noch Körper außer mir sind. Natürlich kann man auf diesem Standpunkt, dem zufolge alles nichts anderes als meine Vorstellung oder Einbildung ist, nicht mehr ernsthaft von „Erkenntnis“ sprechen, da diese stets ein vom erkennenden Subjekt unterscheidbares Objekt voraussetzt. Und natürlich ist der Solipsismus auch nie als ernsthafte Überzeugung von einem gesunden Menschen vertreten worden (wem gegenüber auch?); er gehört vielmehr ausschließlich ins philosophische Denklabor und wird dort

<sup>74</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 369 f., A 375.

<sup>75</sup> Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Reinhard Lauth, 1963ff, Stuttgart-Bad Cannstatt, I/2, 412; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: System des transzendentalen Idealismus (1800), in: Sämtliche Werke, hg. v. Kosten, Harald / Ziche, Paul, Stuttgart 2005. 77.

<sup>76</sup> Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 13, Anm. III; § 49; § 13, Anm. II.

<sup>77</sup> Zur Rekonstruktion dieses Ansatzes vgl. Arend Kulenkampff: Esse est percipi: Untersuchungen zur Philosophie George Berkeleys, Basel 2001.

gelegentlich als eine rein methodische Fiktion herangezogen, z.B. in Descartes' Versuch, das Wissen über dem Abgrund des radikalen Zweifels neu auf dem Fundament des „ich denke“ zu begründen.

\*\*\*

**Empfohlene Literatur:**

Peter Baumann: Erkenntnistheorie, Stuttgart, Weimar <sup>2</sup>2006.

Gottfried Gabriel: Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein, Paderborn, München, Wien, Zürich <sup>2</sup>1998.