

Erkenntnistheorie I

Skript zur Vorlesung

Uwe Meyer
Universität Osnabrück
WS 06/07

Platon (ca. 427-347 v. Chr.): Der Begriff des Wissens – Die Rolle der Vernunft (Rationalismus) – Erkenntnis als Wiedererinnerung – Unsterblichkeit der Seele – Das Höhlengleichnis – Die Ideenlehre

Theätet, 200 d – 201 d

Menon, 81e-86c

Der Staat, 514a-519d

Phaidros, 247 c – 249 d

Der Philosoph und Mathematiker A.N. Whitehead (1861-1947) meinte, die Philosophiegeschichte der letzten zweieinhalbtausend Jahre bestehe letztlich aus „einer Reihe von Fußnoten zu Platon“.¹ Das ist sicherlich ein bisschen übertrieben, aber die Bedeutung, die Platon (lat. Plato) für die Philosophie hat, ist in der Tat immens.

Platon wurde ca. 427 v. Chr. als Sohn einer vornehmen Athener Familie geboren, was zunächst eine politische Laufbahn nahe legte. Unter dem Eindruck sehr schwieriger politischer Verhältnisse und vor allem unter dem Einfluss des Sokrates (ca. 470-399), der ab etwa 407 bis 399 sein Lehrer war, wandte er sich jedoch hauptsächlich der Philosophie zu, ohne freilich das politische Engagement ganz aufzugeben.

Die über 30 platonischen Werke haben nicht die Form systematischer Abhandlungen. Vielmehr handelt es sich sämtlich um Dialoge, in denen die Gesprächspartner um das richtige Verständnis von Tugend, Politik, Erkenntnis, Seele u.a. ringen. Die Dialogform macht es oft schwierig, zu erkennen, welche Position Platon selbst vertritt. In den meisten dieser Dialoge tritt Sokrates als zentrale Figur auf. Tatsächlich sind die platonischen Dialoge unsere wichtigste Quelle über Sokrates, der selbst keine Schriften hinterlassen hat, sondern sich darauf beschränkte, in den Straßen und auf dem Marktplatz Athens seine Mitbürger, vor allem junge Männer, in philosophische Gespräche zu verwickeln. Im Gegensatz zu den Sophisten, den „Weisen“ oder „Weisheitslehrern“, die ihre Schüler gegen Bezahlung darin unterrichteten, auch schwache Argumente für beliebige Positionen so überzeugend darzustellen, dass sie die Hörer beeindruckten, ging es ihm als Philosophen (griech. „Freund der Weisheit“) weniger darum, beliebige Positionen argumentativ zu untermauern. Vielmehr wollte er überkommene, scheinbar selbstverständliche, aber unbegründete Überzeugungen zunächst erschüttern, um dann zu begründetem Wissen vorzudringen. Dafür wurde er freilich nicht bezahlt, was seine Gattin Xanthippe verärgerte. Und schlimmer noch: Die Athener klagten ihn, der Überkommenes in Frage stellte, wegen Verführung der Jugend an und verurteilten ihn zum Tode. Er nahm

¹ A.N. Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979. S. 91 f. (Engl. Original: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. 1929.)

das Urteil willig an, nicht zuletzt deshalb, weil er an die Unsterblichkeit der Seele glaubte und den Tod letztlich für etwas Gutes hielt. Über das Ende des Sokrates berichtet Platon in seinem Dialog *Phaidon*. Dort wird auch ausführlich für die Unsterblichkeit der Seele und das Weiterleben nach dem Tod argumentiert.

Einer unserer Textauszüge handelt von genau diesem Thema. Er stammt allerdings nicht aus dem *Phaidon*, sondern aus dem früheren Dialog *Menon*, auf den im *Phaidon* Bezug genommen wird. Das Argument für die Unabhängigkeit der Seele vom Körper ist letztlich erkenntnistheoretischer Natur: es beruht auf dem Konzept der Erkenntnis als „Wiedererinnerung“ (griech. *anamnesis*). Zum Zweck dieser Wiedererinnerung muss man im Prinzip nur seine Vernunft bemühen. Platon bzw. Sokrates wählt hier einen geometrischen Lehrsatz als Beispiel. Das ist kein Zufall, denn nicht alle Wahrheiten lassen sich durch Wiedererinnerung mit Hilfe der Vernunft allein erkennen. Dass viele Bäume grüne Blätter haben, manche aber auch rote, das sind z.B. Wahrheiten, die nur auf der Basis von Sinneserfahrungen erkannt werden können. Geometrische und mathematische Sätze, aber auch philosophische Wahrheiten über das Wesen der Tugend oder der Tapferkeit oder auch über die richtige Staatsform lassen sich dagegen unabhängig von Sinneserfahrungen rein durch vernünftige Überlegungen erkennen. Solche Vernunftwahrheiten sind nach Platons Auffassung die einzigen, von denen wir (nach entsprechenden Überlegungen) sicheres Wissen (griech. *epistémē*) erwerben können: Eine Überzeugung (griech. *dóxa*), die sich nicht (nur) auf vernünftige Überlegung, sondern insbesondere auf Sinneserfahrungen stützt, könnte sich schließlich immer als falsch erweisen, weil Sinnestäuschungen nie auszuschließen sind. Der höhere Wert, den Platon den Vernunftwahrheiten beimisst, wird in unserem dritten Textauszug deutlich, dem berühmten Höhlengleichnis aus dem Dialog *Der Staat*.

Platon meinte, die Wahrheiten, die man mit der Vernunft allein erkennen kann, seien Wahrheiten über die Welt, wie sie tatsächlich ist, also nicht nur Wahrheiten, die etwa aufgrund von Definitionen bestehen („Alle Junggesellen sind unverheiratet“ ist wahr, weil „Junggeselle“ als „unverheirateter Mann“ *definiert* ist). Das ist eine Position, die man mit einem gewissen Recht als „Rationalismus“ bezeichnen kann (obwohl dieser Begriff oft eher mit Descartes in Verbindung gebracht wird). Wie ist es aber möglich, dass man allein aus vernünftigen Überlegungen heraus, d.h. ohne Bezug auf Sinneserfahrungen, etwas über die Welt herausfinden kann? Eine Antwort darauf gibt Platons Ideenlehre. Unter einer Idee versteht Platon eine Art „Urbild“ von Dingen in der Wirklichkeit. So ist die Idee des Kreises z.B. ein Urbild aller kreisförmigen Dinge der Welt – dass diese Dinge kreisförmig sind, bedeutet, dass sie an der Idee des Kreises „teilhaben“. Es gilt nun: Einerseits sind die Ideen aus rein vernünftiger Über-

legung heraus erkennbar; andererseits sind die Ideen die Urbilder realer Gegenstände; also kann man aus rein vernünftigen Überlegungen heraus wesentliche Eigenschaften realer Gegenstände erkennen. Von den Ideen handelt unser vierter Textausschnitt aus dem Dialog „Phaidros“.

Zunächst aber zum ersten Auszug, einem Teil des *Theätet*. Theätet schlägt hier eine Definition des Wissens vor, die als klassisch gilt und auf die sich auch moderne Untersuchungen beziehen. Wie lautet sie, und wie wird sie begründet?

Im weiteren (hier nicht abgedruckten) Verlauf des Dialogs wird freilich klar, dass Sokrates Theätets Vorschlag ziemlich skeptisch gegenübersteht. Können Sie sich vorstellen, warum? Überlegen Sie, *wodurch* sich eine Überzeugung begründen lässt.

Der Ausschnitt aus dem *Menon* verbindet zentrale erkenntnistheoretische Überlegungen mit einem Argument für die Unsterblichkeit der Seele. Dort ist viel von Geometrie die Rede. Der Beweis des geometrischen Satzes ist nicht sehr schwierig, aber Sie müssen ihn trotzdem nicht unbedingt im Detail nachvollziehen. Wichtiger ist:

1. Welche Stufen des Erkennens unterscheidet Sokrates? Finden Sie in dem Dialog wieder, was oben allgemein über das sokratische Vorgehen gesagt wurde?
2. Wie argumentiert Sokrates dafür, dass es sich bei dem Erkenntnisgewinn des Sklaven in Wirklichkeit um ein Wiedererinnern handelt?
3. Wie hängt das mit der Annahme zusammen, dass die Seele unsterblich ist?
4. Was halten Sie von der ganzen Argumentation?

Das berühmte Höhlengleichnis aus dem *Staat* ist im Einzelnen komplizierter, als man auf den ersten Blick denken sollte. Vielleicht machen Sie sich eine Skizze. Und dann überlegen Sie allgemein:

1. Für was steht der Aufstieg aus der Höhle?
2. Warum könnten philosophisch Gebildete nach Platons Auffassung (zunächst) Probleme haben, sich in den Angelegenheiten der Alltagswelt zurechtzufinden?

Der Ausschnitt aus dem *Phaidros* enthält einige wichtige Aspekte der platonischen Ideenlehre, freilich in mythologischer Form. Gleich zu Beginn werden eine Reihe zentraler Eigenschaften von Ideen benannt, die Platon sich als real existierende, ewige Wesenheiten vorstellt, die die Götter und in begrenztem Maße auch menschliche Seelen „beschauen“ können. Im Mythos sind sie jenseits der äußersten Schale der Weltkugel angesiedelt, an einem „überhimmlischen“ Ort. Können Sie sich einen Reim auf den letzten Absatz des Abschnitts machen?

René Descartes (1596-1650): Rationalismus – „Ich denke, also bin ich“ – klare und deutliche Wahrheiten – der Gott, der kein Betrüger ist – Leib-Seele-Dualismus – das mathematisch-geometrische Wesen der Natur

Auszüge aus den *Meditationen über die erste Philosophie*

René Descartes wurde am 31.3.1596 in Frankreich (La Haye, Touraine) geboren, lebte also ca. 2000 Jahre nach Platon und trat unter ganz anderen zeit- und philosophiegeschichtlichen sowie wissenschaftshistorischen Bedingungen an. Mit Platon eint ihn aber die „rationalistische“ Annahme, man könne aus rein vernünftiger Überlegung heraus, ohne einen wesentlichen Bezug auf Erfahrung, etwas über fundamentale Strukturen der Welt herausfinden. Die Argumente beider Denker unterscheiden sich dabei freilich in ganz wesentlichen Punkten.

Mit 8 Jahren trat er in das jesuitische Collège Royal in La Flèche ein, wo er seine schulische Ausbildung begann. Ungefähr 1612 verließ er La Flèche, lebte die nächsten Jahre in Paris und widmete sich ganz mathematischen und juristischen Studien, wobei die mathematischen auf die Dauer wichtiger wurden. Unter dem Einfluss Marin Mersennes, einem überzeugten Anhänger wissenschaftlicher und philosophischer Wahrhaftigkeit, entwickelte sich sein Interesse an der philosophischen Begründung der modernen, damals revolutionären, von der kirchlich-scholastischen Tradition unabhängigen und mathematisch orientierten Naturwissenschaft, wie sie etwa von Descartes' Zeitgenossen Galilei betrieben wurde. Man muss sich dabei klar machen, dass das zumindest in den katholischen Ländern ein potentiell lebensgefährliches Unterfangen war. Ein Philosophieren, das sich nicht an der Autorität des Aristoteles ausrichtete, war im Frankreich des 17. Jahrhunderts mit der Todesstrafe bedroht. Bekanntlich wurde Galilei 1632/33 wegen seiner astronomischen Thesen in Rom der Ketzerei angeklagt und musste seine Theorien unter Androhung der Folter widerrufen.

Descartes ging 1628 in das vergleichsweise liberale Holland, wo er mit wenigen, kurzen Unterbrechungen bis 1649 blieb und wo seine philosophischen Hauptwerke entstanden, der *Discourse de la méthode* (Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, 1637), die *Meditationes de prima philosophia* (Meditationen über die erste Philosophie, 1641) und auch die *Principia philosophiae* (Die Prinzipien der Philosophie, 1644). Philosophiegeschichtlich sind dabei wohl die *Meditationen* am bedeutsamsten, aus denen Ihnen hier einige Auszüge vorliegen.

Descartes unternimmt hier u.a. den Versuch, den Geltungsanspruch der sich entwickelnden modernen, d.h. an mathematischen und geometrischen Methoden orientierten Naturwissen-

schaft zu begründen. Woher wissen wir, dass uns diese Verfahren tatsächlich zu wahren Urteilen über die Welt führen können? Seine Argumentation ist nicht ganz unkompliziert und auch nicht an allen Stellen ganz frei von Spannungen, aber die Grundlinien sollten sie anhand der Textauszüge selbst erarbeiten können.

Um einen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, beginnt Descartes mit einer Untersuchung darüber, an was man zweifeln kann, wenn man sehr strenge Maßstäbe anlegt – gleichsam mit einem „methodischen Skeptizismus“.

1. Welche Annahmen scheinen ihm besonders unsicher zu sein, welche sind sicherer?
2. Welchen absolut sicheren, unbezweifelbaren Ausgangspunkt findet Descartes schließlich?
3. Wie hängt das mit Descartes' Dualismus zusammen, also der These, dass die Seele bzw. der Geist eine vom Körper unabhängig existierende Substanz ist?
4. Die *scheinbare* Möglichkeit, dass es einen betrügerischen Gott geben könnte, spielt eine besondere Rolle im Hinblick auf mathematische und geometrische Annahmen. Es sieht so aus, als würde diese Rolle sich im Laufe der Argumentation etwas verschieben. Vergleichen Sie S. 28 f. und S. 34. Welche Rolle spielt das Kriterium der „Klarheit und Deutlichkeit“?

Von seinem absolut sicheren Ausgangspunkt aus schließt Descartes weiter auf die Existenz eines vollkommenen Gottes, der aufgrund seiner Vollkommenheit nicht betrügerisch sein kann. Er entwickelt dazu eine Variante des sogenannten ontologischen Gottesbeweises, in dem von der Tatsache, dass wir über einen Begriff von Gott verfügen, auf dessen Existenz geschlossen wird. Dieser Beweis, der ursprünglich auf Anselm von Canterbury (1034-1109) zurückgeht, ist nicht ganz leicht nachzuvollziehen; eine kurze Andeutung findet sich in unseren Textauszügen in der Vierten Meditation auf S. 36. An anderen Stellen in den „Meditationen“ argumentiert Descartes sehr viel ausführlicher, aber darauf wollen wir hier nicht im Detail eingehen. Wichtig ist, dass Descartes' Überlegungen zum Gottesbegriff gleichsam eine Brücke zwischen „Innergeistigem“ und der Körperwelt herstellen:

5. Von welchem möglichen Irrtum ist auf S. 34 f. die Rede?
6. Welche Rolle spielt der vollkommene Gott, der kein Betrüger ist, bezüglich dieses möglichen Irrtums? Wie wird argumentiert, dass die klaren und deutlichen Wahrheiten der Geometrie und Mathematik auch wirklich auf die Welt zutreffen? Vgl. dazu die Sechste Meditation, S. 38 f.

1649 ging der der kirchlichen Tradition gegenüber sehr kritische, aber dennoch entschieden katholische Descartes auf eine Einladung Christinas von Wasa hin in das protestantische

Schweden, wo er schon 1650 starb. Es gibt die Hypothese, dass sein Tod das Ergebnis einer Intrige war: Descartes sei vielleicht an einer Arsenvergiftung gestorben. Als seine Hauptgegner gelten dabei weniger gewisse protestantische Kreise, denen sein katholischer Missionseifer zu weit ging (die spätere Konversion Christinas zum Katholizismus wird z.T. auf seinen Einfluss zurückgeführt), sondern die Hofphilologen, deren Kunst er nicht besonders schätzte. Die verbreitetere Version lautet jedoch, dass Descartes an einer Lungenentzündung gestorben ist, die er sich im kalten schwedischen Winter zugezogen hatte. Vielleicht hat dazu beigetragen, dass er der Königin dreimal die Woche vortragen musste – und zwar um fünf Uhr morgens, was für den ohnehin nicht sehr robusten Descartes eine große Belastung war. Gewöhnlich pflegte er seine Vormittage nämlich meditierend im Bett zu verbringen...

Descartes ist ganz ohne Zweifel einer der bedeutendsten neuzeitlichen Philosophen überhaupt. In der gegenwärtigen philosophischen Debatte wird häufig sein schwer haltbarer Leib-Seele-Dualismus thematisiert, aber genauso bedeutend ist sein Versuch, ein solides erkenntnistheoretisches Fundament für die mathematisch bestimmte Naturwissenschaft zu schaffen, die ab dem 17. Jahrhundert mit Gestalten wie Galilei, Kepler und Newton ihren unvergleichlichen Siegeszug antrat.

John Locke (1632-1704): Empirismus – einfache und komplexe Ideen – primäre und sekundäre Eigenschaften (Qualitäten)

Auszüge aus dem *Essay Concerning Human Understanding* (dtsch. *Über den menschlichen Verstand*)

John Locke, geb. 1632 in Wrington (Somerset), ist der erste nicht-rationalistische Philosoph, den wir behandeln. Er erhielt zunächst eine klassisch-philologische Ausbildung an der Westminster School, wandte sich aber später neben der Logik, den Sprachen und der Metaphysik vor allem der Chemie und Medizin zu, die sich u.a. durch den Einfluss des Physikers und Chemikers Robert Boyle (1627-1691) zu empirischen, d.h. erfahrungswissenschaftlich orientierten Disziplinen entwickelten. Überhaupt war Locke ein außerordentlich vielseitig interessierter und gebildeter Denker. Als Autor befasste er sich nicht nur mit Erkenntnistheorie, sondern vor allem auch mit Rechts- und Staatsphilosophie, ferner mit Theologie, Wirtschaft, Medizin, Mathematik und Pädagogik. Daneben war er auch praktisch tätig, nämlich zu verschiedenen Zeiten als Arzt, Erzieher, Regierungsbeamter, Politiker und Geschäftsmann.

Locke war also kein nur theoretisch interessierter Gelehrter, was dem Stil seiner Werke sicherlich gut tat. Sein erkenntnistheoretisches Hauptwerk, der *Essay Concerning Human Understanding*, ist vergleichsweise leicht zu lesen und auch ausdrücklich nicht für Fachphilosophen, sondern für alle dem philosophischen Denken gegenüber aufgeschlossenen Menschen geschrieben. Der sehr umfangreiche *Essay* erschien nach ca. 15 Jahren Arbeit 1690 in vier Bänden.

Locke vertritt hier eine dezidiert empiristische Position: Er meint, dass alle Erkenntnis letztlich aus der Erfahrung stammt und dass es so etwas wie „angeborene Ideen“ und ein Wissen über die Welt, das nicht aus der Erfahrung stammt, nicht gibt. Dabei grenzt er sich vor allem Descartes ab, mit dessen Auffassungen er sich in den sechziger Jahren gründlich auseinandergesetzt hatte. Wenn man so will, dann kann man den Rationalismus Descartesscher Prägung und den Empirismus als zwei philosophische Reflexe der Entwicklung der modernen Wissenschaft im 17. Jahrhundert auffassen: War für Descartes vor allem die mathematische Beschreibbarkeit der Natur von Bedeutung, so stand für die Empiristen die Orientierung an der Erfahrung im Mittelpunkt. Beides waren natürlich Züge, die die aufkommende neue Wissenschaft kennzeichneten. Etwas vereinfacht gesagt war dabei die rationalistische Richtung eher auf dem Kontinent zu Hause, die empiristische dagegen in England und Schottland („englischer Empirismus“).

Der vorliegende Textauszug stammt aus dem *Essay*. Gleich zu Beginn entfaltet Locke seine Hauptthese, dass alle „Ideen“ (d.h. mehr oder weniger alle irgendwie geistigen Gehalte) aus der Erfahrung stammen.

1. Locke unterscheidet hier zwischen zwei verschiedenen Typen von Erfahrungen und zwei verschiedenen Typen von Ideen. Um welche handelt es sich jeweils?
2. Wie stellt Locke sich den Prozess vor, durch den wir zu Ideen von äußeren Objekten gelangen?
3. Locke unterscheidet zwischen primären und sekundären Eigenschaften oder „Qualitäten“. Was sind primäre Eigenschaften, und wie sind sekundäre Eigenschaften definiert?
4. Wie argumentiert Locke dafür, dass z.B. Wärme oder Kälte nur sekundäre Eigenschaften sind?

Die wichtige Lehre von den primären und sekundären Qualitäten taucht der Sache nach so ähnlich auch bei Descartes auf. Das mathematisch-empirische Weltbild scheint die Form von „Reduktionismus“, die in ihr zum Ausdruck kommt, nahe zu legen: Sinnesqualitäten werden auf etwas „reduziert“, was quantitativ erfassbar ist – Größe, Gestalt etc. Die dahinter liegenden Fragestellungen beschäftigen bis heute sowohl die Erkenntnistheorie als auch die Philosophie des Geistes.

David Hume (1711-1776): Das Verhältnis von Ursache und Wirkung – Das Induktionsproblem – Die Rolle der „Gewohnheit“ – Skeptizismus und Grenzen der Erkenntnis – Mathematik, Geometrie und Erfahrung

Auszüge aus *Enquiry Concerning Human Understanding* (dtsh. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*)

David Hume, der zweite nichtrationalistische und empiristische Philosoph, den wir behandeln wollen, wurde 1711 in Edinburgh geboren. Humes Hauptinteresse galt zunächst nicht der Erkenntnistheorie, sondern der Moral und Religion. Tief religiös erzogen und aufgewachsen im Bereich des Pfarrbezirks von Chirnside, einem wichtigen Zentrum des schottischen Calvinismus, kam er im College von Edinburgh ab 1723 mit liberalem, aufklärerischem Gedankengut in Kontakt, u.a. mit den Ideen von John Locke und dem naturwissenschaftlichen Denken von Isaac Newton. Nachdem er zunächst für die Rechtswissenschaft bestimmt gewesen war, entschloss er sich 1725 zum Studium der Philosophie. Hier scheint sich seine skeptische, agnostische Haltung gegenüber der Religion entwickelt zu haben, was allem Anschein nach mit einer schweren psychosomatischen Krise einherging. Hume begann, die ihn umtreibenden religiösen und moralischen Fragen unter einer erkenntnistheoretischen Perspektive zu betrachten. In einem Kapitel der *Enquiry* wird z.B. die Frage, wie vernünftig es sein kann, an die Existenz von Wundern zu glauben, vor dem Hintergrund der vorher entwickelten empiristischen Grundposition behandelt. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk, die ausgesprochen lesenwertigen *Dialogues Concerning Natural Religion*, wurde dabei erst nach seinem Tod, nämlich 1779, veröffentlicht; zu diesem Zeitpunkt war es schon über 20 Jahre vollendet. Diese Verspätung hatte einen guten Grund: Hume lag ständig im Streit mit kirchlichen Kreisen, und offenbar fürchtete er, diese Auseinandersetzungen könnten sich noch verschärfen. Ohnehin haben sie ihn schon seine akademische Karriere gekostet: Die Geistlichkeit verhinderte seine Berufung an die Universitäten von Edinburgh und Glasgow, so dass er seinen Lebensunterhalt auf andere Weisen verdienen musste – u.a. als Hauslehrer, aber auch durch eine Tätigkeit im Londoner Außenministerium.

Humes im engeren Sinne erkenntnistheoretische Überlegungen wurden von den Zeitgenossen zunächst nur sehr zögerlich zur Kenntnis genommen. Ursprünglich hatte er sie in seinem Jugendwerk *A Treatise of Human Nature* (1739/40) dargelegt. Dessen Grundideen stellte er dann noch einmal unter dem Titel *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748) vor, das schließlich 1758 unter dem heute üblichen Titel *An Enquiry Concerning Hu-*

man Understanding erschien. Dieses Werk hat einen bedeutenden Einfluss auf die Philosophiegeschichte gehabt. U.a. weckte es Immanuel Kant nach dessen eigenem Bekunden aus seinem „dogmatischen Schlummer“ und inspirierte ihn zu seiner „Kritischen Philosophie“, insbesondere zu den Überlegungen, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* anstellt.

Zentral sind dabei Humes Überlegungen zur Kausalität und zur Frage, wie wir von der Beobachtung einer endlichen Zahl von gleichartigen Zusammenhängen zu einem allgemeinen Urteil gelangen. Wir haben vielleicht viele Male gesehen, dass eine Billardkugel, die auf eine andere prallt, diese in Bewegung setzt – aber woher wissen wir, dass dies ein allgemeiner Zusammenhang ist, der *immer* gilt, insbesondere auch für zukünftige Fälle? Könnte es nicht sein, dass bei nächster Gelegenheit beide Kugeln nach dem Aufprall wie angewurzelt liegen bleiben?

Der Schluss von einer endlichen Anzahl beobachteter Fälle auf einen allgemeinen Zusammenhang wird heute als *Induktion* bzw. als induktiver Schluss bezeichnet.² Die Frage, wie ein solcher Schluss möglich ist, nennt man entsprechend das Induktionsproblem. Für die philosophische Reflexion der modernen Naturwissenschaft ist dieses Problem von erheblicher Bedeutung, denn dort sollen ja gerade allgemeine Naturgesetze auf der Basis endlich vieler Beobachtungen aufgestellt werden. Die einschlägigen Stellen in der *Enquiry* gelten als seine klassische Formulierung; es wird bis heute kontrovers diskutiert.

Die vorliegenden Textauszüge enthalten ferner Überlegungen Humes zu verschiedenen Arten von Erkenntnis und zur Stellung von Mathematik und Geometrie, die für den Empirismus typisch sind.

1. Hume unterscheidet zwischen zwei Arten von Gegenständen „menschlichen Denkens und Forschens“ (S. 59). Welche sind das?
2. Welche Rolle spielen bei Hume Mathematik und Geometrie?
3. Zu welcher Art gehören Aussagen über kausale Beziehungen, also über Ursache und Wirkung?
4. Setzen Sie die Argumentation zum Induktionsproblem auf S. 66 (Zeile 22) – 67 (Zeile 12) in ein Schaubild um!

² Im Unterschied zu *deduktiven* Schlüssen, wie sie insbesondere die Logik zum Gegenstand hat: Alle Menschen sind sterblich; Sokrates ist ein Mensch; also ist Sokrates sterblich. Hier lässt sich die Konklusion (das Ergebnis des Schlusses) aus rein logisch-vernünftigen (apriorischen) Gründen aus seinen Prämissen, d.h. seinen Voraussetzungen, ableiten.

Zu beachten ist noch, dass der hier verwendete Begriff von Induktion ein anderer ist als der, den man in der Mathematik voraussetzt. Die sogenannte „vollständige Induktion“ in der Mathematik ist ein rein vernünftiges, apriorisches Beweisverfahren.

5. Worauf führt Hume die Tatsache zurück, dass wir kausale Beziehungen zwischen Phänomenen annehmen? Lässt sich die Annahme solcher Beziehungen rational rechtfertigen?

Hume starb 1776 in Edinburgh, nachdem er sich einige Jahre der Überarbeitung seiner Werke gewidmet hatte.

Immanuel Kant (1724-1804): Synthetische Urteile a priori – Anschauungsformen, Kategorien, Grundsätze – Ding an sich und Welt der Erscheinung – Das Kausalprinzip

Auszüge aus der „Zweiten Analogie“ (der Erfahrung) aus der *Kritik der reinen Vernunft*

Immanuel Kant wurde am 22.4.1724 in Königsberg geboren – und dort blieb er bis zu seinem Tod im Jahre 1804. Tatsächlich hat er sich sein Leben lang nie so weit aus Königsberg entfernt, dass er auch nur eine andere größere Stadt mit eigenen Augen gesehen hätte. 1770 erhielt er, mit immerhin 46 Jahren und damit für damalige Verhältnisse recht spät, einen Ruf auf einen ordentlichen Lehrstuhl für Metaphysik und Logik an der dortigen Universität. Er hatte hier bereits Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften studiert, promoviert, eine Reihe nicht unbedeutender Arbeiten veröffentlicht und war als Privatdozent tätig gewesen. Kant war der erste bedeutende Philosoph der Neuzeit, der eine Stelle als Universitätsprofessor innehatte.

Nach seiner Berufung leistete er sich erst einmal eine elfjährige Publikationspause. Dennoch hatte die Universität keinen schlechten Griff getan, denn das Werk, das Kant 1781 veröffentlichte, ist ein Meilenstein der Philosophiegeschichte: Die *Kritik der reinen Vernunft*.³

Inspiriert waren die Überlegungen, die Kant darin anstellt, nicht zuletzt durch die skeptischen Überlegungen Humes: Kant schreibt in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), einer Art verständlicherer Kurzfassung der *Kritik der reinen Vernunft*, Humes Argumente zum Kausalproblem hätten ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ gerissen (260). Kant selbst vertritt freilich gerade keine skeptische Position. Vielmehr will er Humes Skeptizismus widerlegen, und zwar nicht nur im Hinblick auf das Kausalproblem. Hume war auch skeptisch im Hinblick auf die Möglichkeit, die Existenz einer objektiven Außenwelt jenseits der geistigen Vorstellungen eines Denkers zu begründen, ja überhaupt nur einen verständlichen Begriff einer solchen Außenwelt zu entwickeln; und er zweifelte am Sinn einer Konzeption eines „Ich“ als Träger von Vorstellungen, die von einer Außenwelt handeln könnten. Ein „Ich“ konnte er sich bestenfalls als ein „Bündel von Perzeptionen“, d.h. von Vorstellungen, denken, aber nicht als ihren selbstbewussten Träger.

Man kann Kants Bemühungen z.T. als einen Versuch verstehen, diese fundamentalen skeptischen Probleme in ihrem Zusammenhang zu betrachten und sie gemeinsam zu lösen – oder vielleicht besser: einen ganz neuen Blick auf sie zu werfen. Dazu entwickelte er in der *Kritik*

³ In zweiter Auflage 1787. Die zweite Auflage enthält Teile, die gegenüber der ersten erheblich umgearbeitet wurden. Die erste Auflage wird im Allgemeinen in der Form „Axxx“ zitiert (Seite xxx der ersten Auflage), die zweite in der Form „Bxxx“.

der reinen Vernunft vollkommen neue Begründungsmuster, die an Komplexität und Abstraktheit kaum zu überbieten sind und in denen es von philosophischen Fachbegriffen wie „Apperzeption“, „Synthesis“ oder „Apprehension“ geradezu wimmelt – und dort, wo vertraute Ausdrücke wie der der „Erscheinung“ verwendet werden, ist keineswegs sicher, das man sie so verstehen darf, wie sie üblicherweise verwendet werden. Manchmal bedeuten sie mehr oder weniger das Gegenteil von dem, was man gewöhnlich mit ihnen meint.

Kurz (tatsächlich *sehr* kurz) gesagt, denkt Kant, dass die Art und Weise, wie Empiristen sich das Zustandekommen von Erkenntnis vorstellen, bestenfalls zu einem „Gewühle von Erscheinungen“ (A 111) in unseren Seelen führen könnte, aber nicht zu etwas, was sinnvollerweise als Erfahrung oder Erkenntnis zu bezeichnen wäre. Erfahrung, die über ein bloßes Gewühl von Erscheinungen hinausgehen soll, setzt zumindest einen gewissen *inneren Zusammenhang* voraus. Es darf sich nicht nur um ein unstrukturiertes Sammelsurium von Farbeindrücken, Schmerz- oder Wärmeempfindungen etc. handeln. Das ist eine notwendige Bedingung für Erfahrung, oder, wie Kant sagt, eine „Bedingung der Möglichkeit“. Eine philosophische Untersuchung, die auf solche Bedingungen der Möglichkeit abzielt, nennt Kant *transzendental*; transzendental wird ferner auch das genannt, was zu diesen notwendigen Bedingungen gehört. Der Begriff des Transzendentalen ist dabei von dem des Transzendenten zu unterscheiden, der einfach etwas bezeichnet, was das in der Erfahrung Gegebene überschreitet (transzendiert), wie etwa die traditionellen Gottesbeweise. Hier war Humes Skepsis durchaus angebracht. Kants philosophische Überlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überschreiten zwar auch die Grenzen dessen, was in der Erfahrung gegeben ist, aber nach seiner Auffassung tun sie das auf eine Weise, die nicht so spekulativ und dogmatisch ist wie die frühere Philosophie. Kant versteht seine eigenen Bemühungen als *kritisch*, d.h. er will genau unterscheiden, was aus reiner Vernunft und unabhängig von Erfahrung zu sagen ist und was nicht; daher der Titel „*Kritik der reinen Vernunft*“.

Wie hat man sich nun den inneren Zusammenhang von Sinnesempfindungen oder „Anschauungen“ vorzustellen, der nach Kant die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist? Eine zentrale Größe ist die „transzendente Einheit der Apperzeption“ oder des Selbstbewusstseins; Apperzeption heißt in etwa soviel wie „selbstbewusste Erfahrung“. Die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins besteht darin, dass das „Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ (B 132) – d.h. letztlich in dem Umstand, dass ich von jedem Inhalt meines eigenen Geistes denken können muss, dass *ich* ihn habe. Das bedeutet natürlich nicht, dass ich nicht einfach denken könnte, dass es draußen gerade regnet. Ich muss nicht immer zugleich denken, *dass ich denke*, dass es draußen gerade regnet. Das würde offenbar sofort in

einen unendlichen Regress führen (Ich denke, dass ich denke, dass ich denke...). Es kommt nur darauf an, dass es mir für jeden Gedanken bzw. jeden Inhalt meines Geistes *möglich* ist, ihn als meinen zu betrachten. Diese *Vereinheitlichung* oder Zusammenfassung (Synthesis) in einem Geist, nämlich in meinem, ist nach Kant eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass es sich überhaupt um einen geistigen Inhalt oder eine Erfahrung handelt (B 132 ff.).

Die Frage ist, wie diese transzendente Einheit zustande kommen kann. Nach Kant geht das nicht so, dass eine Fülle von Sinneseindrücken sich gleichsam von selbst so strukturiert, dass dabei ein Ich herauskommt, das sich selbst bestimmte Vorstellungen oder Sinneseindrücke zuschreibt. Diese empiristische Vorstellung, wie sie sich bei Locke und Hume findet, hält er für ganz verfehlt, und tatsächlich kann man wohl auch nicht sagen, dass es Hume gelungen wäre, zu einem akzeptablen Begriff von „ich“ zu gelangen.

Sinneseindrücke oder „Anschauungen“ sind freilich auch für Kant von zentraler Bedeutung für Erkenntnis. Man darf sich die Sache nur nicht so vorstellen, als könnten sie neben gewissen psychologischen Mechanismen der Assoziation oder „Gewöhnung“ ihre alleinige Basis abgeben. Damit Sinnesempfindungen bzw. Anschauungen mehr als nur ein ungeordnetes „Gewühl“ bilden können, müssen sie *von vornherein* als Teile eines einheitlichen Selbstbewusstseins aufgefasst werden können, ohne dass dieses Selbstbewusstsein seinerseits erst aus den Anschauungen entstehen könnte. Das Selbstbewusstsein ist als Träger der Anschauungen gleichsam immer schon da, und es manifestiert sich in der Möglichkeit, explizit zu urteilen, dass es selbst es ist, dass diese und jene Vorstellung hat. Damit es urteilen kann, dass es selbst diese und jene Vorstellung hat, muss es diese Vorstellungen selbst auf irgendeine Weise begrifflich fassen können. Um zu denken, dass ich urteile, dass es draußen regnet, muss ich das Urteil bilden können, dass es draußen regnet, und dazu brauche ich *Begriffe* von „draußen“ und „Regen“, die ich in den entsprechenden Wahrnehmungssituationen verwenden kann. Wenn echte Erfahrung, die über ein Gewühl von Empfindungen hinausgeht, die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins voraussetzt und diese wiederum die Fähigkeit impliziert, das Empfundene begrifflich zu fassen, dann speist sich echte empirische Erkenntnis also aus zwei Quellen: Aus den Sinneseindrücken und den Begriffen, unter die das sinnlich Empfundene gefasst wird.

Viele Begriffe lernen wie nun erst aus der Erfahrung. Das gilt z.B. für den Begriff des Hundes, den Kant selbst kurz diskutiert (B 180). Das kann aber nicht für alle Begriffe gelten, weil Erfahrung im Vollsinn ja schon Begriffe voraussetzt, unter die sinnlich Empfundenes gefasst werden kann. Einige Begriffe müssen also schon immer, vor jeder Erfahrung, verfügbar sein. Kant nennt diese Begriffe die „Kategorien“, und er glaubt, beweisen zu können, dass es davon

genau zwölf gibt (B 106), die er aus der gleichen Anzahl logischer Urteilsformen ableitet. Diese Ableitung in der „Analytik der Begriffe“ (B 90 ff.) ist ein Kapitel für sich, mit dem wir uns hier nicht befassen wollen. Wesentlich ist, dass der Begriff der „Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)“ dazugehört. Mit anderen Worten: Über den Begriff „A ist die Ursache von B“ verfügen wir schon vor jeder Erfahrung. Dieser Begriff stammt nicht aus der Erfahrung, sondern es gehört zu den Bedingungen ihrer Möglichkeit, dass wir über ihn verfügen. Kants spricht davon, dass die Kategorie der Kausalität wie auch die anderen Kategorien „Begriffe *a priori*“ seien.

Hierin unterscheidet sich Kants Position schon deutlich von der Humes, der davon ausgeht, dass letztlich alle Begriffe aus der Erfahrung *stammen* – letztlich aus Sinneseindrücken und einfachen, sie verbindenden psychologischen Assoziationsmechanismen. Er will aber noch mehr zeigen. Im Hinblick auf Kausalität geht es ihm letztlich um den Nachweis, dass „[a]lles, was geschieht (anhebt zu sein)“, etwas voraussetzt, „worauf es nach einer Regel folgt“ (A 189). Er übernimmt dabei letztlich Humes Ursachenbegriff, nach dem eine Ursache als ein Gegenstand (oder ein Ereignis) definiert wird, „der einen anderen im Gefolge hat, wobei alle dem ersten ähnlichen Gegenstände solche, die dem zweiten ähnlich sind, im Gefolge haben“ (EHU, 76). Das ist die sogenannte Regularitätsauffassung der Kausalität. Während Hume nun aber meint, man könne niemals allgemein beweisen, dass die Welt so strukturiert ist, dass es zu einem gegebenen Ereignis immer ein anderes gibt, aus dem es strikt regelmäßig folgt, ist Kant der gegenteiligen Ansicht. Die Welt, die wir wahrnehmen, ist so beschaffen, dass in ihr strikte kausale Regelmäßigkeiten herrschen, und das ist auch *a priori* beweisbar – und zwar so, wie Kant es in unserem Textausschnitt, der „Zweiten Analogie“ der Erfahrung, vorführt.

Der Ausschnitt ist freilich, wie die ganze „Kritik der reinen Vernunft“, außerordentlich schwer zu lesen, und die Interpreten sind sich keineswegs einig darüber, ob sich hier wirklich ein klares Argument finden lässt. Für die Lektüre möchte ich empfehlen, zunächst den ganzen Ausschnitt zu lesen und dann zu überlegen, welche Relevanz die beiden Beispiele vom Haus und vom Schiff haben. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Unterscheidung zwischen der subjektiven zeitlichen Reihenfolge („Sukzession“) von Wahrnehmungen („Apprehensionen“) und der objektiven zeitlichen Reihenfolge von Ereignissen.

Die „Zweite Analogie“ setzt dabei eine zentrale Annahme der *Kritik der reinen Vernunft* voraus, nämlich die, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis nicht die *Welt an sich*, sondern die *Welt der Erscheinungen* ist. Kant argumentiert in etwa so: Wir haben eine Reihe von Kenntnissen über die Welt, die nicht aus der Erfahrung stammen, die also *synthetisch a priori* sind. Neben dem schon erwähnten Kausalprinzip – alles, was geschieht, setzt etwas voraus, woraus

es nach einer Regel folgt – sind das etwa die Sätze der Mathematik und der Geometrie, die mit zeitlichen und räumlichen Eigenschaften von Dingen zu tun haben. Damit stellt sich für ihn wie für alle Philosophen, die ein derartiges Wissen postulieren, die Frage, wie es möglich sein soll: Wie kann man etwas über die Welt wissen, wenn nicht dadurch, dass man hinschaut? Wir haben schon gesehen, dass diese Frage der Sache nach von einer Reihe von Autoren mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen diskutiert worden ist. Die klassische Formulierung „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ geht jedoch auf Kant zurück⁴, und er gibt nun eine vollkommen neue Antwort. Er schreibt:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“ (B XVI, XVII)

D.h.: Die Struktur unseres Erkenntnisvermögens schreibt der Welt, wie wir sie wahrnehmen, gleichsam vor, wie sie auszusehen hat. Das Kausalprinzip gehört ebenso zur Struktur unseres Erkenntnisapparats wie Mathematik und Geometrie; also gelten in der Welt, wie wir sie wahrnehmen, die entsprechenden Gesetze.

In gewisser Hinsicht versucht Kant damit, sich von der „inneren“, subjektiven Welt der Vorstellungen zu einer „äußeren“, objektiven Welt vorzuarbeiten. Das ist Descartes' Überlegungen nicht ganz unähnlich. Ganz anders als Descartes greift Kant dann aber nicht auf einen Gott zurück, der Welt und Subjekt geschaffen hat und die Übereinstimmung zwischen klaren

⁴ Vgl. *Prolegomena*, 276.

und deutlichen Ideen und der Beschaffenheit der Welt garantiert. Vielmehr wird das Subjekt gleichsam selbst zum „Schöpfer“, indem seine Erkenntnisstrukturen bestimmen, wie die wahrnehmbare Welt aussieht. Kant meint dann allerdings, dass die Welt, wie wir sie (objektiv) wahrnehmen, die „Welt der Erscheinungen“, wie er sagt, nicht die Welt „an sich“ ist. Wie die Welt wirklich, unabhängig von den allgemeinen und a priori aufweisbaren Strukturen unserer Erfahrung ist, kann niemals Gegenstand der Erfahrung werden.

Kant unterscheidet also zwischen (1) unseren subjektiven Vorstellungen von der Welt, (2) der objektiven Welt der Erscheinungen und (3) der Welt „an sich“. Das Kausalprinzip gilt in der Welt der Erscheinungen, aber nicht in der Welt an sich. Die Dinge an sich sind niemals Gegenstände unserer Erfahrung. Über sie können wir nur bestimmte Postulate formulieren, die sich in vernünftigen Überlegungen besonderer Art begründen lassen.

Zu diesen Postulaten gehören u.a. die der Existenz Gottes und unsterblicher Seelen und das der Freiheit, das für die Ethik von zentraler Bedeutung ist. Kant entfaltet diese Überlegungen, die über den engeren Rahmen der Erkenntnistheorie weit hinausgehen, nur noch zum Teil in der *Kritik der reinen Vernunft*. Sie bilden die Themen der moral- und religionsphilosophischen Schriften, die für Kant freilich ebenso wichtig waren wie die theoretischen.

Daneben widmet er sich auch der politischen Philosophie, der Philosophie der Biologie und der Ästhetik. Über der Arbeit an einer allgemeinen Naturphilosophie schwinden allmählich seine Kräfte. Er stirbt am 12.2.1804. Ganz zweifellos war er einer der einflussreichsten Philosophen überhaupt.

Evolutionäre Erkenntnistheorie: Erkenntnis als Anpassung; reale Welt und Objektivität; Ontogenese und Phylogenese – synthetische Erkenntnisse a priori und a posteriori; Grenzen der Erkenntnis

Auszüge aus Gerhard Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Hirzel, ⁴1987 (erste Auflage: 1975). Teil D: „Evolutionäre Erkenntnistheorie“.

Die evolutionäre Erkenntnistheorie knüpft an die allgemeine Evolutionstheorie an, wie sie von Charles Darwin (1809-1882) entwickelt wurde. Von evolutionärer Erkenntnistheorie im engeren Sinne spricht man etwa seit den späten 1950er Jahren, aber ihre Grundgedanken waren schon um 1900 weit verbreitet, also knapp 50 Jahre nach Erscheinen von Darwins *The Origin of Species*. Heute wird sie in verschiedenen Varianten von einer ganzen Reihe von Philosophen und Naturwissenschaftlern vertreten.

Ihr Grundgedanke besteht darin, dass die Erkenntnisfähigkeit von Lebewesen sich wie andere biologische Eigenschaften und Fähigkeiten auch im Laufe langer Zeiträume durch die Prozesse der Mutation und Selektion entwickelt hat. Sie erhebt dabei den Anspruch, die wesentlichen traditionellen erkenntnistheoretischen Fragen auf naturwissenschaftlicher Basis behandeln zu können, und gehört damit in den Bereich der sogenannten „naturalisierten Erkenntnistheorie“. Gesucht ist nicht mehr eine fundamentale Rechtfertigung für den Wahrheitsanspruch von Wissenschaft überhaupt durch eine grundlegende philosophische Theorie. Über Probleme der Erkenntnis wird vielmehr nur auf der Basis schon vorausgesetzter naturwissenschaftlicher Annahmen nachgedacht. Deshalb können die Ergebnisse dieses Nachdenkens auch nur einen ebenso hypothetischen Charakter haben wie die naturwissenschaftlichen Voraussetzungen selbst. Sie können den Wahrheitsanspruch der Wissenschaften nicht auf eine unbezweifelbare Grundlage stellen.

Die Version der evolutionären Erkenntnistheorie, die Gerhard Vollmer vertritt, setzt voraus, dass es eine wirkliche, reale Welt gibt, in der der evolutionäre Prozess überhaupt stattfindet. Eine solche Position nennt man einen „ontologischen Realismus“. Daneben vertritt Vollmer auch noch eine Form von „erkenntnistheoretischem Realismus“: Es gibt Argumente dafür, dass wir die Strukturen der realen Welt auch mindestens annäherungsweise so erkennen können, wie sie sind.

1. Wie lautet Vollmers Argument für seinen erkenntnistheoretischen Realismus, d.h. für seine These, dass wir die Welt mindestens annäherungsweise so erkennen, wie sie ist?

Machen Sie sich dazu das Verhältnis von Angepasstheit ("Passung") und Wahrheit klar. Finden Sie seine Argumentation überzeugend?

2. Von Kant kann man sagen, dass er einen ontologischen, aber keinen erkenntnistheoretischen Realismus vertreten hat. Wieso?
3. Wie steht Vollmer zu der Frage, ob es synthetische Urteile a priori gibt?

Wo liegt nach Vollmer eine prinzipielle Grenze unserer Erkenntnis?

Neurobiologischer Konstruktivismus: Wirklichkeit als Konstrukt des Gehirns – Wirklichkeit und Realität – Außenwelt, Körper und mentale Zustände

Auszüge aus Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, ⁵1996.

Gerhard Roth, aus dessen Buch *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* die Textauszüge stammen, die wir behandeln wollen, ist Professor für Neurobiologie an der Universität Bremen. Sein Interesse beschränkt sich freilich nicht nur auf die rein naturwissenschaftlichen Aspekte, die mit Gehirnen bzw. Nervensystemen verbunden sind, sondern richtet sich auch auf deren philosophische, insbesondere erkenntnistheoretische Konsequenzen. Roth hatte, bevor er sich der Biologie zuwandte, selbst auch Philosophie (neben Germanistik, Geschichte und Musikwissenschaft) studiert, „um zu erfahren, wie Wahrnehmung funktioniert und wie Erkenntnis und Wissen zustande kommen, was Geist ist und wie man wahre Aussagen von falschen unterscheidet“.⁵ Tatsächlich erfuhr er aber nur, was verschiedene klassische Philosophen darüber dachten, und nicht, wer womit Recht hatte. Das ließ ihn auf die Dauer unbefriedigt, und er wandte sich der Neurobiologie zu, um diese Fragen auf naturwissenschaftlicher Grundlage systematisch behandeln zu können.

Der Kontakt zu den Philosophen ist dabei nicht abgebrochen. Roth ist seit 1997 Rektor des Hanse-Kollegs Wissenschaft in Delmenhorst, und in dessen Schwerpunktbereich *Neuro- und Kognitionswissenschaften* arbeiten immer wieder auch Philosophen als sog. Fellows für einige Monate an einschlägigen Forschungsprojekten.

In *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* entwickelt Roth eine „konstruktivistische“ Position, die sich wesentlich auf Ergebnisse der Neurowissenschaft und der Psychologie gründet. Wegen dieses Fundaments kann man Roths Ansatz als eine Variante der sogenannten „naturalisierten Erkenntnistheorie“ verstehen, zu der auch etwa die von Vollmer vertretene Evolutionäre Erkenntnistheorie gehört.

Wenn man Überlegungen zu traditionellen philosophischen Fragen auf ein naturwissenschaftliches Fundament stellt, dann mag man erwarten, dass das zu einigermaßen sicheren Antworten führt. Nachdem sich die Philosophen mehr als 2000 Jahre über Probleme der Wahrnehmung und Erkenntnis gestritten haben, kann man nun vielleicht endlich entscheiden: „[W]er hat womit recht?“⁶ Unter diesem Gesichtspunkt ist der Verlauf der Debatte allerdings eini-

⁵ Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 11.

⁶ Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 11.

germaßen ernüchternd: In einer Reihe essentieller Punkten scheinen die Positionen Vollmers und Roths nicht viel dichter beieinander zu liegen als (sagen wir) die Lockes und Kants!⁷ Werfen wir einen genaueren Blick auf Roths Ansatz. Eine der zentralen Unterscheidungen, die er einführt, ist die zwischen Realität und Wirklichkeit.

1. Was versteht Roth unter Realität, was unter Wirklichkeit?
2. Wie wird begründet, dass die Wirklichkeit „ein Konstrukt“ ist?
3. Wie denkt sich Roth das Verhältnis zwischen Körper, Außenwelt und mentalen Zuständen auf der einen und Realität und Wirklichkeit auf der anderen Seite?
4. Finden Sie die Unterscheidung zwischen dem wirklichen und dem realen Gehirn plausibel? Finden Sie es plausibel, dass Sie ein Konstrukt sind?

Erinnern Sie sich an eine klassische Unterscheidung, die mit der zwischen Realität und Wirklichkeit ungefähr vergleichbar ist?

⁷ Zur Auseinandersetzung Roths mit dem „Realismus der Evolutionären Erkenntnistheorie“ vgl. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 344 ff.

Hilary Putnam (I): Analytische Erkenntnistheorie – Das Zwillingserde-Experiment und zwei Theorien über Bedeutung – Metaphysischer Realismus – Sprachliche Arbeitsteilung

Auszüge aus Hilary Putnam, *Die Bedeutung von 'Bedeutung'*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1979.⁸

Nach den klassischen Positionen und verschiedenen Varianten der modernen „naturalisierten“ Erkenntnistheorie haben wir es bei Hilary Putnam (*1926) mit einem prominenten Vertreter der sogenannten „analytischen Philosophie“ zu tun. Für sie ist der Gedanke zentral, dass die geistigen Tätigkeiten des Urteilens und Begründens genuin sprachlich sind. Etwas zu begründen heißt *sprachliche* Gründe zu formulieren; logische Beziehungen bestehen zwischen *Sätzen*. Entsprechend muss der Analyse der Sprache, in der philosophische Probleme und Argumente formuliert sind, eine wesentliche Rolle zukommen. Grob kann man dabei zwei Richtungen unterscheiden. In der „Philosophie der idealen Sprache“ bemüht man sich, philosophische Probleme mit Hilfe formaler Logiksprachen zu behandeln (bzw. zu zeigen, dass traditionelle Probleme sich in diesen durchsichtigen und klaren Sprachen überhaupt nicht stellen). Ein prominenter Vertreter dieses Ansatzes war Rudolf Carnap (1891-1970), der dabei an Überlegungen Gottlob Freges (1848-1925) anknüpfte; Frege gilt als einer der „Großväter“ der analytischen Philosophie. Im Rahmen der „Philosophie der normalen Sprache“ bemüht man sich (u.a.), suggestiv-missverständliche Verwendungen der Alltagssprache aufzudecken und die durch sie entstehenden philosophischen Probleme so zu lösen oder „aufzulösen“. Richtungsweisend waren hier Ludwig Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (1953).

In der gegenwärtigen analytischen Philosophie finden sich Elemente aus beiden Richtungen. Dabei vertreten heutige Philosophen, die sich der analytischen Tradition zurechnen, die ursprüngliche These, dass alle Philosophie Sprachanalyse sei, in der Regel etwas weniger entschieden. Gemeinsam ist ihnen die Orientierung am Ideal sprachlicher Exaktheit und argumentativer Durchsichtigkeit und die Auffassung, dass man über viele philosophische Themen nicht vernünftig sprechen kann, ohne über Sprache zu sprechen – insbesondere darüber, wie Sprache in verschiedenen Zusammenhängen „funktioniert“.

Insofern ist Putnams Vorgehen typisch für die analytische Philosophie: Er diskutiert eine Reihe erkenntnistheoretischer Probleme vor dem Hintergrund der Frage, was die Bedeutung von „Bedeutung“ ist (verstanden als Bedeutung sprachlicher Ausdrücke). Erkenntnistheoretische Fragen sind also aufs Engste mit sprachphilosophischen verwoben. Den Ausgangspunkt bildet

⁸ Im Original 1975 unter dem Titel *The Meaning of 'Meaning'*.

das berühmte Gedankenexperiment der „Zwillingserde“, das eine bestimmte Auffassung davon stützen soll, wie die Bedeutungen von Ausdrücken für natürliche Arten (engl. *natural kind terms*) beschaffen sind. Dabei handelt es sich insbesondere um Stoffbegriffe (Wasser, Gold), um biologische Artbegriffe (Katze, Säugetier) und um Begriffe für Naturphänomene (Blitz, elektrischer Strom), die in den Naturwissenschaften vorkommen. Eine verbreitete Auffassung lautet, dass die Bedeutung solcher Begriffe durch die Merkmale bestimmt ist, die ein Sprecher verwendet, um zu entscheiden, ob etwas unter diesen Begriff fällt oder nicht (ob etwas zur *Extension* dieses Begriffes gehört, wie man sagt, d.h. ob es zu der durch den Begriff bezeichneten Menge von Dingen gehört oder nicht). Nach dieser Auffassung ist die Bedeutung von „Wasser“ im Munde eines Sprechers vollständig durch die Merkmale bestimmt, die der Sprecher verwenden würde, um zu entscheiden, ob etwas unter diesen Begriff fällt; also durch so etwas wie „klare, trinkbare, weitgehend geschmacklose... Flüssigkeit“. Diese Position wird von Putnam bestritten.

1. Stellen Sie Putnams Interpretation des Zwillingserde-Experiments der konkurrierenden gegenüber. Überlegen Sie dazu für jedes Feld der folgenden Tabelle, ob „Wasser“ für Oskar und Zwillings-Oskar das gleiche bedeutet und was jeweils unter den „Wasser“-Begriff fällt, was also als Extension von Wasser gilt. Würde es 2001 einen Unterschied machen, ob Oskar und Zwillings-Oskar Chemiker sind oder nicht?

Bedeutungstheorien	traditionelle Auffassung	Putnams Auffassung
Situation		
um 1750; Chemie noch nicht entwickelt: einzige Kriterien auf der Erde und der Zwerde: klare, trinkbare Flüssigkeit etc.		
2001; Chemie entwickelt		

2. Nach welcher Auffassung gibt es zwischen 1750 und 2001 Bedeutungsänderungen, nach welcher Auffassung bleiben die Bedeutungen konstant?
3. Was heißt es, dass Bedeutungen nach Putnams Auffassung nicht „im Kopf“ sind?
4. Putnam setzt diese Auffassungen über die Bedeutungen von Termen für natürliche Arten in Bezug zu den erkenntnistheoretischen Positionen des Realismus und des Anti-Realismus. Was beinhalten diese Positionen, und welche Beziehungen bestehen zu den verschiedenen Bedeutungstheorien?

Putnam gehört zweifellos zu den bedeutendsten amerikanischen Gegenwartsphilosophen. Maßgeblich beeinflusst wurde er durch die deutschstämmigen analytischen Philosophen (und „logischen Empiristen“) Rudolf Carnap und Hans Reichenbach (1891-1953), die während des Nationalsozialismus nach Amerika emigrierten. Reichenbach betreute Putnams Dissertation an der University of California in Los Angeles (1951). Neben der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie befasste Putnam sich vor allem mit der Philosophie des Geistes und der Philosophie der Mathematik; später auch mit praktischer Philosophie, u.a. Religionsphilosophie. Heute ist er emeritierter Professor in Harvard, wo er lange gelehrt hat.

Putnam II: Das „Hirn im Tank“ – Kritik an der These der „Inkommensurabilität“ wissenschaftlicher Theorien und Weltbilder – „interner Realismus“ – Kontinuität und Wandel in Putnams Philosophie

Auszüge aus Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.⁹

Schon kurz nach dem Erscheinen von *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘* 1975 hat Putnam seine philosophische Position in manchen Punkten gründlich geändert. In manchen ist sie aber auch gleich geblieben. So setzt er in seinen berühmten Überlegungen zum „Gehirn im Tank“ in *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* etwas voraus, wofür er in *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘* argumentiert hatte: Die Bedeutung von Ausdrücken (insbesondere von Ausdrücken für „natürliche Arten“) ist nicht nur von dem „inneren“ geistigen Zustand des betreffenden Sprechers abhängig, sondern auch von der Umwelt, in der er lebt und mit der er in relevanten Wahrnehmungs- und Handlungszusammenhängen steht.

Auf dieser Basis versucht er in unserem ersten Textausschnitt, ein skeptisches Argument der Art zu widerlegen, wie wir es schon in Descartes Traumargument kennen gelernt haben. Fast 400 Jahre technischer Entwicklung haben dabei freilich ihre Spuren hinterlassen. Descartes’ Skeptiker hatte argumentiert, wir könnten nie sicher sein, dass wir nicht vielleicht träumen, und deshalb keine sicheren Erkenntnisse über eine mögliche Außenwelt besitzen; Putnams Skeptiker beruft sich auf die Möglichkeit, wir könnten Gehirne sein, die in einer Nährstofflösung in einem Tank schwimmen und mit Hilfe von Computern derart mit elektrischen Impulsen versorgt werden, dass wir glauben, wir seien gewöhnliche Menschen, die sich in der Welt umherbewegen. Wenn dieses Szenario denkmöglich ist, dann würde es, ähnlich wie Descartes’ Traumargument, unser Vertrauen in unsere üblichen Auffassungen über die Welt und unseren Platz in ihr nachhaltig untergraben.

Descartes führte einen Gottesbeweis gegen den Skeptizismus ins Feld; Putnam stützt sich bei seinem Widerlegungsversuch auf seine semantischen, d.h. bedeutungstheoretischen Annahmen. Versuchen Sie, Putnams Argument genau zu rekonstruieren. Finden Sie es überzeugend?

Unser zweiter Textausschnitt stammt ebenfalls aus *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Er steht weniger für Kontinuität als für den Wandel in Putnams Auffassungen gegenüber denen in *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘*. In *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘* scheint Putnam (nach

⁹ Im Original: *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, 1981.

dessen eigenem Urteil) zumindest tendenziell ein Bild von der Welt zu zeichnen, nach der diese gleichsam selbst vorgibt, mit Hilfe welcher Begriffe sie zu beschreiben ist. Einen solchen „metaphysischen“ Realismus vertritt Putnam nun nicht mehr, obwohl er nach wie vor meint, dass die reale Umwelt in unsere Begriffe „eingeht“ – vgl. sein Argument zum Gehirn im Tank. Es geht Putnam immer noch um eine Form von Realismus, nach dem sich die wissenschaftliche Entwicklung als „Fortschritt“ in Richtung Wahrheit deuten lässt, als ein Gewinn an Erkenntnis über die Dinge der realen Welt, über verschiedene Kulturen und wissenschaftlichen Weltbilder hinweg in „kommensurablen“ Begriffen gesprochen werden kann; aber er argumentiert dafür jetzt anders als in *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘*. Ins Zentrum seiner Argumentation gegen „anti-realistische“ Autoren wie Kuhn und Feyerabend treten jetzt hauptsächlich Überlegungen, die auf notwendige Bedingungen wechselseitigen Verständnisses zwischen Sprechern abzielen.

Donald Davidson (1917-2003): Der Bezug von Begriffen – Solipsismus: Existiert eine Außenwelt? Gibt es außer mir andere geistbegabte Wesen? – Eigenpsychisches und Fremdpsychisches – Triangulation

Voraussetzungen für Gedanken

Donald Davidson ist einer der meistdiskutierten amerikanischen Gegenwartsphilosophen. Wie Putnam ist er durch die analytische Philosophie geprägt. Allgemein wird angenommen, dass seine Philosophie ein irgendwie zusammenhängendes System bildet oder mindestens ein solches System erahnen lässt, aber es ist nicht so leicht, dieses System nachzuzeichnen. Das liegt u.a. daran, dass Davidson nur ein einziges Buch geschrieben hat, in dem es auch noch nur begrenzt um Philosophie und eher um Psychologie geht: *Decision-Making: An Experimental Approach* (1957, zusammen mit Patrick Suppes). Seine gesamte Philosophie ist auf eine große Menge von Aufsätzen verteilt, die sich im Wesentlichen mit Spezialthemen befassen. Den großen Zusammenhang muss man dann im Grunde selbst herstellen. Inzwischen wird man dabei freilich durch eine Fülle von Sekundärliteratur unterstützt.

Immerhin kann man wohl sagen, dass der Dreh- und Angelpunkt der Philosophie Davidsons die Frage ist, wie Menschen einander verstehen, genauer: wie man versteht, was jemand tut, was er sagt und was er denkt. Diese Fragen sind nach Davidson sehr eng verschränkt und im Grunde nur zusammen zu beantworten, was bedeutet, dass Aspekte der Handlungstheorie, der Sprachphilosophie und der Philosophie des Geistes in eine Antwort eingehen müssen.

In dem Aufsatz *Voraussetzungen für Gedanken*, den wir hier zugrunde legen wollen, werden Elemente aus der Sprachphilosophie und der Philosophie des Geistes mit Fragestellungen verknüpft, die man traditionell zur Erkenntnistheorie rechnet: Warum sollten wir glauben, dass andere ähnliche geistige Zustände haben wie wir? Wie kann ich feststellen, was in einem fremden Geist vor sich geht? Woher soll ich wissen, dass meine Gedanken sich wirklich auf eine objektive Außenwelt beziehen?

1. Wieso scheinen Begriffe für geistige Zustände (denken, glauben, fühlen etc.) nach Davidson zumindest auf den ersten Blick systematisch doppeldeutig zu sein?
2. Was versteht Davidson unter Externalismus, und wieso erübrigt es sich unter Voraussetzung des Externalismus, dass ein denkendes Wesen unabhängige Beweise für die Existenz einer Außenwelt anführt?
3. Sein zentrales Argument entwickelt Davidson anhand einer primitiven Lernsituation. Wie versucht er zu zeigen, dass ein Lebewesen, das überhaupt zu Gedanken fähig ist, in eine soziale Situation eingebettet sein muss, in der es einen anderen Sprecher und

eine gemeinsame Außenwelt gibt? Welche Rolle spielt dabei die Frage, "was durch die Begriffe dieses Lebewesens begrifflich erfasst wird"?