

# Incipiens

Zeitschrift für Erstpublikationen  
aus der Philosophie und ihrer Geschichte

Ausgabe 1 2013

## Herausgeber

Peter Adamson  
Thomas Buchheim  
Stephan Hartmann  
Axel Hutter  
Hannes Leitgeb  
Julian Nida-Rümelin  
Christof Rapp  
Thomas Ricklin  
Günter Zöller

ISSN 2198-6843





# INCIPIENS

## ZEITSCHRIFT FÜR ERSTPUBLIKATIONEN AUS DER PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft  
Ludwig Maximilians Universität München

1 – 2013

### **Verantwortlicher Herausgeber:**

Thomas Ricklin

### **Herausgeber:**

Peter Adamson  
Thomas Buchheim  
Stephan Hartmann  
Axel Hutter  
Hannes Leitgeb  
Julian Nida-Rümelin  
Christof Rapp  
Günter Zöller

### **Redaktion:**

Annika Willer

**Issn:** 2198-6843

Veröffentlicht unter [www.incipiens.de](http://www.incipiens.de).

# INHALT

## **Noësis als intuitives Erkennen in Platons Epistemologie**

Problemaufriss und Deutungsvorschlag ..... 5

ARIANE FILIUS

## **Worin besteht Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft?**

Anmerkungen zu §§ 69-71 der *Kritik der Urteilskraft* ..... 37

FELIX HAGENSTRÖM

## **Husserls *Prolegomena zur reinen Logik***

Eine Verteidigung logischer Grundgesetze gegen psychologische  
Reduktionstheorien ..... 63

TOM WOWERIES



# NOËSIS ALS INTUITIVES ERKENNEN IN PLATONS EPISTEMOLOGIE

## PROBLEMAUFRISS UND DEUTUNGSVORSCHLAG

Ariane Filius

*Die Frage, ob die noësis bei Platon als intuitives Erkennen gedeutet werden sollte, ist besonders in der kontinentaleuropäischen Platon-Exegese umstritten – ebenso die damit verbundene Frage nach dem Verhältnis von noësis und dianoia zueinander. Wie soll ein spontanes, unmittelbares, synoptisches Erkennen (noësis) an das analytische, diskursive Denken (dianoia) gebunden sein?*

*Der vorliegende Artikel zeigt, dass durch die Unterdefinition des Begriffs ‚Intuition‘ in der Debatte um die o. g. Fragen Unklarheiten verursacht werden. Darum scheint es ein vielversprechendes Unterfangen, den Intuitionsbegriff in der Platon-Hermeneutik systematischer zu klären; dazu werden erste Ansätze gemacht. Zweitens leistet der Artikel einen Erklärungsbeitrag zum Verhältnis von dianoia und noësis und verfolgt eine Interpretation weiter, der zufolge beide Erkenntnisformen verschränkt in der Dialektik zur höchsten Erkenntnis führen.*

*In continental Plato-Exegesis it is a controversial matter of debate if noësis may be interpreted as some sort of intuitive apprehension, and how to explain the relationship of dianoia to noësis. How can a spontaneous, unmediated, synoptical apprehension (noësis) be bound to an analytical, discursive, successive thinking (dianoia)?*

*This article, in the first place, points out that a widely spread ambiguity of the word ‘intuition’ is the source of confusion in the above mentioned debate. The article provides a detailed and systematical review of this important term. Secondly, this article comes forward with a proposal how to explain the relationship between dianoia and noësis. This approach seeks to bridge the gap between dianoia and noësis and empowers an interpretation according to which both mental faculties interact in the dialectic process.*

Intuition‘ ist kein selbsterklärender Begriff. Und obwohl dieser Begriff, bei der Deutung der Platonischen Noetik eine zentrale Rolle spielt, ist er bisher unterdefiniert geblieben. Gegner wie Befürworter der intuitionistischen Lesart vernachlässigen es, den Begriff der Intuition zu klären, bevor sie in die Diskussion einsteigen, ob die *noësis* ein intuitives Erken-

nen<sup>1</sup> ist. Diese Unterdefinition führt zu argumentativen Unklarheiten, z. B. bei der Diskussion um die Vermittel- und Lehrbarkeit von intuitivem Wissen. Das zu zeigen ist eines der beiden Anliegen dieses Textes.

Eng verbunden mit der Frage, ob die *noêsis* als intuitives Erkennen zu verstehen sei, ist die umstrittene Frage nach dem Verhältnis von *noêsis* und *dianoia* zueinander. Üblicherweise werden *noêsis*, verstanden als Intuition, und *dianoia*, verstanden als Diskursivität, in einem sich gegenseitig ausschließenden, disjunktiven Verhältnis gesehen. Es scheint in der Exegese gemeinhin als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sich Intuition und Diskursivität wechselseitig ausschließen, d. h. ihre Erkenntnisweisen voneinander isoliert sind und ihre Erkenntnisgehalte nicht in die jeweils andere Erkenntnisweise übertragen werden können. Das zu hinterfragen und einen anderen Ansatz zu untermauern, ist das zweite Anliegen dieses Textes.

Platons Angaben zur höchsten Erkenntnis sowie seine Darlegung im Liniengleichnis legen ein derartiges Ausschlussverhältnis nicht nahe, sondern deuten an,<sup>2</sup> dass dianoetisches (diskursives) und noetisches (intuitives) Denken in der Dialektik verschränkt wirken. Das zentrale Problem, das sich für die Interpreten bei einer solchen Auslegung ergibt, besteht darin, das Verhältnis von *noêsis* und *dianoia* zu erklären: Wie ist das Zusammenwirken der beiden Erkenntnisformen vorzustellen? In der vorliegenden Arbeit wird dazu ein Ansatz<sup>3</sup>, der dieses Zusammenwirken deutet, unterstützt und durch weitere Erklärungsbeiträge untermauert.

Im ersten Schritt wird das Problem der Unterbestimmung des Intuitionsbegriffs in der Platon-Exegese näher betrachtet. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage nach der Vermittel-/Lehrbarkeit von intuitivem Wissen: Gegner der intuitionistischen Lesart<sup>4</sup> führen Platons Forderung, noetische Erkenntnis solle diskursiv rechtfertigbar sein, häufig als apodiktisches Argument gegen die Intuitionsthese an. Sie gehen

---

1 Hier wird absichtlich nur von einem ‚intuitiven Erkennen‘ gesprochen, da es in der Platon-Exegese umstritten ist, ob Platon die *noêsis* als ein eigenständiges Erkenntnisvermögen, einen prozessualen Akt oder als einen Zustand ansah.

2 Da Platon selbst keine explizite Erläuterung zum Verhältnis von *dianoia* und *noêsis* gibt, kann darüber nur gemutmaßt werden.

3 Es geht hier um eine Interpretation, wonach *dianoia* und *noêsis* eine synoptische und analytische Doppelfunktion des Denkens bezeichnen. Diese Interpretation wird vor allem durch Oehler vertreten.

4 Die sogenannte intuitionistische Lesart basiert auf der These, dass die *noêsis* als Intuition gedeutet werden sollte.

davon aus, dass intuitives Wissen augenscheinlich nicht diskursiv vermittelbar sein könne – dass dies zumindest einer Begründung bedürfte, wird im zweiten Schritt erörtert. Anschließend wird ein Deutungsansatz weiterverfolgt, dem zufolge die höchste Erkenntnis nur im Zusammenwirken von *dianoia* und *noêsis* erreicht werden kann. Um diesen Ansatz zu stützen, wird im vierten Schritt dafür argumentiert, dass der *noêsis* in Platons Erkenntnismodell eine eigene epistemische Relevanz zukommt und sie nicht nur eine Nebenwirkung oder -erscheinung<sup>5</sup> des diskursiven Erkennens darstellt. Zuletzt wird gefragt, welche Anforderungen an den Intuitionsbegriff in der Platon-Hermeneutik sich aus den vorangegangenen Überlegungen ergeben.

### Problem der Unterbestimmung des Begriffs ‚Intuition‘ in der Platon-Exegese

In der traditionellen Platon-Exegese wird die *noêsis* als intuitives Wissen gedeutet.<sup>6</sup> Vertreter der intuitionistischen Lesart unterscheiden die *noêsis* als intuitives Vermögen von der *dianoia* als diskursivem Vermögen. Sie nehmen, gestützt auf das Liniengleichnis an, dass *dianoia* und *noêsis* zwei verschiedene Wissensformen bezeichnen;<sup>7</sup> ferner berufen sie sich auf Textstellen, in denen Platon die *noêsis* als unmittelbare und ganzheitliche Schau beschreibt.<sup>8</sup> Klassischerweise werden die beiden Vermögen folgendermaßen bestimmt:<sup>9</sup>

<u><i>dianoia</i></u> (διάνοια; lat.: <i>ratio</i> )	<u><i>noêsis</i></u> (νόησις, lat.: <i>intellectus</i> )
Urteil	Einsicht
Diskursivität	Intuition
Kritik	Evidenz (unmittelbare Gewissheit)
Kontrolle	Vertrautheit

5 Interpretationen, die die *noêsis* nicht als Erkenntnisform oder –vermögen ansehen, beschreiben sie als etwas (einen Effekt, einen Zustand o. ä.), das eintritt, wenn das dianoetische Denken erfolgreich war. Dazu nochmals im nächsten Abschnitt.

6 Vgl. HORN/RAPP (2005).

7 Vgl. HORN/RAPP (2005).

8 Vgl. u. a. zur Unmittelbarkeit: *Symp.* 210e – 211e; *Ep.* VII 344b; 341c7, 344b7, d1. Zur Ganzheitlichkeit bzw. Zusammenschau: *Lg.* 965b10; *Phdr.* 265d7.

9 Vgl. OEHLER (1985).

Der intuitionistischen Lesart zufolge wird die höchste menschliche Erkenntnis unmittelbar durch den *nous* erfasst. Das diskursive Denken führt den Geist zwar in intellektuelle Höhen, doch nicht bis zur höchsten Erkenntnis.

Allerdings sagt Platon auch, der *nous* erreiche kraft der Dialektik die höchste Einsicht.<sup>10</sup> Nun scheint aber die Dialektik ein diskursives, elenktisches Verfahren zu sein und keine intuitive Einsicht – darauf berufen sich die Gegner der Intuitionsthese. Laut ihrer Lesart gibt es bei Platon keine Aufspaltung des Denkens in diskursives und intuitives Erkennen. Das diskursive Denken allein erreicht jede Erkenntnis. Gegner der intuitionistischen Lesart deuten die *noësis* zum Beispiel als Zustand<sup>11</sup> oder als erlebnishafte, psychologische Seite des Erkenntnisprozesses<sup>12</sup>. Sie wird damit eine Nebenwirkung oder –erscheinung des dianoetischen Denkens.

In der kontinentaleuropäischen Platon-Exegese wird die Intuitionsthese in weiten Kreisen vertreten;<sup>13</sup> häufig in Verbindung mit der Ansicht, das intuitive Wissen sei nur begrenzt sag- und lehrbar. Diese Annahme stützt sich auf einige Passagen, in denen Sokrates Erläuterungen zur Dialektik oder zum Guten verweigert,<sup>14</sup> außerdem auf den siebten Brief, in dem Platon erklärt, das Wesentliche seiner Philosophie sei nicht lehrbar.<sup>15</sup> Je unerklärbarer die noetische Erkenntnis wird, desto mehr verschwimmt die Grenze zur *unio mystica*. Allerdings wenden sich die meisten Vertreter der Intuitionsthese entschieden gegen eine mystische Deutung der Platonischen Lehre.

Gegner der Intuitionsthese sehen in der traditionellen Auslegung eine Verschleierung der Lehre von der Ideenerkenntnis. Umso mehr die Ideen-Erkenntnis als intuitiv und zudem als nicht sag- und lehrbar gedeutet wird, desto weniger nachvollziehbar wird sie. Der Weg zur Ideenerkenntnis werde unverfügbar – das könne nicht Platons Intention gewesen sein.<sup>16</sup>

---

10 *Rep.* 510b; 511b-c.

11 Diesen Vorschlag macht Stemmer. Er erklärt den *nous* anhand des Liniengleichnisses wie folgt: „Sofern der *nous* dem obersten Teil der Linie zugeordnet ist, ist *nous* zu haben, der epistemische Zustand, den die Dialektik zu bewirken versucht.“ STEMMER (1992): 218.

12 Diesen Vorschlag machen Horn und Rapp, vgl. HORN/RAPP (2005): 22.

13 So u. a. Krämer, Wieland, Oehler, Halfwassen, Stenzel, Szlezák, Ebert. Vgl. auch SZLEZÁK (2005).

14 *Rep.* 506d8-e3; 532d6-e1.

15 *Ep.* VII 341c-344d.

16 Vgl. HORN/RAPP (2005): 19 ff.; STEMMER (1992): 217 f.

Es lassen sich in der Platonischen Epistemologie und Metaphysik einige Gründe finden, die es plausibel machen, die *noësis* mit Hilfe des Begriffs ‚Intuition‘ zu erklären. An dieser Stelle kann und soll allerdings nicht tiefer in die Diskussion, ob die intuitionistische Lesart zutreffend ist, eingestiegen werden, weil diese Frage nicht im Fokus des vorliegenden Textes steht.<sup>17</sup> Ganz gleich aber, ob man nun die Intuitionsthese unterstützen oder ihr widersprechen möchte, bedarf es – so wird im Folgenden gezeigt – einer bislang unzulänglich vorgenommenen Begriffsklärung.

Die Begriffe ‚Intuition‘ oder ‚intuitiv‘ sind zweifellos recht moderne Begriffe, mit denen frühere Philosophen nicht gearbeitet haben.<sup>18</sup> Darum handelt es sich bei der These, Platon hätte den höchsten Erkenntnisakt

---

17 Die weitläufige Diskussion um die Tragfähigkeit der intuitionistischen Lesart führt zu weit vom Hauptanliegen dieses Artikels weg, weshalb sie an dieser Stelle nicht im Haupttext aufgegriffen wird. Es sollen hier aber die wesentlichen Annahmen, auf denen sich die intuitionistische Lesart begründet, dargelegt werden: Platon hat allem Anschein nach eine Zwei-Welten-Lehre vertreten, in der Sinneswelt (in der Platon-Exegese hat sich dafür der Ausdruck *kosmos aisthetos* etabliert) und Ideenwelt (*kosmos noëtos*) durch eine ontologische Lücke getrennt sind (der Ausdruck ‚ontologische Lücke‘ wurde in diesem Zusammenhang von D. Frede eingeführt). Nur den intelligiblen Dingen kommt Wahrheit zu; ihr Verhältnis ist ein Original-Abbild-Verhältnis, wobei dem Original volle Wahrheit und dem Abbild keinerlei Wahrheit zukommt. Diese Trennung der Welten (*chôrismos*) gilt nicht nur für das Ontische, sondern auch für die Wissensformen: Die Erkenntnis baut sich nicht kontinuierlich auf (sprich über das sinnliche Erkennen zum geistigen), sondern nur das geistige unmittelbare, unvermittelte Erkennen ist wahres Erkennen. Das rein geistige, also noetische Erkennen ist weder durch die Sinne vermittelt noch aus ihnen abgeleitet. Diese, hier in der nötigen Kürze skizzierte, Zwei-Welten-Lehre lässt sich 1) historisch, 2) textimmanent und 3) logisch innerhalb von Platons Werk begründen; vgl. dazu auch: von KUTSCHERA (2002, II): 99 ff. Durch die Zwei-Welten-Lehre erklärt sich auch, dass die Ideen reale, unabhängige Entitäten sind und keine *universalia in mente*. Für Platon sind sie Dinge, die nur durch Denken erkennbar sind (*noëta*), keine Gedankendinge (*noëmata*), weil ihrer Beschaffenheit sonst keine Objektivität zukäme; vgl. von KUTSCHERA (2002, II): 176 f. Es wäre für Platon inakzeptabel, die Ideen als Geistkonstrukte anzusehen, weil geistige Bilder von den zweifelhaften, unbeständigen Sinnesdingen ausgehend konstruiert sind; vgl. FREDE (1999): 55. Die Ideen müssen wahres Wissen verbürgen.

18 „As a historical matter, philosophers haven’t always described their methodology in the language of intuition. In fact, this seems to be a fairly recent bit of usage. [...] In the history of philosophy, and even in the early years of analytic philosophy, the terminology of intuition is not to be found.“ GOLDMANN (2007): 2.

(nicht) als eine intuitive Erkenntnis angenommen, zunächst um eine unspezifische Behauptung, sofern der Sprecher nicht darlegt, was er unter ‚intuitiv‘ versteht. Offensichtlich hängt es vom zugrunde gelegten Intuitionsbegriff ab, ob und aus welchen Gründen ein Interpret ‚Intuition‘ in einer historischen Theorie zu entdecken meint. Z. B. meint Goldman mit dem Ausdruck „every one sees“ umschreibe John Locke eine Intuition, wie etwa: „jeder weiß intuitiv“.<sup>19</sup> Man könnte hier aber ebenso gut sagen, Locke wolle nur die Popularität einer Meinung verdeutlichen. Um über die Plausibilität der beiden Deutungsvorschläge zu diskutieren, müssten die Interpreten ihr Verständnis von Intuition offenlegen. Erst dann lässt sich sinnvoll darüber diskutieren, welche Theoreme oder Ausdrücke in der historischen Theorie eine intuitionistische Deutung rechtfertigen. Und nicht nur ob sie gerechtfertigt ist, auch ob sie hilfreich ist, sollte zur Diskussion stehen. Also im Falle von Platon: Wird es dem heutigen Rezipienten erleichtert, die *noêsis* zu verstehen, wenn sie mit Hilfe eines Intuitionsbegriffs gedeutet wird?

Um sinnvoll über Intuition sprechen zu können, muss u. a. geklärt werden, worauf sie sich richtet, wie und wodurch sie entsteht, ob (und wenn ja, wie) sie vermittelt werden kann, welche Gültigkeit ihr zukommt, in welcher Weise sie sich von anderen Erkenntnisvermögen/-weisen unterscheidet und in welchem Verhältnis sie mit anderen möglichen Erkenntnisvermögen/-weisen steht. Abhängig vom Kontext ist es zudem nötig, ein Intuitionskonzept von einem anderen (z. B. einem umgangssprachlichen Begriffsverständnis oder einer intuitionistischen Lehre) möglichst deutlich abzugrenzen.<sup>20</sup> Wer also sagt, Platons Epistemologie beinhalte (k)einen intuitiven Ansatz, der muss offenlegen, was er unter Intuition versteht bzw. was er darunter im Zusammenhang der Platonischen Erkenntnislehre verstanden wissen will.

Es wird und wurde in der Platon-Exegese bislang vernachlässigt, Definitionen von ‚Intuition‘ in Platons Sinn anzubieten.<sup>21</sup> Zahlreiche Interpreten haben Platon intuitives Wissen zu- oder abgesprochen, ohne

---

19 GOLDMAN (2007): 2.

20 Oder aber auch: die Nähe zu anderen intuitionistischen Lehren offenlegen. So z. B. untersucht Friedländer die Platonische Noetik mit Hilfe von Schopenhauer und Bergson. Vgl. FRIEDLÄNDER (1964).

21 In der gesichteten Literatur wurde nirgends eine Definition angeboten oder gründlich dargelegt, was und mit welchen Konsequenzen im Rahmen der jeweiligen Interpretation unter dem Begriff ‚Intuition‘ verstanden werden soll.

ihren Intuitionsbegriff zuvor gründlich darzulegen.<sup>22</sup> Natürlich bietet die Platon-Literatur viele Abhandlungen über die Ideenerkenntnis und das Schauen usw. – aber damit werden Spezifika der Platonischen Erkenntnislehre behandelt, während die Frage, warum und mit welchen Konsequenzen diese (nicht) als ‚Intuition‘ bezeichnet werden sollte, bleibt damit meist offen, bzw. bleibt es Aufgabe des Lesers, sich Antworten auf die Frage ‚Was ist nun eigentlich Intuition bei Platon?‘ zu suchen. Sofern eine Begriffsbestimmung ausbleibt, speist sich das Verständnis davon, was eine intuitive Erkenntnis bei Platon sein könnte, aus allgemeinen und vagen Vorstellungen.

Vermutlich liegt den meisten Interpretationen so ein allgemeines Verständnis von Intuition zu Grunde – es soll an dieser Stelle versuchsweise explizit gemacht werden, um sich die üblichen, philosophischen Annahmen über Intuition zu vergegenwärtigen: „Traditionally, intuition is understood on a perceptual model. It is through the mind’s eye that we gain insight.“<sup>23</sup> Die intuitive Erkenntnis wird häufig als Analogon zum Sehen beschrieben, weil gemäß der traditionellen Wahrnehmungsauffassung das Objekt in der Anschauung unmittelbar und ganzheitlich gegeben ist. Die Subjekt-Objekt-Spaltung wird überwunden.<sup>24</sup> Weiterhin gilt Intuition in der Philosophie meist als situativ, ganzheitlich und unmittelbar.<sup>25</sup> Sie wird erklärt als Gegensatz der diskursiven Erkenntnis, die ein analytisches und logisches Voranschreiten des Denkens ist.<sup>26</sup> Intuitives und diskursives Denken werden also üblicherweise in Opposition zueinander gesehen.

Diese vielfach angenommene Gegensätzlichkeit von Intuition und Diskursivität macht die Frage der Vermittelbarkeit von noetischem Wissen zu einem umstrittenen Thema in der Platon-Exegese. Im Folgenden soll

---

22 Auch Horn/Rapp stellen fest, dass das Wort ‚intuitiv‘ in der Literatur unklar verwendet wird. HORN/RAPP (2005): 12. Die Autoren klären diese Verwendung nicht weiter, nennen aber mehrere Merkmale eines Intuitionskonzepts, das sie für die Platon-Deutung ablehnen.

23 Sosa (2007): 51.

24 Der Begriff ‚Subjekt-Objekt-Spaltung‘ wird hier nicht im Sinne einer bestimmten philosophischen Schule verwendet, sondern soll allgemein auf die üblicherweise mit dem Intuitionsbegriff verknüpfte Annahme verweisen, dass im intuitiven Erkenntnisakt Subjekt und Objekt eins werden (wie auch immer das im Einzelnen zu verstehen ist).

25 Vgl. *Handwörterbuch Philosophie* (2005).

26 Vgl. bspw. *Handwörterbuch Philosophie* (2005) und *Lexikon der Erkenntnistheorie* (2013).

anhand dieses Problems gezeigt werden, dass die Unterbestimmung des Intuitionsbegriffs Schwierigkeiten bei der Argumentation um einen zentralen Punkt im Interpretationsstreit verursacht und dass es nicht zwingend nötig ist, Intuition als nicht-vermittelbar anzunehmen.

## Vermittelbarkeit von intuitivem Wissen

Platon hält Ideenwissen für sag-, bestimm- und lehrbar; viele Gründe sprechen für diese Annahme. Erstens geht Platon davon aus, dass derjenige, welcher Ideenwissen hat, darüber diskursiv Rechenschaft ablegen kann.<sup>27</sup> (Noetisches)<sup>28</sup> Wissen soll also diskursiv erklärbar sein; das setzt voraus, dass darüber gesprochen werden kann. Zweitens legt Platons eigene philosophische Praxis nahe, dass Ideenwissen methodisch und argumentativ lehrbar sein muss. Denn Platon will sowohl mit seinen Dialogen als auch durch seine akademische Lehrtätigkeit eine Schulung im Umgang mit Ideen bieten. Drittens lässt auch der Ausbildungsplan, den Platon für die Philosophenkönige entwirft,<sup>29</sup> vermuten, dass Platon es für möglich hält, durch elenkthische Anleitung zum höchsten Wissen zu führen. Man kann, viertens, auch auf Passagen im Alkibiades verweisen, wo Sokrates behauptet, er könne seinen jungen Schüler zur Erkenntnis des Gerechten führen.<sup>30</sup> Ferner sagt er, dass es überhaupt einen Wissenden auszeichne, dass er seine Kenntnisse vermitteln könne.<sup>31</sup> Es lässt sich also vielfach untermauern, dass Platon davon ausging, die höchste Erkenntnis sei sag-, bestimm- und lehrbar (im Weiteren wird allgemeiner von ‚vermittelbar‘ gesprochen, auch wenn sich diese Weisen der Vermittlung natürlich unterscheiden). Weniger eindeutig, genau genommen ziemlich unklar, ist dagegen, wie diese Erkenntnis vermittelt wird oder wie jemand zu einer wahren Erkenntnis hingeführt werden kann.

Nun wird – wie auch oben dargestellt – in der Philosophie häufig davon ausgegangen, dass diskursives Denken und intuitives Denken sich

27 Vgl. z. B.: *Rep.* 505a; 534b; 582d-e.

28 ‚Noetisches‘ steht hier in Klammern, da es in gewisser Hinsicht eine tautologische Ergänzung zu ‚Wissen‘ darstellt. Für Platon verbürgt nur die noetische Erkenntnis wirkliches Wissen. Um Missverständnisse zu vermeiden, wird die Ergänzung im Text trotzdem gemacht.

29 *Rep.* VII.

30 *Alk.* 105 f.

31 *Alk.* 118.

wechselseitig ausschließende Gegensätze sind. Und wegen dieser Gegensätzlichkeit wird weithin wie selbstverständlich unterstellt, 1) dass intuitive Wissensinhalte nicht diskursiv dargelegt werden können,<sup>32</sup> 2) dass eine diskursive Propädeutik nicht zu einer intuitiven Erkenntnis führen kann und 3) dass intuitive Erkenntnis grundsätzlich nicht lehrbar ist. Die Eigenschaften Spontaneität und unvermitteltes Auftreten scheinen gegen eine methodische Hinführung zu sprechen, ebenso wie die Charakterisierung der intuitiven Erkenntnis als eine Erfahrung ihre Vermittelbarkeit prinzipiell fraglich werden lässt. Vor dem Hintergrund solcher (nicht explizit gemachter) Annahmen wird die von Platon offensichtlich intendierte Vermittelbarkeit des noetischen Wissens häufig als apodiktische Entkräftung der Intuitionsthese angeführt. Der Kern dieses Arguments, das natürlich unterschiedlich ausgeführt wird, lautet ungefähr so:

P 1) Platon hat den Anspruch, dass noetisches Wissen lehrbar sein muss.

P 2) Es muss sich bei dem noetischen Wissen um etwas handeln, das lehrbar ist.

P 3) Intuitives Wissen kann nicht gelehrt werden. Oder: Intuitives Wissen kann nicht aus einer diskursiven Propädeutik entstehen.

K) Also kann der noetische Erkenntnisakt keine Intuition sein.<sup>33</sup>

Prämisse 3 wird – wohl ausgehend von dem allgemein angenommenen disjunktiven Verhältnis von Intuition und Logizität – axiomatisch vorausgesetzt. So formulieren z. B. Horn und Rapp die These: „Hätte die intuitionistische Interpretation recht, so wäre es unverständlich, weshalb Platon dem Philosophen die Fähigkeit zuspricht, Definitionen zu bilden, sich argumentativ zu verteidigen und über seine Ergebnisse diskursive Auskunft zu erteilen. Denn wenn sich die wahre Wirklichkeit nur auf intuitivem Weg erfassen ließe, wäre sie an niemanden in diskursiver Form

---

32 Es wird unterstellt, dass eine diskursive Darlegung intuitiver Wissensinhalte immer mangelhaft wäre, weil sie den eigentlichen intuitiven Erkenntnisgehalt nicht transportieren könnte.

33 Analog dazu lässt sich das Argument zur diskursiven Rechenschaftspflicht entfalten: P1) Offensichtlich hat Platon den Anspruch, dass noetisches Wissen diskursiv rechtfertigbar sein muss. P2) Es muss sich also bei dem noetischen Wissen um etwas handeln, dass diskursiv dargelegt und überprüft werden kann. P3) Intuitives Wissen kann nicht diskursiv dargelegt und überprüft werden. K) Also kann der noetische Erkenntnisakt keine Intuition sein.

weitergebar.“<sup>34</sup> Sie setzen es anscheinend als gegeben voraus, dass diskursive Vermittlung von intuitivem Wissen unmöglich ist und schlussfolgern daraus, dass die höchste Erkenntnis keine intuitive sein kann. An anderer Stelle argumentieren Horn und Rapp auch, dass es einen gravierenden Gegeneinwand gegen die Intuitionsthese darstelle, dass Platon in der *Politeia* ein „ausschließlich kognitives Curriculum für die Ausbildung jener Philosophen vorsehe“ und eben dieses Curriculum müsse ja die Fähigkeit zur Dialektik ausbilden.<sup>35</sup> Sie setzen in diesem Argument voraus, dass eine diskursive oder kognitiv ausgerichtete Propädeutik keine Hinführung zu einer intuitiven Einsicht darstellen kann.

Neben dieser axiomatischen Annahme reduzieren Horn und Rapp außerdem die vorgesehene Ausbildung drastisch auf ihre kognitive Komponente. Sie unterschätzen anscheinend die Bedeutung der weitreichenden Anweisungen für die Lebensführung und vernachlässigen die Schulung in den Musen (oder in der Musik) und die körperliche Übung (Gymnastik), die ebenfalls in der Ausbildung der Krieger und Philosophen vorgesehen sind. Interessant ist, dass die körperlichen Übungen auch die „Kraft der Seele“<sup>36</sup> entfalten sollen und nicht nur der körperlichen Fitness wegen betrieben werden. Mäßigung, achtsame Übung, Wiederholung der Übung, körperliche Ertüchtigung, entsprechende Ernährung u. a. – es ist durchaus denkbar, dass auf diese Weise, ähnlich wie es in anderen Kulturen die Regeln zur Lebenshaltung, Körper- und Meditationsübungen bezwecken, eine bestimmte Erkenntnisfähigkeit<sup>37</sup> vorbereitet werden soll oder gar dadurch gelernt wird. Finck geht davon aus, dass die Ausbildung einer entsprechenden sittlichen Haltung sowohl im siebten Brief als auch in der *Politeia* eine *conditio sine qua non* für die Ideenerkenntnis darstellt.<sup>38</sup>

---

34 HORN/RAPP (2005): 20.

35 HORN/RAPP (2005): 21 f.

36 Vgl. CANTO-SPERBER/BRISSE (2005): 108. Canto-Sperber und Brisson machen darauf aufmerksam, dass Sokrates sich über eine Gymnastik, die nur auf die Gesundheit des Körpers zielt, lustig macht. Zu ergänzen wäre die Überlegung, dass die körperliche Übung vor der Hintergrund der Platonischen Seelenlehre tatsächlich einen hohen Stellenwert haben könnte und eine Hinführung zu einer Erkenntnisfähigkeit bezwecken könnte – vielleicht muss für die eingekörperte Seele erst der bewohnte Leib hergerichtet werden, bevor sie mit möglichst wenig Behinderung durch den Körper die höchste Erkenntnis erreichen kann.

37 In Platons Lehre die Fähigkeit zur *noêsis*.

38 „Die Erziehung der Wächter und der Herrscher kulminiert in der Erkenntnis der Ideen, um derentwillen die künftigen Herrscher Dialektik treiben; andererseits zielt die Erziehung angefangen von der Musik und Gymnastik im Kindesalter auf

Es ist also zweifelhaft, ob der von Platon vorgesehene Ausbildungsweg zum Dialektiker nur in einer kognitiven Schulung bestand. Doch sogar wenn dem so wäre, müsste damit nicht unweigerlich ausgeschlossen sein, dass dieser Weg zu einer Ausbildung intuitiver Erkenntnisfähigkeit führen könnte.

Auch Apelt setzt in seiner Argumentation voraus, dass intuitive Erkenntnis nicht lehr- und lernbar ist. Er führt an, dass die Bezeichnung ‚μάθημα‘ (ein Erlernen) des Erkenntnisweges eindeutig dagegen spreche, dass die noetische eine intuitive Erkenntnis sei.<sup>39</sup> Da er keine weitere Begründung anführt, scheint er es als erwiesen anzusehen, dass intuitives Erkennen nicht lernbar ist. Ebenfalls gegen die Intuitionsthese führt er an, dass die Stellen *Symp.* 210e und 211c „das Mühevoll“ und „die stufenweise Annäherung“ betonen – dass dies auch eine Hinführung zu einer intuitiven Erkenntnis sein könnte, zieht er nicht in Erwägung. Dagegen geht Stemmer von ähnlichen axiomatischen Annahmen über die Intuition aus: „Nun besagt aber, daß eine Erkenntnis plötzlich aufsteigt, nicht, daß sie unmethodisch, abgetrennt von den üblichen, mit λόγοι operierenden Verfahren durch ein geistiges Schauen oder eine Intuition zustandekommt.“<sup>40</sup> Stemmer stimmt in dieser Aussage zu, dass Platon an verschiedenen Stellen das noetische Erkennen als ein plötzlich eintretendes Ereignis beschreibt; er lehnt aber die intuitionistische Deutung derselben Textstellen mit dem Argument ab, dass eine Erkenntnis, nur weil sie plötzlich aufsteige, keine Intuition sein müsse, und er setzt in diesem Zug ‚Intuition‘ mit ‚unmethodisch‘ und ‚abgetrennt von den üblichen, mit λόγοι operierenden Verfahren‘ gleich. Er nimmt es anscheinend als gegeben, dass Intuition unmethodisch, sprich nicht gezielt erreichbar, und ohne Verbindung zum diskursiven Denken erfolgt.

Hinter den eben vorgestellten Argumentationen scheint ein bestimmter Intuitionsbegriff zu stehen, nämlich ein Begriff, der Intuition und Diskurs in ein gegenseitiges Ausschlussverhältnis stellt und dem zufolge intuitives Wissen prinzipiell nach nicht lehrbar, nicht mit Methode erreichbar, nicht diskursiv vermittelbar und eventuell auch nur begrenzt sagbar ist. Dieser implizit zu Grunde gelegte Intuitionsbegriff wird in der

---

die Ausbildung ihrer Tugend. Demnach geht es bereits bei der Kindererziehung um die Ausbildung jener sittlichen Haltung der Seele, von der der Brief spricht. Sowohl im Brief als auch in der *Politeia* (vgl. 487a2-5) ist diese Haltung *conditio sine qua non* für die Ideenerkenntnis.“ FINCK (2007): 160.

39 APELT (1976): 10.

40 STEMMER (1992): 220.

einschlägigen Literatur zur Platonischen Noetik kaum hinterfragt – das heißt, es scheint nicht diskussionsbedürftig, ob Intuition vermittelbar und diskursiv rechtfertigbar sein könnte. Merkwürdig in diesem Zusammenhang ist im Übrigen, dass die Aufforderung zur Rechenschaftspflicht als selbsterklärender Beweis *gegen* die Intuitionsthese angeführt wird, obwohl sie ebenso gut einen Hinweis darauf geben könnte, dass Platon die diskursive Darlegung von noetischem Wissen für möglich hält – sprich, dass er *dianoia* und *noêsis* nicht in einem disjunktiven Verhältnis sieht, sondern von ihrer verschränkten Wirkung ausgeht. Genau dafür wird im nächsten Abschnitt argumentiert. Bevor dieser Schritt aber unternommen wird, muss noch weiter gezeigt werden, dass sich Intuition nicht prinzipiell einer Vermittlung entzieht.

Zum einen gibt es gängige Verfahren in der Philosophiedidaktik (z. B. das Philosophieren anhand von Gedankenexperimenten<sup>41</sup>) sowie in der sokratischen Gesprächsführung, die genau das zum Ziel haben: eine intuitive Erkenntnis durch Anwendung einer Methode zu ermöglichen, vielleicht sogar zu erzielen. Es gibt also Ansätze, die – teils mit Berufung auf Platon – die Hinführung zu einer intuitiven Erkenntnis bzw. die Vermittlung von intuitivem Wissen bezwecken. Ob man diese Verfahren nun für erfolgreich hält oder nicht, sie machen es in jedem Fall bestreitbar, dass intuitive Erkenntnis nicht mit Methode vermittelbar sein kann.

Zum anderen ist die Frage danach, ob und in welcher Weise intuitives Wissen erklär- und vermittelbar ist, eine unentschiedene Frage in der Gegenwartsphilosophie.<sup>42</sup> Es zeigt sich in der aktuellen Diskussion, dass intuitive Erkenntnisinhalte sich nicht prinzipiell jedem Diskurs entziehen müssen<sup>43</sup> – warum sollte dies also in der Platon-Exegese selbstverständlich gelten? Die Beschäftigung mit der Vermittelbarkeit von intuitivem oder nichtpropositionalem Wissen ist ausgesprochen schwierig, darauf weisen u. a. Marçal und Kisteumacher hin, weil ihre Vermittlung durch

---

41 Dazu z. B.: GENDLER (2010).

42 Wie und unter welchen Bedingungen hängt natürlich vom zu Grunde gelegten Intuitionsbegriff ab.

43 Mehrere interessante Artikel dazu enthält: BROMAND/KREIS (2010). Darin findet sich auch ein Aufsatz von Sybille Krämer, die davon ausgeht, dass Diagramme (in einem von Krämer erweiterten Begriff) eine „unabdingbare Grundlage nahezu aller menschlichen Erkenntnistätigkeit“ (S. 175) darstellen und eine wichtige Vermittlungsaufgabe zwischen Anschauung und Denken übernehmen. Als ein Paradebeispiel einer solchen „diagrammatischen Operation in der Philosophie“ (S. 175) sieht Krämer Platons Liniengleichnis.

sprachliche Zeichen meist schon zur notwendigen Bedingung gemacht werde und angenommen werde, dass es dort, wo diese Vermittlung fehle, auch kein Wissen gäbe.<sup>44</sup> Marçal und Kisteumacher fordern, man solle nicht vom „Standpunkt der Propositionalität“<sup>45</sup> über Nichtpropositionalität denken und sprechen.

Ferner ist es durchaus denkbar, dass eine diskursive Propädeutik zu einer intuitiven Erkenntnis führt – Gedankenanstöße dazu finden sich z. B. in der philosophischen Beschäftigung mit Paradoxien oder in der Debatte um die Rolle der Mathematik in der Platonischen Theorie. Es gehört bspw. zu den Merkmalen eines Paradoxon, dass sich durch das diskursive Nachvollziehen einer Sache eine plötzliche Erkenntnis einstellen kann, die jenseits des diskursiv Ausdrückbaren zu liegen scheint.<sup>46</sup> So kann man das diskursive Denken mit Paradoxien und Aporien an seine eigenen Grenzen heranführen, z. B. indem man über den Satz „Man kann nicht den Gegensatz der Gegensätze denken.“ nachdenkt. Man könnte sagen, dass das Nachdenken über diesen Satz eine (intuitive?) Erkenntnis bedingt, die im Verstehen oder ‚Überschauen‘ der Grundlagen und Grenzen des rationalen Denkens liegt.<sup>47</sup> Könnte Platon seine Schriften sogar teilweise als Hinführung zu derartigen Erkenntnissen angelegt haben? So schreibt Zehnpfennig zum Sonnengleichnis: „Wie kann etwas sein, bevor es Sein gibt, und wie kann etwas erkannt werden, was aller wirklichen Erkenntnis immer schon voraus geht? In diese Verstandesaporien stürzt, wer das Gleichnis ernst nimmt. Ist das die didaktische Absicht hinter dem

---

44 MARÇAL/KISTEUMACHER (2010): 105.

45 Dieser Standpunkt setzt Propositionalität „als Bedingung der Möglichkeit jedes diskursiven Denkens“ voraus. Vgl. MARÇAL/KISTEUMACHER (2010): 105. Die Autoren kritisieren in ihrem Aufsatz das „Dogma des Propositionalen“, das in der Beschäftigung mit nichtpropositionalen Inhalten begriffliche Verwirrung verursache und die Beschäftigung mit dem Nichtpropositionalen erschwere.

46 Oft fällt es bei der Beschäftigung mit Paradoxien schwer, die gerade gewonnene Erkenntnis zu artikulieren bzw. scheint eine Beschreibung der Erkenntnis nicht den eigentlichen Inhalt zu erfassen. Fraglich ist in dem Fall, ob man der Annahme zustimmt, dass es einen Erkenntnisgehalt jenseits des Ausdrückbaren gibt und ob diese Grenze akzeptiert werden muss oder nur noch nicht überwunden wurde. Bromand plädiert in seinem Aufsatz „Das Nichtbegriffliche in der Logik“ dafür, dass semantische Paradoxien die Existenz von Ausdrucksgrenzen nahelegen. Vgl. BROMAND (2010): 70.

47 Mit Paradoxien und intuitiver Erkenntnis hat sich auch Sosa in verschiedenen Schriften beschäftigt.

Gleichnis?“<sup>48</sup> Verschiedene Interpreten haben sich mit dieser vermuteten pädagogischen Absicht der Aporien und Paradoxien bei Platon beschäftigt. Erler verweist auf die von Schleiermacher geprägte Tradition, der zufolge Platon in seinen Dialogen manches ungesagt lasse „weil er gerade den Leser im Blick hatte und diesen zum Wissen hinführen wollte.“<sup>49</sup>

Ebenso ist es denkbar, wie bereits angesprochen, dass die Mathematik in Platons Philosophie die Rolle einer diskursiven Propädeutik zur noetischen Erkenntnis übernimmt. So geht z. B. Halfwassen davon aus, dass die Mathematik das Verhältnis von Einheit und Vielheit verdeutlicht, welches die Grundlage von Platons Prinzipienlehre darstelle.<sup>50</sup>

Es ist nicht im Sinne des Gesamtanliegens des Textes, an dieser Stelle Antworten bzgl. der Rolle der Mathematik bei Platon oder der pädagogischen Absichten von Platons Dialogen zu finden, es ist auch nicht zielführend, über die Methoden der spekulativen Philosophie zu urteilen oder in die Debatte um die Erklärbarkeit intuitiver Wissensinhalte einzusteigen. Diese verzweigten Diskussionen führen zu weit vom Themenfokus weg. Entscheidend im hiesigen Kontext ist: *Es gibt gute Gründe* für die Annahme, 1) dass intuitives Wissen mit Methode oder durch eine diskursive Propädeutik erreicht werden kann, 2) dass es vermittelbar sein kann und 3) dass Platon eine solche Vermittlung selbst für möglich hält und intendiert! Allein die Tatsache, dass dies mit guten Gründen anzunehmen ist, verdeutlicht, dass Intuition und Diskurs in der Platon-Exegese nicht voreilig und selbstverständlich im wechselseitigen Ausschlussverhältnis gesehen werden sollten und dass der in der aktuellen Platon-Hermeneutik zu Grunde gelegte Intuitionsbegriff unterdefiniert ist. Er muss erläutert<sup>51</sup> und in seinen Ausgangshypothesen transparent gemacht werden, bevor über seine Tauglichkeit bei der Deutung der Platonischen Noetik diskutiert werden kann. Erst dann lässt sich auch darüber sprechen, ob Platons Forderung nach diskursiver Rechenschaftsabgabe tatsächlich einen Beweis gegen eine intuitionistische Lesart liefert.

---

48 ZEHNPFENNIG (2005): 121.

49 ERLER (1987): 8. In der Einleitung zu seiner Schrift „Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken.“ gibt Erler einen Überblick zu den verschiedenen Deutungsansätzen der Aporien und Paradoxien.

50 Vgl. HALFWASSEN (1992): 228.

51 Das heißt, die oben bereits gestellten Fragen an einen Intuitionsbegriff sind zu klären.

Zweifellos aber stellt der Rechtfertigungsanspruch alle intuitionistischen Interpretationen vor die Aufgabe, zu erklären, wie ein intuitiver Wissensinhalt in zutreffender Weise diskursiv dargelegt und vermittelt werden kann (dass dies möglich ist, wird im nächsten Abschnitt gezeigt). Diesem Anspruch nicht gerecht werden offensichtlich solche intuitionistischen Interpretationen, die von einer begrenzten Sagbarkeit des Wissens ausgehen<sup>52</sup> und/oder unterstellen, Ideenwissen könne nur in Bildern, Gleichnissen und Mythen ausgedrückt werden. Beide Positionen bauen darauf, dass Wissen nicht oder nur begrenzt diskursiv dargelegt werden kann. Sie verfehlen damit eine Intention Platons, die er, wie weiter oben dargestellt, an zahlreichen Stellen seiner Schriften zum Ausdruck gebracht hat.

## Diskurs und Intuition in der platonischen Dialektik

Die Frage nach dem Verhältnis von *dianoia* und *noêsis* stellt ein zentrales Problem in der Diskussion um die intuitionistische Lesart dar. Es wird im Folgenden gezeigt, dass *dianoia* und *noêsis* in Platons Epistemologie verschränkt in der Dialektik zur höchsten Erkenntnis führen. In entsprechender Weise kann ein Intuitionsbegriff, der zur Deutung der *noêsis* herangezogen wird, auch nur dann treffend sein, wenn er das Zusammenwirken von intuitivem und diskursivem Denken erklären kann. Es wird ein Vorschlag gemacht, wie diese Verbindung bzw. verschränkte Wirkung gedacht werden kann. Folgt man diesem Vorschlag, lässt sich auch eine Antwort auf das Problem formulieren, wie intuitives Wissen in zutreffender Weise diskursiv rechtfertigbar sein soll.

Platon intendiert eine Verbindung von *dianoia* und *noêsis*,<sup>53</sup> darüber sind sich alle Interpreten, die Platons Epistemologie nicht als mystische Lehre deuten, einig. Denn ohne die Anbindung der *noêsis* an die *dianoia* käme die *noêsis* einer Erleuchtung gleich und wäre ein zufälliges, viel-

---

52 So z. B. Szlezák, Wieland, Ebert. Diese Position stützt sich besonders auf *Phdr.* 274b-277a und *Ep.* VII. 341c-344d, wo Platon andeutet, das Eigentliche seiner Philosophie sei nicht sagbar. Die Position liegt auf einer argumentativen Linie mit dem Erklärungsansatz der Tübinger Schule zur Ungeschriebenen Lehre (u. a. vertreten durch Gaiser, Krämer, Szlezák). Der Tübinger Schule zufolge ist die Ungeschriebene Lehre nicht aufgeschrieben, weil sie unsagbar ist. (Andere gehen hingegen davon aus, es handle sich um eine Geheimlehre.)

53 Vgl. auch HORN/RAPP (2005): 17.

leicht auch nur theoretisches Ereignis.<sup>54</sup> Die Schwierigkeit besteht darin, diese Verbindung zu erläutern – besonders dann, wenn man die *noêsis* als Intuition deutet. Denn wie sollen Intuition und Diskurs zusammen wirken? Wie sollen die Wissensinhalte von einem diskursiven zu einem intuitiven Erkennen und wieder umgekehrt transferiert werden? Hier sehen Gegner der Intuitionsthese Erklärungslücken in den intuitionistischen Deutungsansätzen. Egal, wie sehr man die Notwendigkeit der diskursiven Propädeutik und der diskursiven Rechenschaft betont (also den Auf- und Abstieg), es scheint immer eine epistemologische Kluft zwischen dem *dianoetischen* zum *noetischen* Denken zu bleiben – an irgendeinem Punkt muss die Denkseele von einem zum anderen springen oder „die Leitern wegwerfen“<sup>55</sup>, auf denen sie in die Höhe kletterte. Der Vorwurf, dass die *noêsis* letztlich doch nicht an die *Logoi*, an denen sie ‚hochkletterte‘, angebunden ist, scheint berechtigt. So insistieren Horn und Rapp, dass jene Interpreten, die *dianoia* und *noêsis* als aufeinanderfolgende Erkenntnisformen deuten, eine Erklärung schuldig sind, wie der „Sachzusammenhang zwischen diskursivem Denken und Wesensschau“<sup>56</sup> zu verstehen sei und sich der Übergang vollziehe.

Zu diesem Sachzusammenhang wird nachstehend ein Deutungsvorschlag gemacht, um das Zusammenwirken von *dianoia* und *noêsis* ohne ‚Sprung‘ oder ‚Abstoßen der Leitern‘ zu erklären. Es wird in einer Analogie verbildlicht, wie beide Erkenntnisweisen wirklich aneinander gebunden gedacht werden können. Zuerst muss dafür gezeigt werden, dass und in welcher Weise Platon eine verschränkte Wirkung von *dianoia* und *noêsis* in der Dialektik annimmt. Dann wird, auf Basis der von Oehler postulierten „Doppelfunktion des dialektischen Denkens“, ein Erklärungsbeitrag zur Verbindung von *dianoia* und *noêsis* entwickelt.

Platons Erläuterung zur höchsten Erkenntnis (vor allem im Linien- und im Sonnengleichnis) legen nahe, dass die Dialektik zwei verschiedene Erkenntnisformen umfasst, wenn sie bis zur höchsten Erkenntnis reicht: Der Dialektiker nimmt die Hypothesen nicht als unbegründeten Anfang, sondern hinterfragt diese Hypothesen und hebt sie durch Begründung auf.<sup>57</sup> Er nimmt die Voraussetzungen als Anlass, nach weiteren zu suchen. Die dialektischen Fragen könnten demnach lauten: Was setzt dies voraus?

---

54 Dazu u. a. STENZEL (1957): 151-170.

55 Mit diesem Bild versucht Krämer den Übergang von *dianoia* zur *noêsis* zu beschreiben. Vgl. KRÄMER (2001): 117.

56 HORN/RAPP (2005): 19.

57 Rep. 533b6-c8.

Was muss bereits gedacht werden, um diese Hypothese denken zu können?<sup>58</sup> Durch das Aufheben der Voraussetzungen steigt die Denkseele im dialektischen Verfahren bis zum Voraussetzungslosen auf, bis sie zum Anfang des Ganzen vorstößt und berührt diesen.<sup>59</sup> Dieser Anfang des Ganzen wird üblicherweise mit der Idee des Guten gleichgesetzt.<sup>60</sup>

Da Platon nirgends konkrete Angaben über die Idee des Guten macht, können nur Analogien gedeutet und Vermutungen angestellt werden. Bestimmungen des Guten sind darum notwendig spekulativ.<sup>61</sup> Dem Sonnengleichnis<sup>62</sup> zufolge können die Ideen nur durch das Gute erkannt werden.<sup>63</sup> Das Gute ist der Urgrund allen Seins, es ist der Anfang von Allem und damit das Eine vor jeder Vielheit.<sup>64</sup> „Das Eine ist das *in* und *vor* Allem schon Vorausgesetzte, mithin das absolute Prinzip.“<sup>65</sup> Dieses Prinzip ordnet die Ideen und ist in allen Ideen gültig. Es ist das „Geordnetsein als Bestimmtheit durch Einheit.“<sup>66</sup> Das Gute dieses Prinzips besteht darin, dass die Ideen durch ihre Ordnung die richtige Einfügung aller Dinge in die Weltordnung bestimmen. Platon vertritt demnach einen Syndesmosgedanken: Alles Sein und Werden ist durch Ordnung zu einer Einheit verknüpft.<sup>67</sup>

Die Dialektik bemüht sich darum, das Wesen der Ideen zu analysieren und die Verbindungen der Ideen untereinander aufzuzeigen. Dabei wird auch das allen Ideen zugrunde liegende und in allen Ideen vorausgesetzte

---

58 Vgl. CLUDIUS (1997): 221.

59 *Rep.* 511b6-7.

60 Es wird weitgehend in der Forschung anerkannt, dass der „Anfang des Ganzen“ im Liniengleichnis mit der Idee des Guten identisch ist (z. B. Chen, Gaiser, von Kutschera, Krämer, Wieland).

61 Vgl. VON KUTSCHERA (2002, III): 203.

62 Im Sonnengleichnis stellt Sokrates folgende Analogie auf: Sowie das Auge die Sonne bzw. das Sonnenlicht braucht, um die Dinge erkennen zu können, ebenso braucht der *nous* das Gute, um die Ideen erkennen zu können [*Rep.* 508c ff.]. Die Objekte sind nur Kraft des Guten existent und erkennbar und auch der *nous* verdankt seine Erkenntnisfähigkeit dem zugrundeliegenden Guten [*Rep.* 508e f.]. Erkennbarkeit und Erkennen hängen also von diesem Zugrundeliegenden ab. Die Idee des Guten ist selbst kein Seiendes, sie ragt wegen ihrer großen Erhabenheit und Kraft über das Sein hinaus [*Rep.* 509b].

63 Vgl. VON KUTSCHERA (2002, II): 108 und JÄGER (1967): 52 ff.

64 Zur Identität des Guten mit dem Einen vgl. VON KUTSCHERA (2002, II): 111.

65 HALFWASSEN (1992): 230.

66 HALFWASSEN (1992): 237.

67 Vgl. HALFWASSEN (1992): 241.

Prinzip durch die dialektische Analyse aufgedeckt – es ist aber nicht durch diskursive Analytik verstehbar. Oehler schlägt vor, das Erkennen dieses Prinzips durch eine ‚Zusammenschau‘ (*synopsis*) zu erklären, die sich als Einsicht in die Zusammenhänge während der Analyse der Hypothese einstellen kann.<sup>68</sup> Er beruft sich dafür im Besonderen auf die Textstelle Phdr. 265d3.

Die gesamte Passage Phdr. 265d-266c ist für diesen Deutungsansatz sehr aufschlussreich. Sokrates spricht darüber, „das vielfach Zerstreute durch Zusammenschau in eine einzige Form bringen“<sup>69</sup> und erklärt, dass eben dies die Tätigkeit des Dialektikers sei: „Hiervon also bin ich ein Liebhaber, Phaidros, von den Zerlegungen und Zusammenfassungen, damit ich imstande bin, zu sprechen und zu denken. [...] und ob ich nun die, die das können, richtig bezeichne oder nicht, das weiß Gott, doch nenne ich sie bis zum heutigen Tage Dialektiker.“<sup>70</sup>

Für die ‚Zusammenfassungen‘ oder die ‚Zusammenschau‘ braucht es das aktuelle Erfassen der *noêsis*, denn im diskursiven Modus ist die Vergegenwärtigung der vielen Zusammenhänge in Einheit unmöglich. Die Vergegenwärtigung des beziehungslosen, unabhängigen und eins-seienden Ganzen steht außerhalb des logischen Gefüges. Die Einheit des alles Verbindenden, aber Beziehungslosen, ist nicht diskursiv-logisch fassbar, denn das diskursive Denken vollzieht sich immer als Nacheinander, als ein in-Beziehung-Stellen, ein Zu- und Abschreiben von Bestimmungen. Hingegen können Vielheit und Einheit bzw. Vielheit in der Einheit nur synchron erfasst werden. Das gleichzeitige Erkennen von Verbindungen und des voraussetzungslosen Ordnungsprinzips, ist nur im Modus der *noêsis* möglich.

Es lässt sich damit (unter Berufung auf die zitierten Interpretationen) festhalten, dass sich das dialektische Denken in zwei Erkenntnisformen, die je eine epistemische Relevanz haben, vollzieht. Und dass es Platons Intention ist, dass sich schauendes (synoptisches, intuitives) Erkennen und diskursives Voranschreiten des Denkens nicht widersprechen, sondern in der Dialektik *einen* Denkvollzug ergeben. Oehler beschreibt sie als komplementäre Formen des Denkens, die „sich ergänzend“ ineinander greifen, die „aufeinander angewiesen bleiben und immer ihre spezifische Funktion behalten.“<sup>71</sup> Er spricht von einer „synoptisch-intuitiven und

---

68 Vgl. OEHLER (1985): 114.

69 Phrd. 265d.

70 Phdr. 266b.

71 OEHLER (1985): 113.

analytisch-diskursiven Doppelfunktion des Denkens<sup>72</sup>. Horn und Rapp bestätigen diese Doppelfunktion, doch kritisieren, dass auch Oehler keine zufriedenstellende Erklärung für die Art der Verbindung bietet.<sup>73</sup>

Um dieses aneinander gebundene Verhältnis (oder: den Sachzusammenhang) zwischen *dianoia* und *noësis* besser zu verstehen oder überhaupt vorstellen zu können, schlage ich hier eine Analogie vor: Der Logos bewegt sich wie ein Wirbelwind um das Auge des Taifuns. Er umkreist in der Analyse ein Etwas, indem er sich selbst vielfach verschieden und teils entgegengesetzt zu sich selbst um dieses Eine, das Auge des Taifuns, bewegt. Das Auge ist einfach, beziehungslos und unbewegt. So kann der Logos zwar das Eine umschreiben, aber jede Umschreibung ist in der Verfassung des Logos und darum fremd zu dem, was das Eine ist.<sup>74</sup> Hingegen ist das Verweilen im *nous* das pure, voraussetzungslose Präsenzhaben.

Der Taifun besteht aus Wind und Auge, beides ist nicht voneinander zu trennen. Ebenso scheint die Dialektik, wie oben in nötiger Kürze vorgestellt, sowohl ein logisch-analytisches Verfahren als auch ein unmittelbares Erkennen einzuschließen. Beide sind notwendiger Bestandteil, wie Wind und Auge im Taifun. Es wäre gewissermaßen falsch, zu sagen, dass das diskursive Denken dieses Eine nicht erreicht, denn es ist ständig in Berührung damit. Dennoch kann der Wind niemals im Auge des Taifuns sein. Es wäre auch falsch, zu sagen, dass die diskursive Beschäftigung nur eine Propädeutik bedeute, sie ist wesentlicher und jederzeit notwendiger Bestandteil der aktuellen höchsten Erkenntnis.

Die verschränkte Wirkung des intuitiven und diskursiven Denkens innerhalb der Dialektik lässt sich auch darüber begründen, dass das diskursive Denken in gewisser Hinsicht immer der *synopsis* bedarf. Cludius vermutet, dass ein unmittelbares, aktuales (intuitives) Erkennen in einem diskursiven Denkvorgang vorausgesetzt werden muss: „Ein Erkennen aber, das dadurch erkennt, daß es von einem Erkannten zum nächsten Erkannten übergeht, setzt ein unmittelbares Erkennen voraus, das die Elemente erkennt, die verbunden werden sollen.“<sup>75</sup> So erzeugt der Wind des Taifuns notwendig ein Auge und könnte sich ohne dieses nicht drehen.

---

72 OEHLER (1985): 114.

73 Vgl. HORN/RAPP (2005): 17.

74 Platon weist auch darauf hin, dass der *nous* die Ideen erfassen kann, weil er ihnen wesensmäßig ähnlich ist, vgl. *Rep.* 611e2; *Phd.* 79d ff.; *Tim.* 90a5.

75 Vgl. CLUDIUS (1997): 206.

Die Logizität und Diskursivität der Dialektik, die die Gegner der Intuitionsthese oft betonen, steht also nicht in Widerspruch mit einem unmittelbaren Erfassen, ganz im Gegenteil: Beide leisten einen eigenständigen Erkenntnisgewinn, der nur in Verschränkung zur höchsten Erkenntnis führt. Trotz des logisch-analytischen Verfahrens impliziert die Dialektik das intuitive Erkennen. Diskurs und Zusammenschau im dialektischen Verfahren sind keine konkurrierenden und keine separaten Vorgänge. Wohl könnte man – um das Bild des Taifuns ein letztes Mal zu bemühen – annehmen, dass die diskursive Beschäftigung (entsprechend: der Wind) zuerst da ist. Doch sobald sie die Kraft hat, sich in Bewegung zu setzen, ist auch das Auge vorhanden.

Dieser Erklärungsbeitrag zum Verhältnis von *dianoia* und *noêsis* baut auf der These der Doppelfunktion des dialektischen Denkens auf und geht davon aus, dass *dianoia* und *noêsis* zwei komplementäre Modi sind, die jeweils ein eigenes Potential haben, das in der Dialektik verschränkt zur Wirkung kommt. Nun steht gegen diese These der Doppelfunktion die verschiedentlich geäußerte Ansicht, die Ideen und das Gute seien *allein* durch das diskursive Denken erreichbar; sprich die Dialektik ließe sich auf Diskurs und Logizität reduzieren.<sup>76</sup> Die *noêsis* wäre in dem Fall ohne epistemische Relevanz, nur Nebenwirkung/-erscheinung (vgl. dazu oben). Es wurde bereits eben in den Erläuterungen zur Dialektik dargelegt, dass die *noêsis* ein spezifisch anderer und unverzichtbarer Erkenntnismodus ist. Im nächsten Schritt wird dies weiter begründet.

## Zur epistemischen Relevanz der *noêsis*

a) *Die noêsis ist die positive Erkenntnis der zugrundeliegenden Einheit.*

Wenn das Sosein des Guten außerhalb des logischen Gefüges steht, dann kann es durch den Logos untersucht und definiert werden – dagegen ist nach dem eben vorgeschlagenen Deutungsansatz nichts einzuwenden –, aber das Sosein des Guten ist nicht durch den Logos erfassbar. Die u. a. von Robinson und Stemmer betonte Elenktik wird, wie auch Szlezák argumentiert, „Platons unverkennbarer Intention, eine unmittelbare und positive Erkenntnis des Guten als Ziel der Dialektik zu erweisen,

---

76 Vertreter dieser Position berufen sich auf verschiedene Stellen, an denen es heißt, der Dialektiker beschäftige sich mit den Logoi und Rechtfertigungen, z. B. *Rep.* VII 510; 533c; 538c; 539a; 582d; *Plt.* 285d ff. Vgl. STEMMER (1992): 218.

nicht gerecht: die Elenktik bleibt stets negativ.<sup>77</sup> Die positive Erkenntnis der zugrundeliegenden Einheit, d. h. die *synopsis*, ist nur unmittelbar möglich.<sup>78</sup> Sie bringt damit gegenüber der dianoetischen Auseinandersetzung einen Erkenntnismehrwert. Die Tatsache, dass der Logos das Gute nicht positiv erkennen kann, spricht übrigens nicht dagegen, dass durch den Logos eine angemessene Definition<sup>79</sup> gefunden werden kann; zu den Konsequenzen für die Sag- und Bestimmbarkeit der noetischen Erkenntnis nochmals weiter unten.

*b) Die noêsis verbürgt wahres, sicheres Wissen.*

Außerdem ist anzuzweifeln, dass die Elenktik – oder überhaupt das diskursive Denken – nach Platons Lehre sicheres Wissen erreichen kann. Der diskursiv Denkende bleibt immer ungewiss darüber, ob er alle Hypothesen und Bezüge erfasst hat. Indem er von diesem auf jenes schlussfolgert und das eine durch das andere begründet, läuft er in die Gefahr eines infiniten Regress. Dieses Problem diskutiert Platon auch im Theaitetos;<sup>80</sup> er verwirft dort die klassische Wahrheitsdefinition ‚Wissen ist wahre Meinung mit Begründung‘. Denn jede Begründungskette bedürfe eines echten Anfangs (*prôta stoicheia*). Nur dadurch kann laut Platon sicheres Wissen verbürgt werden.<sup>81</sup> Der Dialog im Theaitetos endet in einer Aporie, Platon gibt keine Antwort auf das Problem. Vermutlich geht er aber, ähnlich wie Aristoteles, davon aus, dass die höchste Erkenntnis nicht regulär durch Beweisführung

77 SZLEZÁK (2005): 217.

78 Platon will offenbar die *noêsis* als eine unmittelbare Erkenntnis verstanden wissen. Es gibt zahlreiche Beispiele, die das analoge Vorgehen von Seh- und Tastsinn und noetischer Erkenntnis hervorheben, vgl. *Phdr.* 247d-e; 274b-277a; *Symp.* 210; 211d-e; 212a; *Rep.* 533d, 518c-d; sowie die drei Gleichnisse in *Rep.* VI und VII. Plötzliches Ergreifen: *Ep.* VII 341c7, 344b7, d1 f.; *Phd.* 79d. Platon zielt darauf, die Art und Weise des positiven Erkennens der zugrundeliegenden Einheit zu beschreiben – das ist mehr als bloße Metaphorik (so deutet Stemmer diese Erklärungsversuche) oder eine sprachliche Emphase, um das Erleben eines Erkenntnisaktes zu beschreiben (so interpretieren Horn und Rapp entsprechende Stellen).

79 Für Stemmer besteht das Ziel der Dialektik darin, geeignete Definitionen für einen Erkenntnisgegenstand angeben zu können. Eine Idee erkannt zu haben, ist ihm zufolge dasselbe wie eine Idee zu definieren und ihre Definition verteidigen zu können. Vgl. STEMMER (1992): 218.

80 210a-b.

81 Vgl. auch JÄGER (1967): 68.

erreicht werden kann.<sup>82</sup> Um die Unsicherheit des Logos und die Gefahr des infiniten Regresses aufzulösen, muss die unmittelbare Einsicht der *noêsis* erreicht werden: Sie liefert die Evidenz, die durch das dianoetische Denken nicht zustande kommt.<sup>83</sup> (Wegen dieser Eigenschaft wird die Intuition auch in der Gegenwartsphilosophie immer wieder als bedeutsame philosophische Methode verteidigt.) Wenn Platon im Liniengleichnis sagt, der *nous* berühre den voraussetzungslosen Anfang, dann formuliert er damit vermutlich die Lösung für das Problem des infiniten Regresses.<sup>84</sup>

Auch andere Philosopheme Platons, insbesondere die Anamnesislehre, machen plausibel, dass allein die noetische Erkenntnis für Platon Wahrheit verbürgt: Jeder Mensch hat die Ideen bereits pränatal geschaut und kann darum die im Diskurs vorgeschlagenen Definitionen für einen Erkenntnisgegenstand überprüfen.<sup>85</sup> Auch dies zeichnet die *noêsis* in besonderer Weise gegenüber der *dianoia* aus.

*c) Die grafische Darstellung des Liniengleichnisses legt nahe, dass Platon der noêsis eine eigene epistemische Relevanz zuschreibt.*

Platon unterscheidet im intelligiblen Bereich zwei verschiedene Vorgehensweisen der Seele. Wieland betont, dass eben die „unterschiedlichen Tätigkeiten der Seele“ der Grund für die Unterteilung im intelligiblen Bereich sind, denn „dem dritten und dem vierten Linienabschnitt werden keine gesonderten Gegenstandsbereiche zugeordnet [...]. Als Abgrenzungskriterium dienen die verschiedenen Weisen, auf die die Seele von

---

82 Dazu schreibt Krämer: „Die Noesis bietet der Dialektik die gesuchte Erfüllung und fängt ihren vermeintlichen Infinitismus finitistisch auf. Auch Karl Alberts Klärungen zur Finitheit des platonischen Philosophiebegriffs lassen sich dahingehend zuspitzen, daß sie noetisch erfahrbares fundamentum inconcussum der philosophischen Erkenntnis voraussetzen müssen.“ KRÄMER (2001): 113. Vgl. auch KRÄMER (1997): 183.

83 Vgl. MEIXNER, UWE: Artikel ‚Erkenntnis‘, in: *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition.*, 109-116.

84 Diese Deutung schlägt auch Meixner vor, ebd.: 112.

85 Voraussetzung für die Tragkraft dieses Argumentes ist natürlich, dass Platon die Ideen als *noêta* gemeint hat und nicht als *universalia in mente* (dazu auch Fußnoten 17 und 96). Es scheint mir nicht überzeugend, die Anamnesis-Lehre – wie STEMMER (1992) vorschlägt – als eine Metapher für einen diskursiven Elenchos und den Umgang mit a priori-Begriffen zu deuten. Vgl. außerdem: VON KUTSCHERA (2002, Band III) und HALFWASSEN (1992).

den Gegenständen des intelligiblen Bereichs Gebrauch machen kann.“<sup>86</sup> Es wäre demnach unsinnig, die Linie zu unterteilen, wenn damit weder die Erkenntnisgegenstände noch die Erkenntnisweisen differenziert werden sollen.

Den Unterschied zwischen beiden Erkenntnisformen erklärt Platon damit, dass die *noêsis* einen Erkenntnisgewinn erreicht, an dem sie sich ‚festhalten‘ kann.<sup>87</sup> In diesem spezifischen Unterschied der *noêsis* zur *diánoia* – dem Erreichen und Festhalten am Voraussetzungslosen – sieht Platon einen Mehrwert an Erkenntnis, andernfalls wäre die Unterscheidung und hierarchische Anordnung der Vermögen, die Platon vornimmt, nicht zweckmäßig. Wenn man wie Stemmer<sup>88</sup> das noetische Denken nur als Erfolgsfall einer diskursiven Überlegung deutet, wäre es unverständlich, warum Platon der *noêsis* einen eigenen Abschnitt im *kosmos noêtos* zuordnet.<sup>89</sup> Zumal die Proportionalität des Liniengleichnisses damit unverständlich würde: Es wäre nicht einsichtig, dass |C| zu |D| in ein analoges Verhältnis wie |A| zu |B| sowie |II| zu |III| gestellt wird – die Interpretation überzeugt nicht, dass Platon damit drei Erkenntnisformen unterscheidet und einmal den Zustand des erfolgreichen Erkennens gesondert, aber im gleichen proportionalen Verhältnis wie die anderen Unterteilungen, ausgibt.<sup>90</sup>

## Konsequenzen für die Sag- und Bestimmbarkeit von intuitivem Wissen

Schließlich möchte ich auf die Frage eingehen, ob die Tatsache, dass der Logos das Gute nicht positiv erkennen kann, gegen die Sagbarkeit der

---

86 WIELAND (1999): 208.

87 *Rep.* 511b7-8.

88 Stemmer geht davon aus, dass der *nous* ein geistiger Zustand ist, „und zwar der geistige Zustand, in den man durch die Praxis des *dialegesthai* gelangt.“ STEMMER (1992): 218 f.

89 Auch Wieland betont, dass man „gut daran [tuel], jedes Element der Konstruktionsvorschrift ernst zu nehmen.“ WIELAND (1999): 202.

90 Da sowohl die Darstellung als auch die Interpretation des Liniengleichnisses umstritten sind, bedürfte dieser Punkt zweifellos einer ausführlichen Diskussion, die hier aus Platzgründen nicht geführt werden kann. Ebert bspw. plädiert dafür, dass „den vier Abteilungen auf der Seite der Erkenntnisgegenstände nur drei Erkenntnisweisen entsprechen“ (EBERT (1974): 186) und lehnt die Deutung, es handle sich um Erkenntnisstufen ab.

höchsten Erkenntnis spricht? Bzw. gegen ihre Bestimmbarkeit, was beinahe dasselbe ist, da Sprache und diskursives Denken komplementäre Phänomene sind.<sup>91</sup>

Man könnte behaupten: Wenn es innerhalb des logischen Gefüges unmöglich ist, sich ein beziehungsloses und eins-seindes Ganzes zu vergegenwärtigen, dann kann das Sosein der Ganzheit durch den Logos nicht ausgedrückt werden. Folglich ist die höchste Erkenntnis unsagbar und/oder unbestimmbar, was auch bedeutet, dass ein Wissender Platons Forderung nach diskursiver Rechenschaftsabgabe nicht gerecht werden könnte. Dies ist aber keine angemessene Folgerung. Zur Erklärung soll noch einmal eine Analogie dienen:<sup>92</sup> Wenn der Logos die Partitur von Mozarts *Zauberflöte* ist, dann beschreibt er vollständig, was in der *Zauberflöte* gehört werden kann, doch seine Beschreibung macht das Stück nicht hörbar. Es wäre falsch zu sagen, dass die Partitur die *Zauberflöte* nicht bestimmen könne, nur weil sie das Stück nicht hörbar macht. Das Stück zu hören und das Stück auf dem Papier zu lesen sind zwei verschiedene Weisen, dem Stück zu begegnen. Die Partitur erfasst auf ihre Weise das Stück richtig bzw. beschreibt es treffend. Wirklich erkannt (im Sinne von ‚kennen‘) wird das Stück aber erst, wenn seine Musik gehört wurde. Das Hören des Stückes scheint nötig, um das Stück wirklich zu verstehen, gleichwohl beschreibt die Partitur die Musik treffend.

Innerhalb des diskursiven Modus kann also auch die höchste Erkenntnis in zutreffender (oder weniger zutreffender) Weise bestimmt werden – ebenso wie man gemeinhin davon ausgeht, dass es möglich ist, ein Geschautes zutreffend mit Worten zu beschreiben. Natürlich wäre es unsinnig, einen sprachlichen Ausdruck zu fordern, der die Erfahrung des Schauens wiedergibt. Nichtsdestotrotz kann die sprachliche Bestimmung/Erklärung treffend gelingen.

Der Logos kann in seinem Modus die höchste Erkenntnis angemessen bestimmen. An dieser Bestimmung kann und soll sein Wissen beurteilt werden. Jeder, der dasselbe erkannt/geschaut hat, kann die Eignung einer im Diskurs vorgeschlagenen Definition beurteilen.<sup>93</sup> Das oben vorgestellte

91 Vgl. dazu auch OEHLER (1985): 103.

92 Cludius bringt dieses Beispiel in einem anderen Kontext; ich habe es für den hiesigen Erklärungsansatz modifiziert. Vgl. CLUDIUS (1997): 215.

93 Hierzu auch: *Rep.* 582d-e. Da heißt es, das eigentliche Instrument (*organon*) des Philosophen sei die argumentierende Rede bzw. die logische Untersuchung. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen kann dies bedeuten, dass der Philosoph sich durch seine Bemühung auszeichnet, seine Einsicht dis-

Problem, ob intuitives Wissen diskursiv gerechtfertigt werden kann, stellt sich in dem hier vorgeschlagenen Deutungsansatz also nicht. Folgt man diesem Vorschlag, ergibt sich auch aus Platons Forderung nach Rechenschaftsabgabe kein Argument gegen die Intuitionsthese.

## **Anforderungen an den Intuitionsbegriff in der Platon-Hermeneutik**

Eingangs wurde bereits thematisiert, dass die fehlende Klärung des Intuitionsbegriffs in der Platon-Hermeneutik Probleme verursacht; es wäre darum gewinnbringend, diesen Begriff systematisch zu klären und in den verschiedenen Interpretationen inhaltlich mehr zu füllen – egal, ob man die intuitionistische Lesart unterstützen oder bezweifeln möchte.

Es gibt sicherlich gute Gründe dafür und dagegen, die *noêsis* mit Hilfe des Begriffs ‚Intuition‘ zu erklären. Dafür spricht vor allem: Die intuitionistische Deutung unterstreicht den Charakter der Unmittelbarkeit und Evidenz der noetischen Erkenntnis, den Platon eindeutig intendiert. Der Intuitionsbegriff scheint in dieser Hinsicht brauchbar. Ferner könnte damit die *noêsis* als rezeptives, perzeptuelles Erkennen beschrieben werden – ob das aber mit Platons eigenem Verständnis zusammengeht, ist unsicher.<sup>94</sup> Gegen die intuitionistische Deutung spricht besonders, dass sie mit dem vermeintlich allgemeinverständlichen Begriff ‚Intuition‘ einige epistemologische und metaphysische Besonderheiten der Platonischen Lehre bemäntelt. Die Platonische Noetik weicht in zentralen Aspekten sowohl vom populären, als auch vom üblicherweise in der gegenwärtigen Philosophie verbreiteten Intuitionsverständnis ab. Deswegen soll in diesem letzten Schritt umrissen werden, welchen Anforderungen ein Intuitionsbegriff in der Platon-Hermeneutik gerecht werden muss.<sup>95</sup>

---

kursiv zu bestimmen und für andere nachvollziehbar zu machen. Der Philosoph könnte sich qua dieses Bemühens vom Mystiker unterscheiden. Dies passt auch zu Platons Beschreibung des Philosophen im Höhlengleichnis, der zufolge der Philosoph sich verpflichtet, wieder in die Höhle hinabzusteigen und dort von seinen Erfahrungen der oberen Welt zu berichten.

94 Vgl. dazu CLUDIUS (1997): 207-215. Außerdem dazu kurz im vorletzten Abschnitt des Haupttextes.

95 Diese gilt es, dem potentiellen Rezipienten einer intuitionistischen Interpretation transparent zu machen.

Eine Eigentümlichkeit der Intuition bei Platon ist, dass sich das intuitive Erkennen auf reale, geistunabhängige und außer Zeit und Raum befindliche Entitäten richtet.<sup>96</sup> Die Annahme der geistunabhängigen *noêta* ist sicherlich etwas, das den heute lebenden Menschen fremd ist und in modernen Intuitionstheorien nicht auftaucht.<sup>97</sup> Für den Intuitionsbegriff bei Platon gilt es zu klären, wie die vorgeburtliche Ideenschau und das noetische, intuitive Erkennen zusammenhängen. Wie überhaupt kommt die intuitive Erkenntnis zustande? Ist sie lediglich ein ‚Wiedererinnern‘, wie Frede sagt?<sup>98</sup> Platon deutet an, dass der *nous* das Wahre erkennt, weil er dem vollkommenen Sein substantiell ähnlich ist bzw. der Ideenwelt ontologisch nahe steht.<sup>99</sup> Was bedeutet das für den Intuitionsbegriff?

Eine weitere, in der vorliegenden Arbeit eingehender behandelte Schwierigkeit – aber vielleicht auch produktive Herausforderung – liegt zudem in der zweifachen Anforderung: Die noetische Erkenntnis ist zwar ein Akt der Anschauung, gleichzeitig soll der Weg dahin vermittelbar und der Erkenntnisgegenstand diskursiv rechtfertigbar sein. In der vorliegenden Arbeit wurde dazu ein Erklärungsbeitrag, der weiter ausgebaut werden könnte, entwickelt.

Ferner ist zu klären, wie die Infallibilität der *noêsis* sinnvoll auf einen Intuitionsbegriff übertragen werden kann. Noetisches Wissen ist für Platon infallibel, das heißt, es steht nicht in der Bivalenz wahr-falsch.<sup>100</sup> Das Gegenteil der noetischen Erkenntnis, betonen u. a. Krämer und Oehler, ist Nichterkenntnis, nicht falsche Erkenntnis.<sup>101</sup> Daraus muss nicht folgen, dass noetische Erkenntnis immer wahr ist, mindestens aber folgt, dass sie immer für wahr gehalten wird, bis sie in einer eventuellen Überprüfung korrigiert oder revidiert wird. Für den Intuitionsbegriff könnte das bedeuten, dass eine intuitive Erkenntnis im Sinne Platons ein subjektives Evidenzerlebnis beschreibt. Wie und von wem sie aber im Diskurs

---

96 Gegen die Gleichsetzung der Ideen mit Allgemeinbegriffen wurde auch schon kurz in der Fußnote 17 argumentiert. Auf die weitläufige Diskussion zu dieser Frage kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, deswegen ein Verweis auf: VON KUTSCHERA (2002, II): 176 f. und (2002, III): 184-189 sowie auf STENZEL (1957): 92.

97 Einen Sonderfall stellen hier realistische Theorien der Mathematik dar (z. B. Frege).

98 Vgl. FREDE (1999): 62.

99 *Rep.* 611e2; *Phd.* 79d ff.; *Tim.* 90a5.

100 Vgl. dazu KRÄMER (2001), OEHLER (1985), HORN/RAPP (2005), WIELAND (1999).

101 Vgl. KRÄMER (2001): 115-119, und OEHLER (1985): 125 und 214 u. a.

überprüft und notfalls korrigiert werden kann, wäre entsprechend für den Intuitionsbegriff darzulegen.<sup>102</sup>

Ein vierter Aspekt, der für den Platonischen Intuitionsbegriff aufzuschlüsseln ist, ergibt sich aus der Frage, ob das noetische (intuitive) Erkennen passiv und rezeptiv oder spontan und aktiv ist – oder, auch das wird in anderen Intuitionskonzepten angenommen, rezeptiv und spontan. Einerseits scheinen die vielen Analogien zum perzeptuellen Erkennen den rezeptiven Charakter der *noêsis* zu unterstreichen. Andererseits, darauf weist Cludius hin, sagt Platon, der Gebrauch des Intellekts sei ein ‚Wachen‘, wohingegen Leben in Meinung und Ratio ein ‚Schlafen‘ bzw. ‚Träumen‘ sei.<sup>103</sup> In diesem Zusammenhang hebt Cludius auch *Phd.* 245c5-246a2 hervor, wo es heißt, es sei eine wesentliche Eigenschaft der Seele, sich selbst zu bewegen, woraus er folgert: „Wenn das Erkennen des Intellekts aber passiv und rezeptiv wäre, dann würde es von dem Gegenstand, den es erkennt, bewegt.“<sup>104</sup> Es gibt in Platons Schrift und Lehre Hinweise für verschiedene Interpretationsrichtungen, die entsprechend für den Platonischen Intuitionsbegriff zu analysieren gilt.

## Fazit

Die noetische Erkenntnis hat in Platons Lehre eine eigene epistemische Relevanz, die auch in einer angemessenen Interpretation ihr Gewicht behalten sollte. Wenn man die *noêsis* als intuitives Erkennen deutet, hängt es vom zugrunde gelegten Intuitionsbegriff ab, ob das Potential des dialektischen Denkens in Platons Sinn verfügbar gemacht werden kann. ‚Intuition‘ bei Platon muss etwas sein, das nicht in einem Ausschlussverhältnis zum diskursiven Denken steht, ebenso wie *dianoia* und *noêsis* nur in ihrer verschränkten Wirkung zur höchsten Erkenntnis führen. Die vorliegende Arbeit hat – ausgehend von der These der synoptischen und analytischen Doppelfunktion des Denkens – einen Vorschlag dazu gemacht, wie man

---

102 Krämer betont, dass Platon „mit einer intersubjektiven, auf Allgemeingültigkeit verweisenden Verstehbarkeit der Idee, die ihre Beurteilung möglich macht“ rechne. KRÄMER (2001): 119.

103 Cludius verweist auf: *Rep.* 533b6-c3, 534b8-d2, 476c2-d4. Vgl. CLUDIUS (1997): 207.

104 CLUDIUS (1997): 207. Cludius kommt letztlich zu dem Urteil, dass der *nous* ein spontanes, aktives Erkenntnisvermögen ist: „Er ist also dasjenige Erkenntnisvermögen, über das mit geringster Berechtigung gesagt werden kann, es empfangen seinen Erkenntnisinhalt von außen.“ [Fettung gelöscht, A.F.] CLUDIUS (1997): 208.

das Verhältnis zwischen den beiden Erkenntnisformen verstehen kann. Es wurde ein Ansatz entwickelt, der sich zum einen in das Platonische Lehrgebäude einfügt, zum anderen konstruktiv mit der Spannung zwischen Logizität und Intuition umzugehen vermag.

Der Blick auf gegenwärtige philosophische Debatten zur Intuition hat gezeigt, dass die in der Platon-Forschung häufig implizit gemachte Annahme, intuitives Erkennen sei nicht vermittelbar, nicht aus sich selbst heraus richtig und evident ist. Ein starres Polaritätsdenken „intuitiv versus diskursiv“ ist fraglich oder bedarf weiterer Begründung. Dies hat, wie gezeigt wurde, Konsequenzen für die Argumentationen bzgl. der diskursiven Rechenschaftsabgabe und der Lehrbarkeit von intuitivem Wissen.

Die systematischere Klärung des Intuitionsbegriffs in der Platon-Hermeneutik stellt in Aussicht, dass die Eigenheiten der Platonischen Noetik nicht hinter einem aktuellen, vermeintlich verständlichen Begriff (Intuition') verschwimmen. Zugleich gibt sie Anstoß zu einer Deutung, in der Intuition und Diskurs sowie Spontaneität und Methode nicht binäre Oppositionen der menschlichen Erkenntnis und Wissensvermittlung sein müssen.

## Literaturverzeichnis

APELT, OTTO: *Platonische Aufsätze*, Neudruck d. Ausg. v. 1912, Scientia Verl., Aalen 1976.

BROMAND, JOACHIM: „Das Nichtbegriffliche in der Logik“, in: BROMAND, JOACHIM; KREIS, GUIDO (Hgg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Akademie-Verl., Berlin 2010, 57-72.

CANTO-SPERBER, MONIQUE; BRISSON, LUC: „Zur sozialen Gliederung der Polis (Buch II 367a-374d)“, in: HÖFFE, OTFRIED: *Politeia. Klassiker auslegen*, Akademie-Verl., Berlin 2005, 95-118.

CLUDIUS, MARTIN: *Die Grundlegung der Erkenntnistheorie in Platons Politeia. Ein Kommentar zu Platons Unterscheidung von Meinen und Wissen und zum Liniengleichnis*, Diss., Marburg 1997.

EBERT, THEODOR: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*, de Gruyter, Heidelberg 1974.

ERLER, MICHAEL: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, de Gruyter, Berlin/New York 1987.

FINCK, PHILIPP F.: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, de Gruyter, Berlin 2007.

FREDE, DOROTHEA: *Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele. Werkinterpretationen*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1999.

FRIEDLÄNDER, PAUL: *Platon*, Band I. 3. Aufl., de Gruyter, Berlin 1964.

GENDLER, TAMAR S.: *Intuition, Imagination, and Philosophical Methodology*, Oxford Univ. Press, Oxford 2010.

GOLDMAN, ALVIN: „Philosophical intuitions: their target, their source, and their epistemic status“, in: *Grazer Philosophische Studien*, 74 (2007) 1-26.

*Handwörterbuch Philosophie*, hg. v. Wulff D. Rehfus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.

HALFWASSEN, JENS: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 9, Teubner, Stuttgart 1992.

HORN, CHRISTOPH; RAPP, CHRISTOF: „Intuition und Methode. Abschied von einem Dogma der Platon- und Aristoteles-Exegese“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy*, 8 (2005) 11-45.

JÄGER, GERHARD: „NUS“ in *Platons Dialogen*“, Hypomnemata, Heft 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

KRÄMER, HANS: „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a- 511e)“, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.): *Politeia. Klassiker auslegen*, Akademie-Verl., Berlin 1997, 179-204.

KRÄMER, HANS: „Ist die Noesis bei Platon fallibel?“ in: JAIN, ELENOR; GRÄTZEL, STEPHAN (Hgg.): *Sein und Werden im Lichte Platons (FS K. Albert)*, Alber, Freiburg/München 2001, 111-121.

KRÄMER, SYBILLE: „Zwischen Anschauung und Denken. Zur epistemologischen Relevanz des Graphismus“, in: BROMAND, JOACHIM; KREIS, GUIDO (Hgg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Akademie-Verl., Berlin 2010, 173-192.

KUTSCHERA, FRANZ VON: *Platons Philosophie*, Bd. II und III, Mentis-Verl., Paderborn 2002.

*Lexikon der Erkenntnistheorie*. Hg. v. Th. Bonk. Darmstadt 2013.

MARÇAL, ANTONIO C.; KISTEUMACHER, GUILHERME F. R.: „Nichtpropositionalität und Propositionalität: Alternative oder komplementäre Formen des diskursiven Denkens?“ in: BROMAND, JOACHIM; KREIS, GUIDO (Hgg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Akademie-Verl., Berlin 2010, 101-120.

OEHLER, KLAUS: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 2. Aufl., Meiner, Hamburg 1985.

PLATON: *Phaidros*. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, in: *Platon Werke*, Bd. III 4, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller. 2. erw. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

PLATON: *VII. Brief*, Übersetzung und Kommentar von Rainer Knab, Olms, Hildesheim 2006.

PLATON: *Der Staat*, übersetzt von Karl Vretska, Ergänzte Ausgabe, Reclam, Stuttgart 2006.

PLATON: *Phaidon*, Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert, in: *Platon Werke*, Bd. I 4, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

*Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, hg. v. Christian Schäfer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 2007.

SOSA, ERNEST: „Intuitions: Their nature and epistemic efficacy“, in: *Grazer Philosophische Studien*, 74 (2007) 51-67.

STEMMER, PETER: *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, de Gruyter, Berlin/New York 1992.

STENZEL, JULIUS: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. 2. Aufl., Wiss. Buchges., Darmstadt 1957.

SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER: „Das Höhlengleichnis“, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.): *Politeia. Klassiker auslegen*, Akademie-Verl., Berlin 2005, 205-228.

WIELAND, WOLFGANG: *Platon und die Formen des Wissens*, 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.

ZEHNPFENNIG, BARBARA: *Platon zur Einführung*, 3. Aufl., Junius, Hamburg 2005.



# WORIN BESTEHT KANTS ANTINOMIE DER TELEOLOGISCHEN URTEILSKRAFT?

## ANMERKUNGEN ZU §§ 69-71 DER KRITIK DER URTEILSKRAFT

Felix Hagenström

*Im Rahmen der in Kants Kritik der Urteils kraft (1790) entwickelten Teleologie der Natur führt der Begriff eines Naturzwecks auf ein Problem, das in der Antinomie der teleologischen Urteils kraft seinen Ausdruck findet. Doch einige Unklarheiten des Textes haben das Verständnis eines der Kernstücke der dritten Kritik immer wieder erschwert. Ich möchte im Folgenden eine Lesart von §§ 69-71 entwickeln, die eine schlüssige Auslegung der Antinomie erlaubt. Dazu werde ich mich in erster Linie auf notorisch dunkle Passagen in Kants Text konzentrieren und bisher in der Forschung vertretene Deutungen präzisieren und ergänzen. Die zentralen Deutungsschwierigkeiten hinsichtlich der Frage, worin die Antinomie bestehe, lassen sich zugunsten der mittlerweile verbreiteten Auffassung der Antinomie als eines genuinen und der Auflösung bedürftigen Widerspruchs zwischen zwei regulativen Prinzipien aufklären.*

*In his Critique of Judgment (1790) Kant develops a teleology of nature. The concept of natural purpose leads him to the problem of the antinomy of teleological judgment. However, some ambiguity about what is said in the paragraphs concerned has frequently caused difficulties for the understanding of one of the core parts of the 3rd Critique. I argue that a coherent reading of §§ 69-71 can nevertheless be achieved. In order to critically review and complete previous research I will primarily be focusing on those passages which are notorious for their lack of clarity. The main problems regarding the interpretation of the antinomy's identity can be solved. The results of this paper speak in favour of the currently prevailing view that holds the antinomy to be a genuine contradiction between two regulative principles.*

### Einleitung

Im zweiten Teil der *Kritik der Urteils kraft* erarbeitet Kant eine Theorie der organischen Natur. Anhand des Begriffs vom Naturzweck geht er der Frage nach, ob der Gebrauch von Konzepten der Finalität in der Biologie seine Berechtigung hat und inwieweit die Zuschreibung von Zwecken in der Rede über organisierte Naturwesen epistemologisch fundiert und

legitimiert werden kann. Die Urteilskraft verhilft uns mit ihrem Prinzip a priori, der Zweckmäßigkeit, zu einem regulativen Beurteilungsprinzip der Natur, das die organisierten Wesen zu fassen vermag. Doch es entsteht ein Konflikt zweier widerstreitender Sichtweisen auf die Natur (Mechanismus vs. Teleologie), den Kant in der Antinomie der teleologischen Urteilskraft ausdrückt.<sup>1</sup> Ich möchte im Folgenden eine Lesart von §§ 69-71 entwickeln, die eine schlüssige Auslegung der Antinomie erlaubt. Dazu werde ich mich in erster Linie auf notorisch dunkle Passagen in Kants Text konzentrieren sowie bisher in der Forschung vertretene Deutungen präzisieren und ergänzen.<sup>2</sup>

Nach einer eng am Text sich orientierenden Hinführung und Präsentation der Antinomie (1), widme ich mich dem Verhältnis von Mechanismus und Kausalitätsprinzip (2). Ein entscheidender Schritt der Interpretation ist die Verortung der Antinomie zwischen regulativen Prinzipien und die damit einhergehende Zurückweisung der Auffassung, dass die Antinomie zwischen konstitutiven Prinzipien besteht (3). Zentrale Deutungsschwierigkeiten einer solchen Interpretation betreffen die Frage, ob überhaupt eine Antinomie im strengen Sinne eines Widerspruchs vorliegt. Denn Kant scheint in § 70 zu behaupten, dass sich die Sätze der Antinomie nicht widersprechen (4.1); ein kontradiktorisches Verhältnis der regulativen Prinzipien ist auch nicht ohne Weiteres erkennbar (4.2); letztthin wird die Interpretation durch Kants Rede von einem „Anschein einer Antinomie“ (§ 71) erschwert (4.3).

## 1. Hinführung und Präsentation der Antinomie

Da eine Antinomie in jedem Fall auf die Prinzipien a priori des betreffenden Erkenntnisvermögens zurückgeht, dürfen wir im Fall der teleologischen Urteilskraft eine Antinomie erwarten, die innerhalb der Urteilskraft – in ei-

---

1 Kants Schriften werden nach den Ausgaben im Meiner Verlag zitiert. Die Angabe der Seitenzahlen folgt der Akademie-Ausgabe; im Falle der *Kritik der reinen Vernunft* folgt die Angabe wie üblich der Paginierung der ersten und zweiten Originalausgabe von 1781 bzw. 1787. Folgende Siglen werden verwendet: KrV = *Kritik der reinen Vernunft*; KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*; KU = *Kritik der Urteilskraft*; MAN = *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Angaben von Paragraphen beziehen sich immer auf die *Kritik der Urteilskraft*.

2 Im Mittelpunkt stehen dabei hauptsächlich die Arbeiten von McLAUGHLIN (1989a und b), BREITENBACH (2009) sowie WATKINS (2008 und 2009).

nem Streit der Urteilskraft mit sich selbst – ihren Ursprung hat. Folgen wir dem Titel von § 69, soll zunächst ganz allgemein erläutert werden, „was eine Antinomie der Urteilskraft sei“. Unter Rekurs auf die Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft umreißt Kant im ersten Absatz nochmals kurz, was Funktion und Aufgabe der bestimmenden Urteilskraft ist.<sup>3</sup> Für die bestimmende Urteilskraft besteht kein Risiko einer Antinomie ihrer Prinzipien, weil sie die Gesetze, die ihr zur Subsumtion dienen, nicht eigens generiert, sondern dem Verstand entlehnt – ganz im Gegensatz zur reflektierenden Urteilskraft. Diese muss sich selbst zum Prinzip dienen und ein Gesetz geben, da sie auf keinerlei Handreichungen irgendwelcher Prinzipien a priori von Seiten des Verstandes zurückgreifen kann. Weil aber „kein Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Prinzipien verstatet werden darf“<sup>4</sup>, sind auch beim Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft Prinzipien unentbehrlich, sie haben jedoch nur eine regulative Funktion.

Zwei Arten von Naturgesetzen stünden uns entgegen: apriorische und empirische. Erstere hätten allgemeinen Charakter und zu ihrem Gebrauche bedürfe es keines Prinzips der Reflexion, da der Verstand der Natur diese Gesetze a priori vorschreibe und somit bereits ein objektives Prinzip liefere. Im Bereich der apriorischen Naturgesetze sei also nur die bestimmende Urteilskraft gefordert, weil es gelte, das Besondere unter das gegebene Allgemeine zu subsumieren. – So beginnt Kant § 70 und geht dann näher auf die empirischen Gesetze ein. Diese hätten besonderen Charakter und würden aufgrund ihrer Vielzahl und Verschiedenheit die reflektierende Urteilskraft auf den Plan rufen. Um die Einheit der Natur nach empirischen Gesetzen und eine zusammenhängende Erfahrungserkenntnis zu gewährleisten, sei ein Prinzip der Reflexion vonnöten, das die Urteilskraft sich selbst geben müsse.<sup>5</sup>

Nachdem er skizzenhaft die Problematik lanciert hat, komprimiert Kant die Antinomie schließlich in folgender Darstellung:

Satz<sub>r</sub> Die erste Maxime derselben ist der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

3 Siehe dazu auch *KU* 179 sowie *KrV* A132/B171.

4 *KU* 385.

5 Ebd.

Gegensatz<sub>r</sub> Die zweite Maxime ist der Gegensatz: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen). (KU 387)

Der Gegenüberstellung der regulativen Sätze folgt die Darstellung eines weiteren Gegensatzpaares, das man durch die Umformung des erstgenannten bilden könnte und das dann aus zwei konstitutiven Aussagen bestünde:

Satz<sub>k</sub> Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz<sub>k</sub> Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich. (KU 387)

Vor diesem Hintergrund und eingedenk dessen, dass die Maximen als regulative Prinzipien offenkundig die Beurteilung der Naturdinge betreffen, die konstitutiven Sätze dahingegen die Möglichkeit der Dinge schlechthin, das heißt, wie sie tatsächlich sind, lautet die drängende wie fundamentale Frage: Worin besteht die Antinomie der Urteilskraft?

Diesbezüglich hält Kant am Ende von § 69 resümierend wie vorausschauend fest: „Zwischen diesen notwendigen Maximen der reflektierenden Urteilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie stattfinden“<sup>6</sup>. Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft besteht demnach zwischen (1) zwei *Maximen* (2) der *reflektierenden* Urteilskraft, (3) die *notwendig* sind.<sup>7</sup> Wir werden diese drei Konstituenten eingehender zu verstehen suchen, um jene aufgeworfene Frage auf der Grundlage von Kants eigener Ankündigung zumindest und zunächst approximativ beantworten zu können.

(1) Die subjektiven Prinzipien der Reflexion, Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub>, nennt Kant ‚Maximen‘, weil sie handlungsanleitend sind, insofern sie ausdrücken, wie wir urteilen *sollen*. Dass die Antinomie zwischen diesen Maximen auftreten kann, ergibt sich daraus, dass von der Urteilskraft, wenn sie unter Gesetze zu subsumieren hat und keine entsprechenden Regeln zur Verfügung stehen, sich qua Maximen an *selbstgegebenen* Gesetzen orientieren kann (und muss). Subjektiv heißen diese Prinzipien, da

6 Ebd.

7 Vgl. McLAUGHLIN (1989a): 123.

sie der Natur nichts vorschreiben, also keine Objekte konstituieren, sondern nur eine regulative Funktion haben.<sup>8</sup>

(2) Dass für die bestimmende Urteilskraft keine Antinomie aufkommen kann, wurde bereits gezeigt: die bestimmende Urteilskraft denkt selbst kein Gesetz.<sup>9</sup> Kant verdeutlicht dies abermals zu Beginn von § 70. Weil die reflektierende Urteilskraft eigenmächtig ihre Subsumtionsregeln generiert, ist es immerhin möglich, dass ihre autonom geschaffenen Prinzipien eine Antinomie bilden, die dann auch eine der Urteilskraft wäre.

(3) Dass die Maximen notwendig sind und warum, deutet Kant in § 69 und am Anfang von § 70 nur an – entsprechende und daran anschließende Fragen werden sich teil- und schrittweise im weiteren Verlauf beantworten lassen.

## 2. Mechanismus und Kausalitätsprinzip

Die empirischen Naturgesetze erfordern in doppelter Weise Prinzipien der Reflexion: Einerseits muss ihr Geltungsbereich unter Berücksichtigung der apriorischen Verstandesvorgaben (Kausalitätsprinzip) spezifiziert werden, andererseits müssen sie in ihrer Mannigfaltigkeit stets zu einer Einheit der Natur zusammenstimmen. Entscheidend ist der Schritt vom Gesetz der Kausalität (Zweite Analogie der Erfahrung), nach dem alle Veränderungen nach Kausalgesetzen erfolgen, zur Verursachung von Veränderungen nach mechanischen Gesetzen.<sup>10</sup> Es muss also das Verhältnis der mechanischer Maxime (Satz) zum Prinzip der Kausalität geklärt werden. Dies wird dadurch erschwert, dass der Mechanismus bei Kant nicht gleichbleibend definiert ist.<sup>11</sup> Im Kontrast zu weniger überzeugenden Interpretationen der Beziehung zwischen Kausalität und Mechanismus,<sup>12</sup> sollte die Trennung gewahrt werden zwischen jeweils vorhandenen wie gültigen konstitutiven Verstandesprinzipien hier und regulativen Prinzipien der Urteilskraft dort. Denn davon abgesehen, dass Kant an keiner Stelle im Text ausspricht, das

---

8 Zum Begriff der Maxime auf dem Feld theoretischer Naturerkenntnis vgl. *KrV* A666/B694.

9 *KU* 180.

10 Vgl. WATKINS (2008): 246.

11 Siehe dazu bspw. ALLISON (1991): 26-29, ZANETTI (1993): 346 f., GINSBORG (2001): 238 f. sowie QUARFOOD (2004): 197 f. Zu den unterschiedlichen Bestimmungen des Naturmechanismus siehe bspw. *KrV* BXXIX, *KpV* 97 und *MAN* 530, 532 f.

12 Quarfood unterscheidet drei Interpretationsmöglichkeiten. Ebd (2004): 161 f.

mechanische Prinzip sei das der Kausalität oder ersetze es gar, ist die Aufhebung der Geltung des „Grundsatzes der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“<sup>13</sup> nicht nur allein abwegig wegen seiner Bedeutung im Rahmen der Transzendentalphilosophie, sondern auch nicht in Übereinstimmung zu bringen mit Kants Charakterisierung der Funktion der Urteilskraft: auf der einen Seite haben wir die bestimmende Urteilskraft, auf der anderen die reflektierende Urteilskraft; und diese hat im Gegensatz zu jener über das durch die allgemeinen Gesetze Unterbestimmte zu reflektieren. Dieser Akt der Reflexion setzt eine distinkte Trennung voraus.

Das mechanische Prinzip muss als Anwendung des Kausalitätsprinzips auf empirische Naturgegenstände nach Richtmaß einer gewissen Beziehung zwischen dem Ganzen und dessen Teilen verstanden werden.<sup>14</sup> Während das Kausalitätsprinzip als konstitutives die Objekte ihrer Möglichkeit nach bestimmt, ist das Prinzip des Mechanismus als regulatives unserer Reflexion auf Objekte behilflich. Die Notwendigkeit der Spezifizierung bzw. Einschränkung der mechanischen Gesetze angesichts des Kausalitätsprinzips sowie der prinzipiengeleiteten Reflexion über dasselbe zeigt sich, wenn Klarheit über den Unterschied zwischen mechanischen und kausalen Gesetzen herrscht. Dazu sei im Text ein wenig vorausgegriffen und eine erhellende Passage aus § 77 zitiert:<sup>15</sup>

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein Produkt der Teile und ihrer Kräfte und Vermögen, sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzuge-dacht) betrachten, so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor.<sup>16</sup>

Der Mechanismus fasst das Ganze als Produkt seiner Teile, das seinerseits keinen kausalen Effekt auf die Teile hat. Insofern ist die mechanische Erklärungsart eine Verlängerung des Kausalitätsprinzips;<sup>17</sup> Satz, trägt der

---

13 *KrV B232*.

14 Vgl. McLAUGHLIN (1989b): 364.

15 Diese Passage wird von auch McLaughlin herangezogen (1989a, 138 und 1989b, 364). Er vertritt im Gegensatz zu Ginsborg (2004) die Position, dass der Mechanismus als spezielle Art der übergeordneten Naturkausalität zu verstehen; außerdem sieht McLaughlin im Gegensatz zu Ginsborg andere Gründe für die Unklärlichkeit von Organismen durch den Mechanismus. Für eine vergleichende Diskussion der jeweils unterschiedlichen Positionen hinsichtlich der beiden Punkte siehe BREITENBACH (2009): 46-59 sowie WATKINS (2009): 209 f.

16 *KU 408*.

17 Mit meiner Charakterisierung des Naturmechanismus als Verlängerung des

Einsicht Rechnung, dass die spezifisch mechanische Wirkung der Teile auf das Ganze nicht analytisch aus dem Begriff der Kausalität gewonnen werden kann. Zwar enthält der Begriff die Sukzession in der Zeit, „nicht jedoch ein *Ineinander* im *Raume*“<sup>18</sup>.

Eine Verlängerung des Kausalitätsprinzips ist die mechanische Erklärungsart in zweierlei Hinsicht. Neben dem Gedanken, das Ganze sei reduzierbar auf seine Teile und deren „Kräfte und Vermögen“<sup>19</sup>, die sie ebenfalls ohne dieses Ganze hätten und nicht ausschließlich *innerhalb* und *wegen* ihrer Existenz im Ganzen,<sup>20</sup> erfordert die Komplexität der empirischen Naturgesetze aufgrund ihrer Undurchdringlichkeit nicht weniger nachdrücklich ein mechanisches Reflexionsprinzip. Wir sind auf die erste Maxime insofern angewiesen, als uns dadurch ein ‚Leitfaden‘ zur Verfügung steht derart, dass das zu überblickende Geflecht kausaler Verknüpfung zwischen den Gegenständen sowie zwischen den Teilen eines Ganzen im Einklang mit dem Prinzip der Kausalität erklärt werden muss. Haben wir es mit Organismen zu tun, dann übersteigt der Gegenstand aufgrund seiner Eigenschaften der Selbstorganisation und Selbsterhaltung die Grenzen dessen, was wir vermöge der Verstandesgesetze über ihn aussagen können. Denn ein Organismus funktioniert nach Regularitäten, die wir a priori nicht einzusehen imstande sind. Satz<sub>r</sub> ist der Appell an uns, lebendige Wesen, obgleich und gerade weil ihre innere Struktur sich durch die Kausalität allein nicht entschlüsseln lässt, als kausal determiniert zu denken. Ein wichtiger Aspekt in diesem Gedankengang ist die Vorstellung einer Unendlichkeit bzw. Quasi-Unendlichkeit im Zusammenwirken der besonderen Gesetze innerhalb der Natur und der Organismen im Speziellen. In Anbetracht einer unübersichtlichen Mannigfaltigkeit bedarf es eines einheitsstiftenden Reflexionsprinzips und in dieser zweiten Hinsicht ist Satz<sub>r</sub> also ebenfalls eine regulative Verlängerung der konstitutiven Kategorie der Kausalität.<sup>21</sup>

---

Kausalitätsprinzips schließe ich mich sowohl McLaughlins Ansicht bzgl. des Verhältnisses des Mechanismus zur Kausalität an, aber zugleich Breitenbachs These, dass die Naturkausalität im Hinblick auf die empirischen Kausalgesetze auch eine regulative Dimension hat. BREITENBACH (2009): 58.

18 MCLAUGHLIN (1989a): 138, Herv. im Original; vgl. außerdem MCLAUGHLIN (1989b): 364 sowie FRANK/ZANETTI (1996): 1290.

19 KU 408.

20 Vgl. MCLAUGHLIN (1989a): 139.

21 Vgl. QUARFOOD (2004): 203 f.

Jene Regularitäten sollen wir laut Gegensatz<sub>r</sub> anders auffassen. Ihre Zufälligkeit in Ansehung der apriorischen Naturgesetze und der Umstand, dass wir sie als zweckmäßig erfahren, veranlassen uns, die Vernunftidee des Zwecks auf sie zu applizieren. So ist im Übrigen verständlich, warum Kant sagt, dass die Quelle der ersten der beiden Maximen der bloße Verstand a priori und die der zweiten Maxime die Vernunft sei.<sup>22</sup> Satz<sub>r</sub> verlangt nach dem Gebrauch bloß mechanischer Gesetze zur Beurteilung von Dingen und orientiert sich dafür am Verstand und dem, was dieser der Natur vorschreibt, gemäß Gegensatz<sub>r</sub> lassen uns bezüglich der „zufälligen Einheit der besonderen Gesetze“<sup>23</sup> die besonderen Erfahrungen organisierter Wesen die Vernunft, ihre Zweckidee und somit die Vorstellung von Endursachen einbeziehen.

### 3. Deutungen der Antinomie

#### 3.1 Antinomie zwischen konstitutiven Prinzipien

Dass Kant zwei Gegensatzpaare anführt, hat die Rezeption auf der Suche nach der Antinomie auch gleichsam in zwei Lager getrennt. Die über lange Zeit in den Kommentaren dominante Deutung behauptet, die eigentliche Antinomie trete zwischen Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> auf.<sup>24</sup> Dafür, dass sie dort stattfindet, sprechen auf den ersten Blick mehrere Momente. Unter anderem ist der Widerspruch zwischen den beiden Sätzen sofort klar erkennbar. Die Kontradiktion lässt sich wie folgt fassen: Satz<sub>k</sub> behauptet

---

22 Denn Kants Bemerkung, dass die eine Maxime uns der „bloße Verstand a priori an die Hand“ gebe, während die andere Maxime die „Vernunft ins Spiel“ bringe (KU 386), hat für einige Konfusion gesorgt (vgl. ZANETTI (1993): 344). Auch Watkins (2009, 206) plädiert dafür, den ersten Teil von Kants Bemerkung auf das Verhältnis von apriorischen und empirischen Gesetzen zu beziehen. Er gibt zudem eine eindeutige Charakterisierung der Rolle des im zweiten Teil genannten Gegensatzes<sub>r</sub>, erwähnt jedoch in seiner pointierten Zusammenfassung der restringierenden Funktion der beiden Maximen (zur Seite des Verstandes und zur Seite der Vernunft hin) nicht explizit, dass jene Bemerkung eben diese Funktion in nuce artikuliert (2009, 210 f.).

23 KU 386.

24 Eine brauchbare Übersicht der Vertreter dieser Deutung ergeben McLAUGHLIN (1989a): 126-128, BREITENBACH (2009): 113 und WATKINS (2009): 199. Die prominentesten Vertreter sind sicherlich Ernst Cassirer und Alfred Ewing. Zur Rezeptionsgeschichte siehe außerdem FRANK/ZANETTI (1996): 1288.

„alle P sind S“, während Gegensatz<sub>k</sub> sagt „manche S sind keine P“.<sup>25</sup> Des Weiteren sind beide Sätze vermeintlich leicht zu beweisen, wenn man als Beweis für Satz<sub>k</sub> die Zweite Analogie der Erfahrung anerkennt und für Gegensatz<sub>k</sub> die besondere Erfahrung von Organismen geltend macht. In der Folge reicht nach dieser Deutung zur Auflösung der Antinomie schon die strikte Trennung von regulativen und konstitutiven Prinzipien aus; an die Stelle der konstitutiven und widersprüchlichen Sätze müssen bloß die regulativen treten und damit wäre der Widerspruch behoben. Tatsächlich legen wenigstens zwei Bemerkungen Kants diese Deutung nahe und wurden demgemäß häufig als vermeintliche Belege verwandt. Ich werde beide Bemerkungen weiter unten diskutieren.<sup>26</sup>

Allerdings hat diese Interpretation eminente Schwierigkeiten ihre zentralen Thesen mit offensichtlich gegenläufigen Aussagen des Textes in Einklang zu bringen. Wiewohl der Widerspruch zwischen Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> sich als ein solcher leicht identifizieren lässt und Kant zudem eindeutig sagt, dass sie einander „als objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft“<sup>27</sup> widersprüchen, so sagt er dies doch selbst im Konjunktiv, um unmittelbar danach zu erwähnen, dass wir es bei jenem hypothetischen Widerspruch zwischen konstitutiven Prinzipien mit einer Antinomie der Vernunft zu tun hätten, die Vernunft jedoch keinen der beiden Sätze beweisen könne, „weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können“<sup>28</sup>. Dass wir keine Kenntnis a priori davon haben können, wie Dinge nach empirischen Naturgesetzen erzeugt werden, da uns a priori keine Einsicht in deren Mannigfaltigkeit möglich ist, setzt Kant hier als erwiesen voraus.

Darüber hinaus müsste Kants Ankündigung in § 69, einen Widerstreit zwischen zwei notwendigen Maximen der reflektierenden Urteilskraft zu präsentieren, sowie sein Befund, dass für die bestimmende Urteilskraft überhaupt keine Antinomie entstehen könne, schlicht ignoriert werden. Außerdem sagt § 69 ausdrücklich, die Maximen der Antinomie müssten in unseren kognitiven Vermögen gründen; die bloße Verwechslung von regulativen mit konstitutiven Grundsätzen kann also nicht als Antinomie gelten, weil eine solche Verwechslung in keinem plausiblen Sinne „in der

---

25 Vgl. ZANETTI (1993): 342.

26 Siehe 4.1 und 4.3.

27 KU 387.

28 Ebd.

Natur der Erkenntnisvermögen ihren Grund hat“<sup>29</sup>. Somit ist fraglich, ob man wirklich eine Deutung präferieren sollte um den Preis, einen ganzen Paragraphen samt seinem nicht insignifikanten Inhalt zu übergehen.

Noch zwei weitere Gründe sprechen gegen eine solche Interpretation: der Titel von § 71 verlöre seinen Sinn, da die Auflösung der Antinomie dort nicht mehr der Vorbereitung bedürfte (die Auflösung wurde ja angeblich bereits in § 70 vollbracht) und der Rest der Dialektik der teleologischen Urteilkraft hätte einen zweifelhaften Status, weil die dortigen Auflösungsbestrebungen überflüssig wären, der „unvermeidliche Schein, den man in der Kritik entblößen und auflösen muß, damit er nicht betrüge“<sup>30</sup>, wäre schon entblößt und aufgelöst worden und die Aufgabe der Dialektik bereits erfüllt. Die Lesart, die als eigentliche Antinomie Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> auffasst, bleibt uns also Antworten auf entscheidende Fragen schuldig und muss wegen ihrer Unzulänglichkeiten konsequenterweise verworfen werden.

### 3.2 Antinomie zwischen regulativen Prinzipien

Die alternative Lesart, die mittlerweile zur üblichen avanciert ist,<sup>31</sup> lokalisiert die Antinomie zwischen den regulativen Grundsätzen der reflektierenden Urteilkraft, sie nimmt einen genuinen Widerspruch zwischen den beiden Maximen an, sieht sich aber im Bemühen um die Plausibilisierung dieser Position ebenfalls mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert.<sup>32</sup> Im Wesentlichen sprechen – wie bereits erwähnt – zwei Textstellen gegen diese Lesart. Zunächst konstatiert Kant in einer alles andere als leicht verständlichen Formulierung, dass überhaupt kein Widerspruch vorliege und suggeriert mit dieser Äußerung *prima facie*, es gebe überhaupt kei-

---

29 KU 386.

30 Ebd.

31 Diese Einschätzung gibt auch WATKINS (2009): 201.

32 Die ersten Arbeiten, die sich diese Aufgabe gestellt haben, stammen von McLaughlin (1989a und b) sowie Allison (1991). Seitdem folgen, soweit ich sehe, die meisten Interpretationen der *Kritik der Urteilkraft*, die sich auch mit der Antinomie der teleologischen Urteilkraft befassen, dieser Lesart; siehe z. B. ZANETTI (1993), FRANK/ZANETTI (1996), QUARFOOD (2004), ZUCKERT (2007), WATKINS (2008 und 2009), BREITENBACH (2009). Für die oben diskutierte Lesart, der zufolge die Antinomie zwischen den konstitutiven Prinzipien aufträte, wurde späterhin nur noch vereinzelt argumentiert (siehe dazu QUARFOOD (2004): 164, Fn. 10). Dass Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> gleichfalls kontradiktorisch sind, hat als einer der ersten vermutlich Hegel gesehen (vgl. McLAUGHLIN (1989a), 127 f.).

nen Widerspruch zwischen den beiden Maximen (4.1). Zweitens stellt sich die allgemeine Frage, ob im strengen Sinne überhaupt ein Widerspruch zwischen Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> besteht (4.2). Außerdem droht der letzte Absatz von § 71 die nämliche Lesart zu unterlaufen (4.3). Denn aus schier logischer Sicht handelt es sich unter Umständen nicht um einen kontradiktorischen Widerspruch, wenn alle Naturprodukte auf eine bestimmte Art und Weise beurteilt werden *müssen*, zugleich aber einige Naturprodukte nicht auf diese bestimmte Art und Weise beurteilt werden *können* und daher zusätzlich einer anderen Erklärungsweise bedürfen. Schließlich bliebe dann der Ausweg, für ein Nebeneinander zu argumentieren derart, dass *sowohl* mechanische Gesetze *als auch* Finalität – je nachdem – zur Erklärung von Naturprodukten gerechtfertigterweise veranschlagt werden können.

## 4. Deutungsschwierigkeiten

### 4.1 Kein Widerspruch zwischen den Maximen?

Wenden wir uns der ersten erklärungsbedürftigen Bemerkung zu: „Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilskraft betrifft, so enthält sie in der Tat gar keinen Widerspruch.“<sup>33</sup> Dieser Satz legt – bei ungenauer Betrachtung und dann bloß in einer scheinbaren Deutlichkeit – etwas Kurioses wie Abwegiges nahe: anzunehmen, Kant neutralisiere die Antinomie bereits kurz nach ihrer Darlegung, indem er sagt, es liege gar kein Widerspruch zwischen den doch einzigen sinnvollen Kandidaten für eine Antinomie der teleologischen Urteilskraft vor. Doch anstatt den Satz dahingehend zu verstehen, dass sich die *beiden* Maximen der reflektierenden Urteilskraft, Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub>, nicht widersprechen, sollte er eingehender begutachtet werden. Dabei fällt auf, dass Kant hier von *einer* Maxime spricht und den Singular den Satz über durchhält.<sup>34</sup> Geradezu rätselhaft mutet es an, dass Kant – nimmt man ihn im Wortlaut – konstatiert, Satz<sub>r</sub> für sich betrachtet enthalte keinen Wi-

33 KU 387.

34 Es sei nur kurz erwähnt, dass englische Ausgaben der *Kritik der Urteilskraft* eine irreführende und falsche Übersetzung des Satzes aufweisen. Sie übersetzen den Singular von ‚Maxime‘ mit ‚maxims‘ – als ob er ein Plural wäre – und leisten damit einer entsprechenden Fehlinterpretation Vorschub. Siehe dazu McLAUGHLIN (1989a): 135 und WATKINS (2009): 201 f. Für Beispiele solcher Fehlinterpretationen siehe QUARFOOD (2004): 166.

derspruch, und damit Nichtssagendes mitzuteilen scheint. Man möchte doch erwidern, dass die eine und einzige erste Maxime offenkundig und selbstverständlich keinen Widerspruch enthält. Wie sollte sie auch für sich allein genommen sich selbst widersprechen können? Nichtsdestoweniger verwendet Kant den Singular und wir sind mit dieser Merkwürdigkeit konfrontiert. In einem ersten Schritt halten wir fest, dass außer Frage steht, dass er auf den ersten Satz des ersten Satzpaars Bezug nimmt und nicht auf den des zweiten, schließlich werden bloß Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> von Kant als ‚Maximen‘ deklariert und auch nur sie können sinnvoll als solche deklariert werden. Den Gebrauch von Verstandesgesetzen als Regeln nennt Kant nicht ‚Maximen‘, sodass „die zuerst vorgetragene Maxime“ dann die von ihm erstgenannte (Satz<sub>r</sub>) sein muss. So anspruchslos die Behauptung auch sein mag, dass Satz<sub>r</sub> sich selbst nicht widerspreche, sie steht buchstäblich im Text und sie ist wahr.<sup>35</sup>

Eine weitergehende, mit dem Text ebenfalls zu vereinbarende Deutung der Behauptung geht jedoch darüber noch hinaus und löst das Rätsel Kants sonderbarer Worte auf plausiblere Weise. Indem wir sie im Zusammenhang mit dem unmittelbar voranstehenden Absatz und den direkt auf sie folgenden Aussagen bedenken, sollten wir uns definitive Klarheit verschaffen können: „Was *dagegen* [Herv. F. H.] die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilskraft betrifft [gegen die im Absatz zuvor besprochenen konstitutiven Grundsätze, im Sinne einer Gegenüberstellung von Satz<sub>r</sub> auf der einen und den konstitutiven Grundsätzen auf der anderen Seite; F. H.], so enthält sie in der Tat gar keinen Widerspruch [zu den konstitutiven Grundsätzen, Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub>; F. H.].“<sup>36</sup> Worauf Kant also aufmerksam machen wollte ist: Satz<sub>r</sub> widerspricht weder Satz<sub>k</sub> noch Gegensatz<sub>k</sub>.<sup>37</sup> Die mechanische Auffassung dient lediglich als

---

35 Dass Kant hier eine wahre – obgleich anspruchslose – Behauptung aufstellt und man ihn nicht einfach gegen seinen Wortlaut lesen dürfe, hat schon MCLAUGHLIN festgehalten (1989a, 135 f.).

36 KU 387.

37 Vgl. WATKINS (2008): 247 f.: Hier schlägt Watkins noch vor, den schwer zu entschlüsselnden Satz dahingehend zu verstehen, dass die erste Maxime nicht im Widerspruch zum ersten konstitutiven Grundsatz stehe. In WATKINS (2009) hebt er dann hervor, dass man die Passage so lesen sollte, dass es Kant hier um das Verhältnis von Satz<sub>r</sub> zu Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> geht (202 f.). Weitergehend argumentiert Watkins, dass, weil die Vernunft die konstitutiven Grundsätze nicht beweisen könne, nicht klar sei, ob Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> wahr sind. Darin sieht er ein potenzielles Problem, dem Kant an dieser Stelle mit dem Hinweis begegne, dass Satz<sub>r</sub> weder Satz<sub>k</sub> noch Gegensatz<sub>k</sub> widerspreche – selbst wenn sie wahr wären oder

Reflexionsprinzip und behauptet nicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Naturprodukte nach bloß mechanischen Gesetzen. Überdies lässt sich Kants Text noch eine andere, gleichermaßen sinnvolle Aussage beimessen. Das kontrastive ‚dagegen‘ akzentuiert ebenfalls und nochmals die Grenzen der reflektierenden Urteilskraft am Beispiel des ersten regulativen Grundsatzes. Dessen Gebrauch geht nicht über den Gebrauch als Reflexionsprinzip hinaus: Satz<sub>r</sub> zieht nicht in Zweifel, dass „wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können.“<sup>38</sup> Stattdessen fungiert die erste Maxime als handlungsleitende Regel, welche sagt: „ich soll jederzeit über dieselben [die Produkte der Natur] nach dem Prinzip des bloßen Mechanismus der Natur reflektieren“<sup>39</sup>. Die erklärungsbedürftige Bemerkung Kants über die „zuerst vorgetragenen Maxime“ lässt sich also folgendermaßen verstehen. Die erste Maxime birgt in sich – qua regulativer Grundsatz – keinen Widerspruch zu der im voranstehenden Kausalsatz formulierten Einsicht, dass wir einen ontologisch-objektiven Grundsatz bezüglich der empirischen Gesetze nicht besitzen können. Da Satz<sub>r</sub> den Status einer Maxime hat, stellt er die Unmöglichkeit eines derartigen a priori bestimmenden Prinzips nicht in Frage. Und von genau diesem Status als Maxime und dessen wesentlicher Differenz zu dem einer objektiven Behauptung handelt der darauffolgende Satz („Denn wenn ich sage: ich muß ...“).

#### 4.2 Kein Widerspruch zwischen den Maximen? (2)

Was im Falle der konstitutiven Sätze offensichtlich ist, kann für die regulativen nicht ohne weiteres behauptet werden: dass ein Widerspruch vorliegt. Da jedoch die Figur der Antinomie sich wesentlich durch einen solchen auszeichnet, erfährt die Frage, worin der Widerspruch zwischen den Maximen denn genau bestehe, besondere Virulenz. Genaugenommen

---

einer der beiden wahr sein sollte. Auch wenn Watkins damit abermals den entscheidenden Punkt anspricht, nämlich dass Kant uns stets vor einer Vermengung der regulativen mit den konstitutiven Prinzipien warnt, verhandelt Kant hier meines Erachtens nicht eigentlich die potenzielle Bedrohung der Gültigkeit der ersten Maxime durch die mögliche Wahrheit von Satz<sub>k</sub> (oder Gegensatz<sub>k</sub>). Vielmehr geht es ihm darum zu betonen, dass die Gültigkeit der ersten Maxime nicht anzweifelt, dass wir schlechterdings kein apriorisches Prinzip von der Art jener konstitutiven Grundsätze haben und beweisen können.

38 KU 387.

39 Ebd.

stellt Kant mit den Maximen drei Behauptungen auf: zwei über den Mechanismus und eine über Endursachen.<sup>40</sup> Satz<sub>r</sub> betrifft allein mechanische Gesetze und der vordere Teil von Gegensatz<sub>r</sub> drückt schlicht etwas Gegensätzliches über mechanische Gesetze aus. Der in Klammern stehende Zusatz in Gegensatz<sub>r</sub> tangiert den eigentlichen Widerspruch zunächst einmal gar nicht, denn einander widersprechen können nur die beiden Aussagen über die mechanische Erklärungsart. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass die Forderung nach dem Gesetz der Endursachen das kontradiktorische Verhältnis zwischen Satz<sub>r</sub> und dem ersten Teil von Gegensatz<sub>r</sub> sogar aufzuheben scheint.

Wenn Kant in Satz<sub>r</sub> behauptet, Urteile über *alle* Produkte der materiellen Natur *müssten* im Einklang mit deren Möglichkeit nach bloß mechanischen Gesetzen gefällt werden, dann drückt er damit eine *generelle Notwendigkeit* aus. Das heißt, immer wenn wir ein Naturding beurteilen, kommen wir nicht umhin, dies nach Richtmaß des Mechanismus zu tun. Kant verschärft die Behauptung der ersten Maxime noch, indem er betont, dass es ohne das mechanische Prinzip „gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann“.<sup>41</sup> Demgegenüber besagt Gegensatz<sub>r</sub>, der Naturmechanismus allein reiche zur Beurteilung mancher Produkte nicht aus. Wenn Kant feststellt, *einige* Produkte *könnten nicht* als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden, dann konstatiert er damit eine *partikuläre Unmöglichkeit*, die sogleich die Forderung nach einem in den betreffenden Fällen adäquaten anderen Gesetz aufkommen lässt, nach der Annahme einer Kausalität der Zwecke.<sup>42</sup>

Nichtsdestotrotz könnte man meinen, die reflektierende Urteilskraft verfallende in keinen kontradiktorischen Widerspruch, vielmehr drücke das Maximenpaar lediglich aus, dass die Reflexion über Naturdinge stets unter Berücksichtigung und Geltung mechanischer Gesetze erfolgen muss, obwohl die mechanischen Gesetze in manchen Fällen (in Bezug auf organisierte Wesen) zu kurz greifen und dadurch in solchen Fällen die Kausalität nach Endursachen zur Beurteilung heranzuziehen unerlässlich

---

40 Vgl. z. B. FRANK/ZANETTI (1996): 1287.

41 KU 387; siehe auch KU 410: „Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen [...], weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann.“

42 Zur mittlerweile dominanten Auffassung, der Widerspruch sei in logischer Hinsicht als einer zwischen allgemeiner Notwendigkeit und punktueller Unmöglichkeit zu verstehen siehe stellvertretend McLAUGHLIN (1989b): 359 und ALLISON (1991): 29.

ist. Handelt es sich also nur um methodologische Empfehlungen, wie in der Naturforschung am besten vorzugehen sei?

Wir können diese Ablehnung eines echten Widerspruchs auch folgendermaßen beschreiben – bei den Maximen handele es sich um widerstreitende Handlungsanweisungen, die einander nicht ausschließen. Während uns die erste Maxime auffordert: Strebe immer nach mechanischen Erklärungen, sagt die zweite Maxime: Nimm bei Bedarf, d. h., wenn die mechanischen Erklärungen nicht ausreichen, teleologische Erklärungen zur Hand. Dann wäre die Beurteilung nach der Kausalität der Endursachen rein substitutiv und immer nur ersatzweise anzuwenden, und zwar wenn man einem Naturphänomen mit bloß mechanischen Begriffen explanativ nicht beizukommen imstande ist. Satz<sub>r</sub> formuliert die *notwendige* Bedingung für die Beurteilung aller Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen, Gegensatz<sub>r</sub> die *hinreichende* Bedingung für die Beurteilung aller Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen. Die empirischen Naturwissenschaften können also überhaupt nur dann stimmige Diagnosen stellen, wenn dies auf der Grundlage des mechanischen Prinzips erfolgt. Dessen Anwendung ist notwendig. Alles Lebendige indes muss gemäß einer Kausalität nach Zwecken gedacht werden. Sie ist, was die Erklärungen von Dingen als Naturzwecken anbetrifft, hinreichend.

Wir könnten die Beziehung der beiden Maximen in der Konsequenz als eine der Komplementarität begreifen.<sup>43</sup> Der Widerspruch zwischen Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> wäre demnach aus einem einfachen Grunde keiner: Sie würden einander einfach ergänzen und wären wechselseitig aufeinander angewiesen; der vermeintliche Konflikt zwischen ihnen träte nur auf, wenn verkannt werde, dass sie als subjektive Regeln fungieren und der ersten Maxime durch die zweite lediglich etwas beigelegt werde.<sup>44</sup> Es kann mit Gewissheit festgehalten werden, dass Kant die Reflexion nach

---

43 Vgl. ZANETTI (1993): 346 sowie BREITENBACH (2009): 110 und 129 f., wo sie von ‚Vereinbarkeit‘ statt ‚Vereinigung‘ der Prinzipien spricht. Dennoch – und davon sind auch Zanetti und Breitenbach überzeugt – widersprechen sich die Maximen und der daraus resultierende Schein bedarf der Kritik. Ich stimme diesen Einschätzungen zu; letztlich muss Kant auch die Vereinbarkeit darlegen. An dieser Stelle möchte ich lediglich darauf hinweisen, dass der Fehler begangen werden könnte, die Vereinbarkeit der beiden Maximen, aufgrund der Annahme eines einfachen komplementären Verhältnisses, zuungunsten eines klaren Blicks auf den echten Widerspruch zu verstehen.

44 In § 68 spricht auch Kant den Gedanken, mittels der Teleologie die mechanistische Naturforschung etwas hinzuzufügen, explizit aus (KU 383).

mechanischen Gesetzen für unzulänglich hält, obschon er eindeutig sagt, es sei „geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen“<sup>45</sup>. Die Limitation der ersten Maxime durch die zweite hätte demzufolge auch einen rein pragmatischen Grund: für Fälle, in denen Naturprodukte nicht allein mittels des Mechanismus gedacht werden können, muss ein anderes Beurteilungsprinzip bereit stehen, damit man überhaupt urteilen kann. Komplementär wären die Maximen also, sofern und weil sie ‚nur‘ Maximen sind.<sup>46</sup>

Allerdings geht die Funktion der zweiten Maxime über ein heuristisches Angebot oder einen methodologischen Aufruf hinaus, oder präziser: die zweite Maxime ist der Ausdruck von etwas sehr viel Fundamentalerem, der Ausdruck einer erkenntnistheoretischen Notwendigkeit, welche die *Voraussetzung* für die Beurteilung des Organischen bildet.<sup>47</sup> Wir erinnern uns, dass die Erscheinungen der Natur in ihrer Komplexität durch die Gesetze des Verstandes a priori unterbestimmt sind und daher vermöge der unitarischen Neigung der reflektierenden Urteilskraft eine Einheit der empirischen Gesetze gestiftet werden muss. Wenn wir einige Dinge der Natur als lebendige und organisierte Einheiten verstehen, begreifen wir sie einerseits immer als Teil der Natur, die sich nach den Verstandeskategorien konstituiert,<sup>48</sup> andererseits müssen wir sie (und das ist hier der entscheidende Aspekt) schon ihrer Möglichkeit nach immer auch teleologisch begreifen.<sup>49</sup> Wir sind also stets auf teleologische Voraussetzungen angewiesen, um Organismen überhaupt als solche verstehen zu können. Den Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft ist nun jeweils der direkte Bezug auf die Frage nach der Erzeugung eigen, sie formulieren beide eine Maxime des Inhalts, wie wir die Erzeugung bzw. die Produktion materieller Dinge auffassen müssen.<sup>50</sup> Gegensatz<sub>r</sub> drückt folglich aus, dass wir

---

45 KU 388.

46 Im betreffenden Kontext regulativer Grundsätze hätten ‚können‘ und ‚müssen‘ dann eine Bedeutung, die nur in einem sehr schwachen Sinne Möglichkeit und Notwendigkeit ausdrücken. Ein Verstoß gegen die Notwendigkeit wäre nach dieser Lesart ohne schwerwiegende Konsequenzen und könnte einfach ausgehalten werden, da wir es ja ‚nur‘ mit Maximen zu tun haben.

47 Darin stimme ich überein mit BREITENBACH (2009): 120.

48 Die Kategorie der Kausalität nimmt keinen Gegenstand der Erfahrung aus, der „Grundsatz der Erzeugung“ (*KrV* A189) muss auch für die Erzeugung von Organismen a priori gelten.

49 BREITENBACH (2009): 122.

50 Für meine Argumentation ist an dieser Stelle irrelevant, ob die Antinomie sich *ausschließlich* aus der Frage nach der Erzeugung von organisierten Wesen ergibt

manche Naturdinge nur erfassen können, wenn wir sie als zweckmäßig, als nach einer Kausalität der Endursachen gegliedert, erschaffen denken.

Man kann sich die Notwendigkeit der teleologischen Erklärungsweise anschaulich klar machen, indem man beispielsweise bei der Betrachtung funktionaler Einheiten gedanklich ins unendlich Kleine ihrer Organisationsstruktur vorzudringen versucht. Kant zufolge ist es für uns unmöglich, eine solche Organisationsstruktur zu erschließen, ohne finale Erklärungen zu verwenden und auf Zwecke zu verweisen.<sup>51</sup> Um dann eine Erklärung der funktionalen Organisation anhand teleologischer Begriffe geben zu können, müssen wir uns aber den betreffenden Naturgegenstand bereits als lebendiges Produkt vorstellen. Bei der Vorstellung seiner zweckgerichteten Entstehung lässt sich ein Organismus überhaupt nicht als ein Gegenstand erfahren, den man als organisiert beurteilt und beurteilen muss.

#### 4.3 Der Anschein einer Antinomie

Auch folgender Passus hat im Bemühen um die Identifikation und Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft zu Irritationen und Fehldeutungen geführt:

Der Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf: daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden, und die Autonomie der ersteren (die bloß subjektiv für unseren Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der Heteronomie der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetze richten muß, verwechselt.<sup>52</sup>

Dieser letzte Absatz von § 71 scheint nahezu legen, dass allein die Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien für die Auflösung der Antinomie hinreicht oder sogar die Lösung ist. Dementsprechend wird er von Vertretern der oben genannten Sichtweise als wichtiger

---

oder *nur* aus der nach Wachstum und Entwicklung organisierter Wesen oder beiden Fragen gleichermaßen; für Bemerkungen in dieser Angelegenheit siehe bspw. BREITENBACH (2009): 121 f. und WATKINS (2009): 209.

51 U. a. KU 389, 373, 380.

52 KU 389.

Anhaltspunkt aufgeführt.<sup>53</sup> Durchaus betont Kant hier nochmals nachdrücklich die Signifikanz jener Unterscheidung und deren konzeptuelles Fundament: die Differenz zwischen dem heteronomen (bestimmenden) und dem autonomen (reflektierenden) Teil der Urteilskraft. Doch diese Textstelle enthält keineswegs die Behauptung, die Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien sei bereits die Lösung – im Gegenteil. Um zu verstehen, worüber Kant genau spricht, und wie das Missverständnis zustande kommen, aber auch ausgeräumt werden kann, müssen wir klären, (1) was der „Anschein einer Antinomie“ ist und (2) worin die Verwechslung konkret besteht.

(1) Der Text sagt: Eine Verwechslung liege allem Anschein einer Antinomie zugrunde, genauer: allem Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der mechanischen und der teleologischen Erklärungsart. Die womöglich natürlichste Lesart zöge daraus den Schluss, Kant konzediere, dass Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> lediglich den Anschein erwecken, einander zu widersprechen, ein wirklicher Widerspruch zwischen ihnen hingegen gar nicht vorliege. Davon abgesehen, dass es doch überaus merkwürdig wäre, wenn Kant die Figur der Antinomie bemüht hätte für ein Verhältnis, das nicht-kontradiktorisch ist, kann der Ausdruck ‚Anschein‘ in diesem Kontext auch anders verstanden werden. Anstatt ihn so aufzufassen, dass schlechterdings keine Antinomie zwischen den Maximen bestehe und die Antinomie zwischen Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> nur eine *scheinbare* sei, kann er auch als Hinweis aufgefasst werden, dass es neben der tatsächlichen Antinomie *scheinbar* noch eine gebe, die jedoch, obzwar sie für die Antinomie gehalten wird, nicht als Antinomie der teleologischen Urteilskraft firmieren könne, da sie bloß auf einem Irrtum beruhe.

Letztgenanntes Verständnis hat den Vorteil, Kant die angesprochene Merkwürdigkeit nicht attestieren zu müssen und lässt darüber hinaus eine plausible Erklärung dafür zu, dass Kant seine Bemerkung gerade an dieser Stelle anführt: er plädiert abermals für die Anerkennung des eigentlichen Widerspruchs und verdeutlicht die Gefahr, keine wirkliche Antinomie zwischen der mechanischen und der teleologischen Erklärungsart zu sehen, wengleich es tatsächlich eine Antinomie zwischen ihnen gibt – und nicht nur den Anschein einer solchen.<sup>54</sup> Denn ferner befindet sich der Wider-

---

53 Siehe 3.1.

54 McLaughlin hat mehrere wertvolle Kommentare zum „Anschein einer Antinomie“ gegeben: Der Widerspruch verschwinde nicht einfach, nur weil Kant sage, er sei verschwunden, und außerdem stehe im Text, dass der ‚Anschein‘ einer Antinomie auf einer Verwechslung beruhe, nicht die Antinomie selbst (Vgl. McLAUG-

spruch freilich zwischen den verschiedenen Erklärungsarten, doch der eigentlich logische nur zwischen zwei Sätzen, die den Mechanismus betreffen.<sup>55</sup> Dadurch erhalten wir einen weiteren Hinweis zum Aufschluss der prekären Wendung Kants, insbesondere hinsichtlich der Frage, was es bedeutet, dass der „Anschein einer Antinomie zwischen den *Maximen* der *eigentlich* physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart“ [Herv. F. H.] vorliegt. Das Wort ‚eigentlich‘ soll hier anzeigen, dass der Anschein einer Antinomie vorliegt zwischen einer *Maxime*, die sich *faktisch* auf den Mechanismus bezieht, und einem Grundsatz, den man möglicherweise als „teleologische (technische) Erklärungsart“ geltend macht. Allerdings weist dieser Grundsatz keinen Bezug zum Mechanismus im hier relevanten Sinne eines Reflexionsprinzips auf; und in dieser Hinsicht ist er auch keine *Maxime* der *eigentlich* „teleologischen (technischen) Erklärungsart“, da eine solche wesentlich sowohl Bezug auf den Naturmechanismus als regulatives Beurteilungsprinzip als auch auf „ein ganz anderes Gesetz der Kausalität“<sup>56</sup> nähme. Kurzum, mit jenem Grundsatz ist Gegensatz<sub>k</sub> gemeint, der gemäß seiner Darstellung in § 70 – und ungleich seinem regulativen Pendant Gegensatz<sub>r</sub> – weder durch die Bezugnahme auf die *Beurteilung* von Dingen nach mechanischen Gesetzen noch durch Bezugnahme auf *Endursachen* gekennzeichnet ist. Aufgrund einer Verwechslung kann Gegensatz<sub>k</sub> für eine *Maxime* gehalten werden und so den Anschein einer Antinomie bewirken.

(2) Man verwechsle „*einen* Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden“ [Herv. F. H.]. Mit *dem* Grundsatz der bestimmenden Urteilskraft kann sinnvollerweise nur der zuvor, im ersten Absatz von § 71, besprochene Gegensatz<sub>k</sub> gemeint sein, welcher dem erwähnten *einen* Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft (Gegensatz<sub>r</sub>) insofern korrespondiert, als er das Resultat der Konversion des regulativen in einen konstitutiven Satz (§ 70) darstellt und infolgedessen leicht mit ihm verwechselt werden kann. Im zweiten Teil des ersten Absatzes von § 71 („Aber daß respektiv auf unser Erkenntnisvermögen ...“) hebt Kant die Unzulänglichkeit mechanischer Erklärungen hervor und argumentiert, dass, weil durch den Mechanismus die Erzeugung von Organismen

---

HLIN (1989a): 136). Ich werde sowohl dafür argumentieren, dass tatsächlich ein Widerspruch besteht, als auch versuchen klarzustellen, warum der Anschein einer Antinomie entsteht, sowie worin eine solche anscheinende Antinomie besteht.

55 Diese Beobachtung ist ebenfalls MCLAUGHLIN (1989a, 136) zu verdanken. Siehe auch 4.2.

56 KU 387.

nicht erklärt werden könne, die entsprechenden Urteile über Organismen auf Endursachen rekurrieren müssen, Gegensatz<sub>r</sub> also *notwendig* sei. Dessen transformierte Fassung (Gegensatz<sub>k</sub>) kann, da sie ein konstitutiver Grundsatz der bestimmenden Urteilskraft ist, keine entsprechenden Zweckbegriffe legitim verwenden, denn dann verlöre sich die Urteilskraft „ins Überschwengliche“<sup>57</sup>.

Wir können festhalten, dass eventuell die zweite Maxime mit dem zweiten konstitutiven Prinzip verwechselt werden kann, man wähnt Gegensatz<sub>r</sub> unter Umständen und fälschlicherweise für den konstitutiven Grundsatz des Gegensatz<sub>k</sub>. Daher wäre noch die Verbindung herzustellen zwischen dem ersten Teil des letzten Absatzes von § 71, wo Kant von den zwei konkurrierenden Erklärungsarten spricht, und dem zweiten, wo nur die Rede vom Vertauschen der Sätze teleologischen Inhalts ist. Meines Erachtens weist Kant auf Folgendes hin: Die Antinomie besteht nicht zwischen Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>k</sub>; genauso wenig wie eine genuine Antinomie zwischen Satz<sub>k</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> aufkommen kann, lässt sich eine solche zwischen Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>k</sub> ansiedeln. Mit der (a) „physischen (mechanischen)“ und der (b) „teleologischen (technischen) Erklärungsart“ meint Kant (a) Satz<sub>r</sub> und (b) Gegensatz<sub>k</sub>, die zusammengenommen irrtümlicherweise für die Antinomie gehalten werden könnten. Der Anschein einer Antinomie entsteht dadurch, dass man Gegensatz<sub>k</sub> den Status einer Maxime zuschreibt. Mit anderen Worten, Kant führt den Anschein einer Antinomie auf die Verwechslung von „dem [...] Grundsatz der bestimmenden Urteilskraft“, von dem am Ende des vorherigen Absatzes als einem „objektive[n] Prinzip“ die Rede ist, mit einem Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft (Gegensatz<sub>r</sub>) zurück. Die Notwendigkeit von Satz<sub>r</sub> resultiert aus der zwingenden Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die empirische Natur, um die Naturerscheinungen nach genügenden Vorgaben zu homogenisieren und zu spezifizieren, wodurch es wiederum nur eine „eigentliche Naturerkenntnis“<sup>58</sup> geben kann. Diese Einsicht setzt Kant voraus und konfrontiert sie mit der eventuellen Auffassung, dass die Zwecke, die man den Naturprodukten bei deren *Beurteilung* unterlegen muss, als objektive, den Dingen inhärent gedacht werden.

Auf dem Hintergrund dieser Deutung<sup>59</sup> kann der seltsam anmutende letzte Absatz von § 70 erschöpfender dechiffriert werden. Bevor Kant

---

57 KU 389.

58 KU 387.

59 Diese Deutung geht über das hinaus, was Breitenbach in ihrer knappen Anmerkung zu den Gründen für Kants Bemerkung im letzten Absatz von § 71 sagt:

dort auf die zweite Maxime zu sprechen kommt („Dieses hindert nun die zweite Maxime [...]“), hebt er hervor, dass die erste Maxime nichts über die Möglichkeit der Erzeugung der Naturdinge, sondern nur über deren Beurteilung nach bloß mechanischen Gesetzen aussagt. Dann heißt es, die Reflexion nach der zweiten Maxime veranlasse keine Aufhebung der ersten Maxime, noch werde durch den Gebrauch der zweiten gesagt, „daß nach dem Mechanism der Natur jene Formen [der Organisation; F. H.] nicht möglich wären“<sup>60</sup>. Kant kontrastiert also sowohl ganz allgemein den regulativen Status der Maximen mit dem hypothetischen konstitutiven derselben als auch Satz<sub>r</sub> mit der denkbaren Annahme, Gegensatz<sub>r</sub> hebe nicht nur die Gültigkeit von Satz<sub>r</sub> auf, sondern könne als konstitutives Prinzip (in der Gestalt von Gegensatz<sub>k</sub>) missverstanden werden.<sup>61</sup>

Resümierend kann jener Passus, der § 71 beschließt, also als eine Erklärung dafür gelten, wie ein Missverständnis aufgrund einer Verwechslung zustande kommen kann und zugleich als Warnung davor, ebendiesem Missverständnis aufzusitzen. Wenn er so gelesen wird, erhellt sich zu guter Letzt auch der Titel des Paragraphen: Um Fehler zu vermeiden und die Auflösung der Antinomie richtig durchführen zu können, möchte Kant in einem *vorbereitenden* Schritt nochmals darauf hingewiesen haben, worin die aufzulösende Antinomie *nicht* besteht. Also bleibt der Widerspruch zwischen Satz<sub>r</sub> und Gegensatz<sub>r</sub> zunächst in voller Schärfe bestehen: die generelle Notwendigkeit, die Möglichkeit natürlicher Gegenstände nur nach mechanischen Gesetzen zu denken, schließt in aller Nachdrücklich-

---

die Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Prinzipien sei ein „wichtiger Schritt auf dem Weg zur Auflösung der Antinomie“, reiche aber noch nicht aus, um zu zeigen, dass beide Maximen ohne Widerspruch nebeneinander bestehen könnten (BREITENBACH (2009): 124). Kant jedoch – und das meine ich gezeigt zu haben – ging es in diesem letzten Absatz von § 71 noch um mehr als das. Ohne die Auflösung der Antinomie an dieser Stelle schon in den Blick zu nehmen, können wir nun sehen, dass ihm daran gelegen war, dass man die Antinomie aufgrund eines Missverständnisses nicht als eine bloß scheinbare (zwischen zwei speziell hierfür prädestinierten Sätzen) auffasse.

60 KU 388.

61 Diese Sichtweise deckt sich mit der von Watkins (2009, 202 f.), zieht aber noch eine Verbindung zum letzten Absatz von § 71, auf den Watkins nicht näher eingeht. Watkins hat an anderer Stelle (2008, 250) die Funktion jenes Absatzes nur ganz allgemein als Hinweis charakterisiert, „sich über die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Urteilen Klarheit“ zu verschaffen.

keit aus, „ein anderes Prinzip als das des Naturmechanisms zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken“<sup>62</sup>.

## Konklusion und Ausblick auf die Auflösung der Antinomie

Wie wir festgestellt haben sind hinsichtlich der Frage, worin die Antinomie der Urteilskraft bestehe, etwaige Schwierigkeiten der Interpretation beherrschbar. Die Antinomie muss zwischen zwei Maximen der reflektierenden Urteilskraft situiert werden. Es wurde gezeigt, weshalb die Antinomie nicht als artifizuell und erzwungen abgetan oder als eine zwischen konstitutiven Prinzipien missverstanden werden sollte, und warum die mechanische Maxime weder als Revision noch als Aufhebung des Kausalitätsprinzips der *Kritik der reinen Vernunft* gelten darf. Nicht zuletzt aufgrund der Abhängigkeit finalistischer Urteile von mechanischen (wir müssen zweckgebundene Funktionen weitestgehend mechanisch zu erklären suchen, da auch strenggenommen *nur* der Mechanismus etwas *erklärt*) war das kontradiktorische Verhältnis der subjektiven Prinzipien schwer einzusehen. Die Auflösung der Antinomie besteht jedoch gerade nicht darin, dass man die teleologische Maxime als bloße Ergänzung zur mechanistischen begreift. Die §§ 74-78 wären gleichsam überflüssig, wenn die Auflösung nicht noch ausstünde.<sup>63</sup> Ich belasse es diesbezüglich bei einem knapp gehaltenen Ausblick. Ein Naturzweck hat einen eigenartigen Doppelcharakter, der sich am Kompositum ‚Naturprodukt‘ manifestiert: Einerseits ist er als ein Gegenstand *in* der Natur durch deren Gesetze bestimmt und ihnen, wie alle anderen (auch unbelebten) Bestandteile, unterworfen, anderer-

---

62 KU 388.

63 In §§ 72-73 diskutiert Kant insgesamt vier historische Positionen der Metaphysik, die den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur alle unterschiedlich fassen. Irritierenderweise ist die Auseinandersetzung mit den dogmatischen Systemen irrelevant für die eigentliche Antinomie: Denn erstens enttäuscht Kant die Erwartung, er zeige kraft der dogmatischen Konzeptionen, wie die Maximen auf einander widersprechende Sätze der vorkritischen Metaphysik zurückgehen (wie er es bei den Antinomien in der *Kritik der reinen Vernunft* getan hat), er überführt sie ja nur ihren immanenten Inkonsistenzen, und zweitens erschöpft sich der Dogmatismus darin, den Ruf nach einer teleologischen Beurteilung, wie er sich in Gegensatz, ausdrückt, auf ein scheinbares bzw. wirkliches objektives Prinzip der Natur zu reduzieren. Mit der in Frage stehenden Antinomie zwischen den Maximen der subjektiv-regulativ agierenden, reflektierenden Urteilskraft haben sie daher nicht unmittelbar etwas zu schaffen (WATKINS (2008): 257 f.).

seits enthält er als Zweck in Ansehung der transzendentalen Naturgesetze eine Zufälligkeit, die auf etwas *außerhalb* der Natur, das Übersinnliche, verweist.<sup>64</sup> Kant betont mehrfach, dass es auf *unseren* Verstand, auf das *menschliche* Erkenntnisvermögen zurückgehe, dass wir manche Naturgegenstände als Ergebnis einer absichtsvollen und zweckgerichteten Produktion beurteilen müssen. Wir sind auf teleologische Erklärungen angewiesen, ohne dass wir dadurch ein legitimes ontologisches Urteil über die wirkliche Wirkung von Zwecken bzw. die wirkliche Beschaffenheit der Dinge fällen könnten – die Möglichkeit der rein mechanischen Erzeugung lebendiger Naturprodukte kann von uns nicht ausgeschlossen werden. Um diese Eigentümlichkeit des menschlich-diskursiven Verstandes zu verdeutlichen, zieht Kant den Vergleich zu einem intuitiven Verstand, der auf eine teleologische Erklärungsart nicht angewiesen wäre.<sup>65</sup>

Die kritische Auflösung der Antinomie liegt schließlich in der Einsicht, dass ein Widerspruch zwischen zwei subjektiv-regulativen Prinzipien vorliegt, deren jeweilige Notwendigkeit in der menschlichen Vernunft gründet und die nach dem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur, das uns ihren Gebrauch als Prinzipien allererst ermöglicht, miteinander vereinbar sind. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur basiert seinerseits auf der Eigentümlichkeit unseres Verstandes, der wir im Vergleich mit der Idee eines möglichen intuitiven Verstandes gewahr werden. Schlussendlich befähigt uns die Idee eines übersinnlichen Substrats der Natur (§ 78) die Vereinigung der Maximen zu denken, gestattet deswegen die Vereinbarkeit beider Maximen qua einer gedachten Subordination des Mechanismus unter die Teleologie – und besiegelt dadurch das Ergebnis, dass allein die Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens die Antinomie generiert, wir den Widerstreit indessen nicht entscheiden, jedoch auf höherer Ebene mit den Grenzen unseres Erkenntnisvermögens erklären und somit eine Auflösung für den Menschen erreichen können.<sup>66</sup>

---

64 KU 396. Der Begriff des Naturzwecks ist weder apriorisch noch empirisch (vgl. FÖRSTER (2008): 260), zu seiner Präzisierung anhand einer Ableitung vom Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur siehe GOY (2008): 230.

65 KU 406. Einen solchen Verstand können wir uns „negativ denken“ (KU 406). Zu seinem besonderen argumentativen Gewicht für die Auflösung siehe auch NUZZO (2009).

66 Für hilfreiche Kommentare und weitere Unterstützung danke ich Andreas Brandt und Bernd Ludwig.

## Literaturverzeichnis

- ALLISON, HENRY E.: „Kant’s Antinomy of Teleological Judgment“, in: *Southern Journal of Philosophy*, 30 (1991, Supplement) 25-42.
- BREITENBACH, ANGELA: *Die Analogie von Vernunft und Natur*, de Gruyter, Berlin/New York 2009.
- FÖRSTER, ECKART: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74-78)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verl., Berlin 2008, 258-274.
- FRANK, MANFRED/ZANETTI, VÉRONIQUE: „Dialektik der teleologischen Urteilskraft“, in: Ebd (Hgg.): *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Suhrkamp Verl., Frankfurt/M. 1996, 1286-1306.
- GINSBORG, HANNAH: „Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes“, in: WATKINS, ERIC (Hg.): *Kant and the Sciences*, Oxford Univ. Press, Oxford 2001, 231-258.
- GINSBORG, HANNAH: „Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle“, in: *Journal of the History of Philosophy*, 42 (2004) 33-65.
- GOY, INA: „Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64-68)“, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verl., Berlin 2008, 223-239.
- MCLAUGHLIN, PETER: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bouvier, Bonn 1989a.
- MCLAUGHLIN, PETER: „What is an Antinomy of Judgment?“, in: FUNKE, G./SEEBOHM T. M. (Hgg.): *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Washington 1989b, II/2, 357-367.
- NUZZO, ANGELICA: „Kritik der Urteilskraft §§ 76–77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy“, in: HEIDEMANN, DIETMAR (Hg.), *Kant Yearbook* 1, de Gruyter, Berlin/New York 2009, 143-172.
- QUARFOOD, MARCEL: *Transcendental Idealism and the Organism: Essays on Kant*, Stockholm Studies in Philosophy 26, Almqvist & Wiksell international, Stockholm 2004.
- WATKINS, ERIC: „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§ 69-71 und §§ 72-73)“, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verl., Berlin 2008, 241-258.

WATKINS, ERIC: „The Antinomy of Teleological Judgment“, in: Heide-  
mann, Dietmar (Hg.), *Kant Yearbook* 1, de Gruyter, Berlin/New York  
2009, 197-221.

ZANETTI, VÉRONIQUE: „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft“, in:  
*Kant-Studien* 83 (1993) 341-355.

ZUCKERT, RACHEL: *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the  
„Critique of Judgment“*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2007.



# HUSSERLS PROLEGOMENA ZUR REINEN LOGIK

## EINE VERTEIDIGUNG LOGISCHER GRUNDGESETZE GEGEN PSYCHOLOGISTISCHE REDUKTIONSTHEORIEN

Tom Woweries

*Die Arbeit setzt sich mit Edmund Husserls antipsychologistischem Projekt seiner „Prolegomena zur reinen Logik“ auseinander. Es werden die erkenntnistheoretischen Grundannahmen Husserls hinsichtlich einer reinen Logik als Fundament jeglicher Wissenschaften aufgezeigt. Darüber hinaus werden die Grundzüge seiner antipsychologistischen Argumentation nachgezeichnet, welche die reduktionistischen Thesen des Psychologismus entschieden zurückweist.*

*Der skeptische Relativismus, welcher die für Husserls Philosophie grundlegende Geltung von Wahrheit, Wissen und Erkenntnis bezweifelt, wird als jedem Psychologismus inhärente Form gesondert besprochen. Es zeigt sich, dass dieser einen unbefriedigenden und nicht überzeugenden Standpunkt darstellt.*

*The paper critically assesses the antipsychologistic project of Edmund Husserls „Prolegomena to pure Logic“. It discusses Husserls epistemological basic assumptions that regard a pure logic and it outlines Husserls antipsychologistic argumentation that challenges the reductionist tendencies of psychologistic theses.*

*Furthermore, the author addresses the skeptical relativism which is inherent to every psychologistic interpretation of logic principles. Its contradictions in content and illegitimate assumptions show that this type of relativism is neither a satisfying nor a persuasive theory.*

### Einleitung

Der erste Band der *Logischen Untersuchungen*, die *Prolegomena zur reinen Logik*, lässt sich als ein Befreiungsschlag Husserls lesen, der den Boden bereinigen und ebnen soll für die darauf folgenden Einzeluntersuchungen des zweiten Bandes. Im Kern sind die *Prolegomena* eine intensive Auseinandersetzung mit dem sogenannten logischen Psychologismus. Diese zu Zeiten Husserls sehr einflussreiche Strömung besagt, dass die logischen Gesetze als psychische Phänomene bloß denkökonomi-

sche Praktiken seien, deren „wesentliche[n] theoretische[n] Fundamente [...] in der Psychologie“<sup>1</sup> zu suchen seien und daher die Logik „ihrem theoretischen Gehalt nach“<sup>2</sup> in eben jener aufginge. Noch am Ende der *Prolegomena*, nachdem eine umfassende Kritik des logischen Psychologismus abgeschlossen ist und dessen „Unhaltbarkeit [...] dargetan“<sup>3</sup> wurde, unterstreicht Husserl, dass diese ihrem Gehalt nach negativen Untersuchungen ein entscheidender Schritt gewesen seien, um mit klarem Blick in den folgenden Einzeluntersuchungen positiv nach dem wesentlichen Gehalt einer reinen Logik zu forschen.

Dabei reicht es Husserl in den Untersuchungen des zweiten Bandes nicht mehr aus, nur grundlegende Züge der rein logischen Gesetze – wie deren idealgesetzlichen, apriorischen, von aller Empirie, insbesondere der Psychologie unabhängigen Charakter – herauszustellen. Es soll nun darüber hinaus „die prinzipielle *Korrelation von Gegenstand und Bewusstsein*, und näherin von Gegebenheitsweisen und Bewußtseinsweisen zum grundlegenden [...] Thema“<sup>4</sup> werden. Es geht Husserl um eine „Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse“<sup>5</sup>, welche die Quellen, „aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik ‚entspringen‘“ aufsucht, „um ihnen die für ein erkenntniskritisches Verständnis der reinen Logik notwendige ‚Klarheit und Deutlichkeit‘ zu verschaffen.“<sup>6</sup>

Das Aufsuchen dieser Quellen soll mithin die Husserl immer beschäftigende Frage klären, wie es denn überhaupt „zu verstehen sei, daß das ‚an sich‘ der Objektivität zur ‚Vorstellung‘, ja in der Erkenntnis zur ‚Erfassung‘ komme [...]]; was das heißt, der Gegenstand sei ‚an sich‘ in der Erkenntnis ‚gegeben“<sup>7</sup>. Da aber Husserl eine *Theorie* überhaupt mit einem „gewissen idealen Inhalt möglicher Erkenntnis“<sup>8</sup> identifiziert, stehen nicht zuletzt die Fragen zur Debatte: Was „macht das *ideale ‚Wesen‘ von*

---

1 HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, Erster Band, *Prolegomena zur reinen Logik*, 2009 [1900], 63. Der erste Band wird im Folgenden auf diese Weise abgekürzt: *L.U.*; der zweite Band als *L.U.*, Zweiter Band.

2 Ebd.

3 Ebd.: 214.

4 STRÖKER: *Husserls Logische Untersuchungen. Ein Werk des Durchbruchs zur Phänomenologie*, in: HUSSERL: *L.U.* XXXIV.

5 HUSSERL: *L.U.*, Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 6.

6 Ebd.: 7.

7 Ebd.: 12f.

8 HUSSERL: *L.U.*, 242.

*Theorie als solcher* aus? Welches sind die primitiven ‚Möglichkeiten‘, aus denen sich die ‚Möglichkeit‘ der Theorie, mit anderen Worten, welches sind die *primitiven wesenhaften Begriffe*, aus denen sich der selbst wesenhafte Begriff der Theorie konstituiert?“<sup>9</sup>

So viel als kurzer Abriss zu den Kernthemen des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*.

In dieser Arbeit soll uns nun aber eben jener erste Schritt, jene Zurückweisung des logischen Psychologismus beschäftigen, welche in ihrem Umfang bis heute eine der ausführlichsten Auseinandersetzungen mit dem Psychologismus überhaupt bleibt. Auch wenn es – dem Umfang dieses Textes geschuldet – nicht möglich sein wird, eine detaillierte Rekonstruktion zu liefern, sollen die wichtigsten Wendungen seiner Kritik im Ansatz nachgezeichnet werden, um ein klares Bild der zentralen Argumentation zu entwerfen. Es soll nicht zuletzt darum gehen, auch die entgegengesetzte Position des Psychologismus soweit zu beachten und nachzuvollziehen, dass klar wird, warum sich eine Auseinandersetzung mit ihr lohnt.

## Logik als Wissenschaftslehre

Ausgangspunkt ist für Husserl erst einmal die mit dem Psychologismus vereinbare praktische Bestimmung der Logik als einer ‚Kunstlehre‘, deren normative Bestimmungen verschiedenen Wissensbereichen überhaupt den Charakter von Wissenschaften verleihen:

Das Ziel jeder Wissenschaft ist es, Wissen zu schaffen. Echtes Wissen oder echte Erkenntnis – Husserl identifiziert beides miteinander<sup>10</sup> – zeichnen sich aber gerade dadurch aus, dass sie der *Wahrheit* entsprechen. Auf der Ebene des Erkenntnisaktes von Subjekten ist Wahrheit nach Husserl die „volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem.“<sup>11</sup> Sie zeigt sich im Erlebnis der *Evidenz*, also der „*Zusammenstimmung* zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint, zwischen dem aktuellen *Sinn der Aussage* und dem selbst gegebenen *Sachverhalt* ist die Evidenz, und die *Idee* dieser Zusammen-

---

9 Ebd.: 243.

10 Ebd.: 29: „[...] im Begriff des Wissens (oder was uns als gleichbedeutend gilt: der Erkenntnis) [...]“

11 HUSSERL: *L.U.*, Zweiter Band, 651 f.

stimmung die Wahrheit.“<sup>12</sup> Der letzte Teilsatz des Zitates zeigt schon an, dass Husserl neben der Ebene des Erkenntnisaktes einen Begriff von Wahrheit verwendet, der unabhängig sei von den vollzogenen oder nicht vollzogenen Akten der Subjekte: „Es kann nichts *sein*, ohne so oder so bestimmt zu sein; und daß es ist und so oder so bestimmt ist, dies ist eben die *Wahrheit an sich*, welche das notwendige Korrelat des *Seins an sich* bildet.“<sup>13</sup> Denkkakte seien zeitlich begrenzte Phänomene, die Wahrheit aber als „ideales Verhältnis“<sup>14</sup> sei „ewig“ oder besser: sie ist eine Idee, und als solche überzeitlich.“<sup>15</sup> Im Verhältnis zum Erkenntnisakt gedacht, beschreibt Husserl sie als das „als Idee gefasste Wesen des empirisch zufälligen Aktes der Evidenz [...]“.<sup>16</sup>

Wie die beiden Begriffe ‚Evidenz‘ und ‚Wahrheit‘ im Einzelnen genauer zu verstehen sind und wie sie zueinander im Verhältnis stehen, dies bleibt eine näher zu klärende Aufgabe des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*.

Letztlich sei es aber die Wissenschaft, welche uns dazu befähigen solle, das „Reich der Wahrheit“<sup>17</sup> zu durchschreiten und zu erforschen.<sup>18</sup> Da aber die Wahrheit selbst ihrem Gehalt nach keine undurchsichtig zusammenhängende Unordnung zulasse, müsse echtes Wissen zum einen mehr sein als nur eine einfache Kollektion einzelner Versatzstücke von Wissensakten. Zum anderen verstehen wir Wissen nicht als etwas einfach Behauptetes, als bloße Meinung, sondern fordern ein nach *Gründen schlüssig fundiertes* Behaupten. Nur wenn wir bestimmte Behauptungen, Thesen und Hypothesen mit Gründen und Beweisen untermauern können, die für jedermann prinzipiell verständlich und nachvollziehbar sind, können diese allgemein objektiv anerkannt werden und als fundiertes Wissen formuliert werden.

Wenn Wissenschaftler an Wahrheit interessiert sind, dann müssten sie sinnvollerweise davon ausgehen, dass im Lichte dieser Wahrheit ein engster Zusammenhang zwischen einzelnen Wissensakten einerseits und den diversen Wissenschaftsbereichen andererseits bestehe. Dieser sei nach Husserl aber nur dann gewährleistet, wenn zwischen Wissensakten

---

12 HUSSERL: *L.U.*, 193 f.

13 Ebd.: 231.

14 HUSSERL: *L.U.*, Zweiter Band, 652

15 HUSSERL: *L.U.*, 134.

16 HUSSERL: *L.U.*, Zweiter Band, 652.

17 HUSSERL: *L.U.*, 31.

18 Vgl. ebd.: 40.

sowie Wissenschaftsbereichen jeweils untereinander und miteinander ein – erstens – „systematischer Zusammenhang im theoretischen Sinne“<sup>19</sup> bestehe, ebenso wie – zweitens – eine „Einheit des Begründungszusammenhanges“<sup>20</sup>. Dies bedeutet, dass es eine in sich stimmige Systematik nur dann geben könne, wenn auch eine stimmige, sowie einheitliche Methode vorherrschend sei, Sätze und komplexe Zusammenhänge zu begründen. Nähme man an, dies sei nicht der Fall, so würden sich verschiedene Wissenschaften nur unverständlich und nicht allgemein begründbar gegenüberstehen. Stimmig und einheitlich könne diese Systematik des Weiteren nur sein, wenn die begründende Methode bestimmten, alle Erkenntnisgebiete in einem grundlegenden Bereich gemeinsam verbindenden, Normen unterliege.

Wenn also alle Wissenschaften dem Anspruch genügen sollen, methodisch korrekt zu verfahren, um Wissen zu komplexeren Wissensfeldern zu vereinigen, so „dürfte doch die vergleichende Betrachtung dieser methodischen Hilfen“, so die Schlussfolgerung Husserls, „Mittel an die Hand geben, um allgemeine Normen für solche Verfahrensweisen aufzustellen“<sup>21</sup>, nach denen korrekte Begründungen in jedem Wissensgebiet verfahren müssen. Diese Überlegungen laufen hinaus auf die Forderungen praktischer Normen, welche „Wissenschaften überhaupt zu Wissenschaften“<sup>22</sup> machen und lassen eine eigene „Wissenschaftslehre, eine Logik“<sup>23</sup> erahnen; Husserl erachtet eine solche ‚Wissenschaftslogik‘ sogar als ein „unabweisbares Postulat aller Wissenschaften“<sup>24</sup>.

#### *a) Theoretische Grundlagen einer Wissenschaftslehre*

Da die Wissenschaftslogik in ihrem Kern Regeln für wissenschaftlich korrekte Methode aufstellt, ist sie ihrem Charakter nach eine normative Disziplin. Für Husserl ist dabei von entscheidender Bedeutung zu betonen,<sup>25</sup> dass eine jede normative Disziplin selbst wieder auf theoretischen Grundlagen beruhe, welche frei von jeglichem normierenden Charakter seien:

---

19 Ebd.: 30.

20 Ebd.

21 Ebd.: 32.

22 Ebd.: 27.

23 Ebd.

24 Ebd.: 44.

25 Vgl. ebd.: 53.

Dies geht daraus hervor, dass normative Regelungen Sätze aufstellen, die im Hinblick auf ein übergeordnetes Ziel – in der Wissenschaft zum Beispiel die Vermehrung gesicherter Erkenntnis – ein ‚Sollen‘ in Bezug auf eine bestimmte Grundeinteilung von ‚gut und schlecht‘, ‚richtig und falsch‘ ausdrücken und dieser Einteilung folgend „faktische Wissenschaft [...] generell an dem so entworfenen Ideal“<sup>26</sup> messen. Ein solch normativer Satz wäre zum Beispiel:

„Korrekte Wissenschaft soll nach der Maßgabe der Methode M verfahren.“

Analog zu einem Beispiel Husserls<sup>27</sup> beinhaltet dieser Satz aber auch einen Satz anderer Art, und zwar:

„Eine Wissenschaft, die nach Maßgabe der Methode M verfährt, besitzt das Prädikat *E*.“

Das ‚Prädikat *E*‘, das den wertenden Begriff ‚korrekt‘ ersetzt, ist für sich nicht wertend. Niemand, der diese zweite Aussage liest, könnte aus ihr schließen, ob ‚Prädikat *E*‘ eine positiv oder negativ wertende Bedeutung besitzt. Dieser zweite Satz ist also nicht mehr normativ, sondern deskriptiv und rein theoretisch, da er nicht beschreibt, was *sein soll*, sondern was *ist*. Und so verhält es sich mit jeglichen normativen Sätzen innerhalb einer solchen Disziplin.

Für Husserl ist nun klar, dass eine Wissenschaftslogik in ihrem Anspruch, eine normative Wissenschaft von der Wissenschaft zu sein, nicht darüber hinweggehen könne, auch diese theoretischen Fundamente ihrer selbst zu erforschen und ihren Ursprung zu verorten: „Jede normative Disziplin verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Wahrheiten [...]“<sup>28</sup>

Fraglich ist allerdings, ob eine Wissenschaftslogik eine tiefer gehende Erforschung ihrer Grundlagen tatsächlich ‚verlangt‘. Denn wie eingangs von Husserl selbst erwähnt,<sup>29</sup> muss der Wissenschaftler nicht unbedingt Einsicht in die grundlegenden Prinzipien seiner Tätigkeit besitzen, um überhaupt Wissenschaft betreiben zu können. Zumindest aber müsste er zugestehen, dass es eine solche theoretische Fundierung gibt und diese ihren Ursprung in einer theoretischen Wissenschaft hat, welche es – wenn schon nicht von ihm selbst, dann von anderer Seite – zu erforschen gilt.

---

26 MAYER (2009): 45.

27 Vgl. HUSSERL: *L.U.*, 60.

28 Ebd.: 61.

29 Vgl. ebd.: 25.

*b) Eine reine Logik als wesentliches Fundament der Wissenschaftslehre*

An diesem Punkt nun entbrennt der Streit um die theoretische Grundlage der Wissenschaftslogik. Der sogenannte logische Psychologismus und dessen prominente Vertreter wie B. Erdmann, Th. Lipps, E. Mach, J. S. Mill, Ch. Sigwart, W. Wundt etc. gehen davon aus, dass die Logik ein Teilgebiet der Psychologie sei: Wovon die Logik auch handeln möge - ob vom Urteilen, Schließen oder von der Erkenntnis - sie sei eine „Physik des Denkens“<sup>30</sup>, da all dies letztlich psychologische Phänomene seien. So könne die Logik, welche nach Mill bloßer „Zweig der Psychologie“<sup>31</sup> sei, nur durch eine umfassende Analyse der Psychologie zu einer letztgültigen Klärung kommen.

Die Thesen des logischen Psychologismus lauten also erstens: Ein komplettiertes Wissen um alle empirischen Fakten und kausal-gesetzlichen Verbindungen der menschlichen Psyche führen notwendig zu einem ebenso komplettierten Wissen um die Beschaffenheit der Logik. Zudem besagen sie zweitens, dass diese kausal-gesetzlichen Verbindungen die Beschaffenheit der Logik notwendig determinieren.<sup>32</sup>

Husserl dagegen ist bemüht zu zeigen, dass die Psychologie zumindest nicht die einzige theoretische Grundlage der Wissenschaftslehre sei. Das eigentlich wesentliche Fundament sieht er in einer reinen Logik, deren ideale Objekte und Gesetzmäßigkeiten sich niemals auf eine empirische Wissenschaft wie die Psychologie reduzieren ließen, da dies ihren inhärenten Charakter *ad absurdum* führe. Eine reine Logik sei keine irgendeiner anderen theoretischen Wissenschaft zugehörige Disziplin, sondern eine unabhängige, a priori erkennbare, darüber hinaus sich selbst fundierende, demonstrative Wissenschaft. Als wesentliches Fundament sei sie daher mithin Grundlage einer jeden theoretischen Wissenschaft<sup>33</sup> und jeder „Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis“<sup>34</sup>.

In dem begrenzten Umfang dieser Arbeit ist es nicht möglich, Husserls tiefer gehende Begründung für die Eigenschaften der rein logischen Gesetze aufzuarbeiten und zu untersuchen. Um aber das Projekt der

---

30 THEODOR LIPPS: *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*. Philos. Monatshefte, XVI (1880), 530 f. Zit. nach: HUSSERL: *L.U.*, 67.

31 JOHN STUART MILL: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 461 f. Zit. nach: Ebd.: 64.

32 HANNA (2008): 29.

33 HUSSERL: *L.U.*, 244.

34 Ebd.: 23.

*Prolegomena* nachvollziehen zu können, ist es wichtig, einige dieser Eigenschaften folgend herauszustellen:

Man nehme beispielhaft den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, welcher schon von Aristoteles als eines der grundlegenden und sichersten, mithin unhintergehbaren Prinzipien der Erkenntnis formuliert wurde:

„Doch das sicherste Prinzip von allen ist das, bei dem eine Täuschung unmöglich ist [...]. Welches das aber ist, wollen wir nun angeben: Denn es ist unmöglich, dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme.“<sup>35</sup>

Streng genommen besagt der Satz: Einem Sachverhalt P kann nicht zur gleichen Zeit und in derselben Hinsicht die Prädikation „ist x“ und „ist nicht-x“, bzw. „ist q“ (soweit q die Negation von x ist) zukommen. Anders angewandt und somit nicht mehr dem aristotelischen Schema genau entsprechend könnte man das Prinzip auch beschreiben, indem man feststellt, dass eine Aussage wie „es ist p der Fall und es ist zugleich p nicht der Fall“ notwendigerweise inhaltlich falsch sein muss. Allerdings bleibt doch der Zusatz „in derselben Hinsicht“ durchaus wichtig:

Man nehme zum Beispiel die Aussagepaare „Luisa Schmidt ist Philosophin“ und „Luisa Schmidt ist keine Philosophin“. Auf den ersten Blick mag man meinen, diese Aussagen seien kontradiktorisch zueinander. Wenn man aber die Sätze auf eine nicht genannte Hinsicht überprüft, so kommt dabei vielleicht das präzisere Aussagepaar heraus:

„Die 23-jährige Luisa Schmidt aus Berlin ist Philosophin“ und „Die 32-jährige Luisa Schmidt aus München ist keine Philosophin“. Beide Sätze sind nun voneinander logisch unabhängig. Würde aber die Aussage lauten „Die 23-jährige Luisa Schmidt aus Berlin ist aktuell Studentin der Philosophie und dieselbe Luisa Schmidt ist aktuell keine Studentin der Philosophie“ ist sie inhaltlich widersprüchlich und damit notwendig falsch.

Auch Husserl erkennt im Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs eines der grundlegenden logischen Prinzipien. Es besitze eine solche Klarheit, dass wir seiner evidenten Gültigkeit intuitiv und allein durch das Prinzip selbst gewahr würden, ja sogar in solchen Prinzipien „die Wahrheit selbst“<sup>36</sup> erfassen. Wie *die Wahrheit* selbst ihre Gültigkeit nicht verlieren könne, so sei es auch unmöglich, dass dieses Prinzip seine *absolute Gültigkeit* verliere. Aus einer absoluten Gültigkeit wiederum folgt eine raum-zeitliche Unbeschränktheit. Daraus, dass kein empirisches Ge-

---

35 ARISTOTELES: *Metaphysik*, 1005b.

36 HUSSERL: *L.U.*, 75.

setz jemals eine solche uneingeschränkte Gültigkeit besitzen kann, folgt weiterhin, dass rein logische Prinzipien von *ganz anderer*, nach Husserl von *idealer Art* sind. Des Weiteren sind solche idealen Gesetze a priori erkennbar. Man braucht nicht auf die empirische Welt zu schauen, um sich zu vergewissern, ob der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch tatsächlich gültig ist; eben so wenig man durch empirische Erfahrung prüfen müsste, ob daraus, dass „alle  $A=B$ “ und „alle  $B=C$ “ tatsächlich folgt, dass „alle  $A=C$ “. Beide Prinzipien sind von empirischer Erfahrung unabhängig.

Nach dieser Analyse zeigen sich also zusammenfassend folgende Eigenschaften rein logischer Prinzipien:

Sie sind

- (1) Selbstevident einsichtig
- (2) Notwendig wahr
- (3) A priori erkennbar

und besitzen

- (4) Absolute, raum-zeitlich uneingeschränkte Gültigkeit
- (5) Abstrakt ideale Gesetzmäßigkeit

Es wird sich folgend zeigen, dass eine psychologistische Interpretation der Logik, welche beinhaltet, dass sie selbst und ihre Prinzipien auf Psychologie reduzierbar seien, sich mit all diesen von Husserl gesetzten Eigenschaften in einem eklatanten Widerstreit befindet.

## **Die zwei Haupteinwände Husserls gegen den Psychologismus**

### *a) Erster Einwand*

Der erste Einwand Husserls gegen den Psychologismus betrifft die Objekte, auf welche sich jene Wissenschaft bezieht. Als empirische Wissenschaft hat sie es mit Tatsachen und den dazugehörigen Gesetzen zu tun. Der Psychologismus will den realen Gesetzen unseres Denkens auf den Grund gehen. Im Mittelpunkt stehen daher Fragen, wie zum Beispiel die komplexen Verbindungen unseres Denkens von inneren und äußeren Faktoren bedingt werden, aus denen psychische Phänomene wie Urteile, Meinungen, Denkstrukturen, Denkgewohnheiten, Denkgesetze etc. hervorgehen. Ihre Ergebnisse beruhen im Kern auf Erfahrung. Doch ist der Psychologismus zu Zeiten Husserls – wie die Psychologie heutiger Zeit noch immer

– weit davon entfernt, *exakte* Gesetze aufzustellen. Seine Methode ist die Induktion, also das Schließen vom Einzelnen auf das Generelle. Diese Methode ist von Natur aus damit behaftet, einer gewissen Vagheit zu unterliegen, die von einer Unfehlbarkeit weit entfernt ist. Denn die Induktion begründet „nicht die Geltung des Gesetzes, sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit dieser Geltung; einsichtig gerechtfertigt ist die Wahrscheinlichkeit und nicht das Gesetz.“<sup>37</sup> Am Beispiel des Gravitationsgesetzes erläutert Husserl, dass dieses zwar durch „umfassende Induktion und Verifikation empfohlen ist“, dass es aber darum doch kein „Naturforscher als absolut gültiges Gesetz“<sup>38</sup> auffasst. Daraus folgt, dass die psychologischen Gesetze als Teil der empirischen Wissenschaften keinen Anspruch darauf erheben können, von absoluter Gültigkeit (4), noch notwendig wahr (2) zu sein.

Der logische Psychologismus behauptet, die Logik und ihre zugehörigen grundlegenden Prinzipien seien explanativ reduzierbar auf psychologische Tatsachen. Da „in vagen theoretischen Grundlagen [...] nur vage Regeln gründen“<sup>39</sup> können, wären die rein logischen Prinzipien als Teil der psychologistischen Theorie ebenso vage und unexakt wie diese Theorien selbst. Wie ich zuvor beschrieben habe, sind nach Husserl die logischen Grundgesetze aber genau das nicht. Der Satz vom Widerspruch, der *modus ponens* etc. sind „von absoluter Exaktheit“<sup>40</sup>. Ein in praktischer Form umformulierter Schluss gemäß dieser Prinzipien wird immer zu einem logisch gültigem Urteil führen. Die von Husserl durchgeführte Widerlegung aus den Konsequenzen besagt: „Ist aber, was die psychologische Begründung der Logik als Konsequenz verlangt, absurd, so ist sie selbst absurd.“<sup>41</sup>

Die psychologische Begründung der Logik und ihrer grundlegenden Prinzipien als auf psychologische Tatsachen explanativ reduzierbare Wissenschaft ist folglich also falsch. Die Logik ist nicht explanativ reduzierbar auf psychologische Tatsachen.

---

37 Ebd.: 72.

38 Ebd.

39 Ebd.: 73.

40 Ebd.

41 Ebd.: 75.

*b) Zweiter Einwand*

Ganz ähnlich funktioniert das zweite Argument: Die Induktion ist die Methode der empirischen Erfahrung, sie geschieht a posteriori. Daraus folge, dass keine der aus der Induktion folgenden Theorien und deren kausale Gesetze a priori erkennbar seien (3); sie sind an die Fakten der uns durch sinnliche Erfahrung zugänglichen Welt gebunden.<sup>42</sup> Schon David Hume hat in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, dass keine empirisch-kausalen Verbindungen a priori erkennbar sein können: „I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation [die Relation zwischen Ursache und Wirkung, Anm. T.W.] is not, in any instance attained by reasonings a priori, but arises entirely from experience [...]“<sup>43</sup> Daraus folge, dass kein kausales Gesetz, so sehr es sich auch durch Erfahrung bestätigt haben mag, der Eigenschaft entkommen könne, dass es nur mehr oder minder wahrscheinliche Geltung besitze, dass es ebenso wenig notwendiger- und selbstevidenterweise (1) gültig sei.

Wieder gilt, dass aus der psychologistischen Behauptung – logische Gesetze seien reduzierbar auf psychologische Gesetze – folgen würde, dass die Logik und ihre grundlegenden Prinzipien als Teil psychologischer Theorien nur a posteriori erkennbar, ihre Gültigkeit nur mehr oder minder wahrscheinlich sein würden. Aber der „Satz vom Widerspruch besagt nicht, es sei zu *vermuten*, daß von zwei kontradiktorischen Urteilen eines wahr und eines falsch sei [...]“<sup>44</sup> Wie zuvor erläutert können wir a priori erkennen, dass dieses Prinzip uneingeschränkt gilt, wir brauchen dafür keinerlei empirische Erfahrung. Erneut zeigt eine Widerlegung aus den Konsequenzen, dass die psychologische Begründung der Logik zu einem falschem Schluss führt. Sie ist also abermals selbst falsch.

*c) Das Münchhausen-Trilemma*

Um die Annahmen und beiden Haupteinwände Husserls zu stützen, könnte man noch auf andere Weise versucht sein zu zeigen, dass Sätze, welche die logischen Grundgesetze ausdrücken, von ganz anderer Art als empirische Sätze der Psychologie und aus diesem Grund nicht mit jenen vereinbar sind.

---

42 Vgl. HANNA (2008): 32.

43 HUME (1910).

44 HUSSERL: *L.U.*, 74.

Das folgende Argument steht in Zusammenhang mit dem ‚Falsifikationismus‘, beziehungsweise mit dem ‚Fallibilismus‘ und dem ‚Kritischen Rationalismus‘ Karl Poppers und seiner Schüler:<sup>45</sup> Grob umrissen geht es im Kern dieser Theorien darum, dass keine nicht-analytischen und empirischen Aussagen jemals positiv bewiesen werden könnten. Allerdings könnten falsche Aussagen als *definitiv* falsch ausgeschlossen werden. Der wissenschaftliche Fortschritt bestehe daher grundsätzlich darin, über den Weg der Falsifikation falsche Theorien auszuschließen und den Kreis möglicher richtiger Theorien einzuengen; auch wenn diese nicht als eindeutig wahr ausgezeichnet werden könnten. Das hier interessierende Argument wurde unter der Bezeichnung des ‚Münchhausen-Trilemma‘ prominent von Hans Albert vorgebracht:

Ausgangspunkt ist dabei das Urteil selbst, beziehungsweise das, was das Urteil inhaltlich aussagt. Wenn man sich die Frage stellt, ob ein Urteilsinhalt wahr ist oder nicht, wird man überprüfen müssen, ob die Prämissen des Urteils wahr sind. Die Prämissen eines Urteils stellen aber selbst wieder den Schluss eines anderen Urteils dar. Das bedeutet, dass man Prämissen nur als wahr einsehen kann, wenn sie durch weitere Prämissen begründet sind. Hieraus folgt, dass das ursprüngliche Urteil nur als wahr eingesehen werden kann, wenn die ihm zu Grunde liegenden Prämissen ebenfalls durch wahre Prämissen begründet werden. Hier tritt nun folgendes Problem auf: Wenn man immer neue Prämissen braucht, um begründende Prämissen zu begründen, gerät man in einen unendlichen Begründungsregress. Es ist klar, dass ein solcher Begründungsregress letztlich überhaupt keine Begründung darstellt.

Möchte man diesem unendlichen Regress entgehen, bleiben eigentlich nur zwei Möglichkeiten.<sup>46</sup> Die erste wäre, dogmatisch und willkürlich bei irgendwelchen Prämissen abubrechen und diese als unbegründet stehen zu lassen. Aber eine willkürlich abgebrochene Begründungsreihe ist natürlich hochgradig unbefriedigend. Die zweite Möglichkeit besteht darin, im Laufe der Begründung Prämissen zu verwenden, die an anderer Stelle der Begründungskette schon als Konklusionen verwendet wurden, ihrerseits aber ebenfalls nach Begründungen verlangen. In diesem Fall nutzt man eine zirkuläre Begründung, welche keine echte Begründung darstellt.

Popper unterscheidet also ebenfalls empirische Sätze und deren Theorien von analytischen Aussagen. Inhalt rein logischer Aussagen aber, um die es Husserl geht, seien apriorische, mithin analytische Aussagen,

---

45 Siehe dazu z. B. POPPER: 1994 [1930-1933]. Sowie: POPPER: 2005 [1934].

46 Vgl. ALBERT (1991): 15 f.

welche allein aufgrund der Bedeutung ihrer Begriffe – Husserl würde sagen ihrem inhärenten Sinn nach – als wahr einzusehen sind.<sup>47</sup> Sie seien also apodiktisch selbstevident; den Gedanken Husserls folgend lasse sich somit das Trilemma nicht einfach auf sie übertragen. Denn das Ende einer Begründungsreihe durch ein rein logisches Schlussgesetz wäre damit nicht willkürlich gesetzt, da es seine notwendige Geltung intuitiv durch absolute Evidenz offenbart. Es zeigt sich an diesem Argument, dass empirische Sätze, zum Beispiel der Psychologie und auf Empirismus verweisende Theorien des Psychologismus, von ganz anderer Art sind als Sätze der reinen Logik, wie Husserl sie versteht. Aus diesem fundamentalen Unterschied scheint erneut zu folgen, dass man letztere nicht auf erstere reduzieren kann.

Bisher habe ich Husserls grundlegende Einwände gegen den Psychologismus im Allgemeinen thematisiert. Folgend soll es darum gehen, eine spezielle Form des Psychologismus zu untersuchen: Den skeptischen Relativismus.

## Skeptischer Relativismus

Der skeptische Relativismus sieht sich mit besonders scharfer Kritik von Seiten Husserls konfrontiert, da er „gegen die evidenten Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt“<sup>48</sup> verstoße: Jede Theorie bestehe aus konstitutiven Begriffen, die ihre eigene theoretische Möglichkeit bedingen. Solche sind unter anderen die Begriffe „Satz, Wahrheit, Grund, Folge et cetera sowie die Gesetze, die in diesen Begriffen gründen, d. h. die ihre Bedeutung ausmachen.“<sup>49</sup> Leugnet nun eine Theorie „diese Gesetze [...], von welchen die vernünftige Möglichkeit jeder These und jeder Begründung einer These überhaupt abhängig ist“<sup>50</sup>, so könne sie gar keinen vernünftigen Sinn ergeben und sei „von Grund aus verkehrt“<sup>51</sup>. Indem

---

47 Ob der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, da „alle analytischen Sätze auf dem Satz vom Widerspruch gründen“ (Tugendhat / Wolf, Quelle folgend), selbst auch einen analytischen Satz darstellt, bietet Grund zu weiterführenden Diskussionen, für die an dieser Stelle allerdings kein Platz bleibt. Siehe dazu z. B. TUGENDHAT / WOLF (1993): Kap. 4.

48 HUSSERL: *L.U.*, 118.

49 MAYER (2009): 47 f.

50 HUSSERL: *L.U.*, 120.

51 Ebd.: 118.

der Relativist zum Beispiel objektive Wahrheit leugnet, setzt er sich genau diesen Angriffen aus.

Die Thematik des Relativismus war für Husserl trotz der wahrlich vernichtend anmutenden Kritik in den *Prolegomena* nicht abgeschlossen. In späteren Schriften setzte er sich mit ihr immer wieder auseinander und revidiert Auffassungen früherer Zeiten.<sup>52</sup> Das bedeutet aber nicht, dass die Argumentationen der *Prolegomena* hinfällig wären. Im Gegenteil bilden sie noch immer eine hervorragende Grundlage, sich der Thematik des Relativismus, des darin mit inbegriffenen Psychologismus und der Philosophie Husserls zu nähern.

#### a) Individueller Relativismus

Eine erste Form des Relativismus stellt der ‚individuelle Relativismus‘ oder ‚Subjektivismus‘ dar. Bei dieser Form des Relativismus ist bereits fraglich, als was man die von ihm aufgestellten Theorien überhaupt auffassen soll. Es gibt keinen klaren Anhaltspunkt, Sätze des Subjektivismus als Behauptungen, Überzeugungen oder gar als eine Theorie zu bezeichnen. Denn es wird angenommen, dass jegliche Wahrheit nur relativ zum einzelnen Subjekt sei, dass „wahr ist für einen jeden, was ihm als wahr erscheint“<sup>53</sup>. Was einem Individuum als wahr erscheint, kann für den Nächsten schon wieder ganz anders aussehen, und so für jedes einzelne Individuum überhaupt. Diese Position könnte also bestenfalls als ‚fortwährendes Meinen‘ beschrieben werden. Daraus folgt natürlich sogleich, dass kein Vertreter einer solchen Position rationale Gründe für eben diese Position generieren kann. Denn wenn Wahrheit so sehr dem einzelnen Subjekt und seinem Vernehmen unterworfen ist, woher sollte sich die Rechtfertigung speisen, meine Wahrheit gegenüber der eines anderen zu behaupten? Woher sollte überhaupt das Bemühen kommen, auch nur eine einzige mir äußere Person von meinem Standpunkt zu überzeugen?

Es gibt nur einen einzigen Punkt, auf den sich der Subjektivist scheinbar zurückziehen kann. Er kann immerhin dem Einwand entgegenreten, seine Position sei inkonsistent, weil er behauptete, es sei *absolut wahr*, dass jede Wahrheit nur relativ zum Subjekt sei. Ein solcher Einwand wird ihn schwerlich in Verlegenheit bringen, da er entgegnet wird, dies sei eine falsche Unterstellung. Natürlich behauptete er nicht, so würde er sich verteidigen, seine Vorstellungen über den Gehalt von Wahrheit seien absolut

---

52 Vgl. SOFFER (1991): 2.

53 HUSSERL: *L.U.*, 122.

wahr, sondern seine ganz eigene, individuelle Wahrheit, die „für mich wahr ist und für niemanden sonst wahr zu sein braucht.“<sup>54</sup> Er würde seinen Standpunkt unterstreichen, da er ja eben sage, dass seine eigene Behauptung nur relativ wahr sei, dass sie für niemand anderes *zu gelten habe*.

Damit aber, Wahrheit an die Meinung des Einzelnen zu binden, unterlegt der Subjektivist ihrem Begriff einen völlig absurden Bedeutungsgehalt. Zudem kann er keine rationale Begründung mehr für und wider dieser Meinung aufbringen und somit seine Position nur vertreten, indem er zugleich jegliche Überzeugungskraft preisgibt. Die Theorie des individuellen Relativismus – welche im strengen Sinn jedoch gar keine Theorie sein kann – löst sich in jenem Moment, da sie geäußert wird, wahrlich in Nichts auf. Sie ist daher eine im höchsten Maße unbefriedigende Verzweigung im Spektrum relativistischer Perspektiven.

#### *b) Spezifischer Relativismus*

Eine Art des Relativismus, die sich mit diesen Schwierigkeiten des Subjektivismus nicht belastet, ist eine solche, welche Wahrheit relativ zu den geistigen Konstitutionen einer Spezies versteht. Diesem ‚spezifischen Relativismus‘ zufolge ist die Wahrheit von Urteilen, Aussagen, Sätzen, Theorien etc. abhängig von den Konstitutionen des denkenden Wesens. Ein logischer Grundsatz wäre demzufolge für uns Menschen also genau deshalb wahr, weil er unserer menschlichen Konstitution gemäß ist. Man erinnere sich an die Formulierung Lipps, die Logik sei eine „Physik des Denkens“.

Von diesem Standpunkt aus ergibt sich neben wahren Urteilen ebenso die Möglichkeit, falsche Schlüsse zu ziehen; solche also, welche dieser Physik entgegenlaufen. Der Irrtum findet in dieser Theorie seinen Platz, wo er noch im Subjektivismus prinzipiell nicht möglich war.<sup>55</sup> Relativ bliebe die Wahrheit dennoch, da die empirischen Konstitutionen des menschlichen Denkens kontingent seien und es immerhin vorstellbar sei, dass es Wesen gebe, deren Wahrheiten gemäß ihrer spezifischen Konstitution von anderer Art seien als die unseren. Wie zu erwarten ist aber auch der spezifische Relativismus mit schwer wiegenden Problemen behaftet.

Ein geeigneter Beginn für kritische Betrachtungen scheint eine Auffassung dieser relativistischen Position zu sein, welche ihren Vertreter in einem gewissen Sinne zu einem begrifflichen Relativisten macht.

---

54 Ebd.: 123.

55 Vgl. SOFFER (1991): 5.

Dieser mag nämlich behaupten, es sei möglich, dass es relativ zur kognitiven Verfassung einer Spezies viele verschiedene Begriffssysteme geben könne und dass wir als Menschen „keinerlei Grund haben, unserem faktischen Begriffssystem eine besondere Autorität und Zwangsläufigkeit zuzuschreiben.“<sup>56</sup> Wahrheit könne daher in einem anderen Begriffssystem einer anderen Spezies einen vollkommen anderen Sinn haben, als es der unsrige ist. Er könne sogar so radikal anders sein, sodass es für diese Spezies keinen Widerspruch darstellen würde zu urteilen, dass ein logisches Prinzip für eine Spezies wahr und zugleich für eine andere Spezies falsch sei<sup>57</sup> – je nachdem welchen Wortsinn Wahrheit in diesem Fall auch immer haben möge.

Nun ist aber schnell zu sehen, dass die Möglichkeit einer solchen Annahme in der Verwechslung zwischen Urteilsakt und Urteilsinhalt gründet. Der Urteilsakt für sich ist bestimmt durch empirische Gesetze psychologischer Art. Aufgrund ihrer empirischen Natur ist es selbstverständlich möglich, dass eine andere Spezies anderen kausalen Komplexionen unterliegt als dies beim Menschen der Fall ist, dass also auch das Wort ‚Wahrheit‘ mit dem Wort ‚Baum‘ vertauscht sein kann. Wenn man auf der Ebene des Urteilsaktes bleibt, so können sich „in äquivokem Sinne [...] natürlich so viel ‚Wahrheiten‘ [ergeben], als man Äquivokationen zu schaffen liebt.“<sup>58</sup>

Dies allerdings ist eine Betrachtung auf der Ebene der Oberflächengrammatik. Schaut man aber genauer hin, so wird klar, dass hinter der oberflächlichen grammatischen Struktur ein *Bedeutungsgehalt* von Wahrheit liegt, welcher sich nicht durch die Veränderung empirischer Gesetzmäßigkeit selbst ebenfalls verändert. Der Relativist kommt zu dieser Annahme nur, da er versucht, Wahrheit selbst als eine empirische Tatsache zu verstehen (so wie es kognitive Konstitutionen sind), da er ja davon ausgeht, dass die Kognitionen einer Spezies die ihr gemäße Wahrheit selbst konstituieren. Wahrheit wäre damit an empirische Tatsachen gebunden, also selbst eine empirische Tatsache relativ zur Spezies. Und empirische Tatsachen sind natürlich verschiedentlich ausgestaltet, sind zeitlich sowie räumlich bestimmt und somit auch veränderlich.

Doch macht Husserl darauf aufmerksam, dass es ungereimt sei, diese Prädikate auf die Wahrheit selbst anzuwenden. Ihrem *reinen Bedeutungsgehalt* nach sei sie weder räumlich, noch zeitlich begrenzt. Dies würde

---

56 BIERI (1997) [1987]: 301.

57 Vgl. SOFFER (1991): 12.

58 Vgl. HUSSERL: *L.U.*, 126.

nur Sinn ergeben in Bezug auf „eine durch sie gesetzte [empirische, Anm. T.W.] Tatsache [...], nicht aber auf sie selbst.“<sup>59</sup> Da ihr aber solche Begrenzungen nicht zukämen, sei sie nicht veränderlich und nicht verschieden: „Die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen.“<sup>60</sup>

Daraus folgt letztendlich, dass der Urteilsinhalt – zum Beispiel bezüglich eines Prinzips wie dem des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch – in jedem Falle derselbe bleibe, wie auch die spezifische Form des Urteilsaktes aussehen mag.

Wenn man nun von diesem Standpunkt ausgeht, zeigt sich sogleich ein handfester Widerspruch in der Konsequenz relativistischen Denkens.

Wie zuvor gezeigt, können zwei Urteilsakte – da sie als empirische Elemente kausal bestimmt sind – durchaus zur gleichen Zeit kontradiktorisch zueinander stehen. Eine Partei kann urteilen, „logische Gesetze besitzen absolute Gültigkeit“, während die zweite Partei sagt, „logische Gesetze besitzen keine absolute Gültigkeit“. Dies stellt insofern kein Problem dar, da es zu dieser Situation immer wieder kommt und kommen wird. Es wird erst dann problematisch, wenn wir gewahr werden, dass aufgrund des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch und dem zugehörigen Bedeutungsgehalt von Wahrheit beide Sätze nicht gleichzeitig inhaltlich wahr oder falsch sein können. Eine der beiden Parteien muss sich im Irrtum befinden.

Der Relativist, soweit er kein Subjektivist ist, würde an dieser Stelle keinen Einwand erheben. Er würde lediglich sagen, dass eine der beiden Parteien nicht gemäß den Denkgesetzen unserer Psyche (und damit unserer Logik) operiert habe und dadurch zu einem falschen Urteil gelangt sei. Diese Partei habe also die Kunst des logischen Schließens nicht gemeistert. Allerdings würde die Lage für ihn anders aussehen, ginge man davon aus, die beiden Parteien seien Angehörige verschiedener Spezies. Dann müsste er sagen, man könne diesen Streit nicht entscheiden, da es ganz auf die jeweilige Konstitution des Denkens ankäme, ob innerhalb derer der betreffende Satz richtig oder falsch geschlossen worden sei. In diesem Fall sei es durchaus möglich, dass beide Urteile zugleich wahr seien.

Sofort bemerkt man den Angriffspunkt, welcher zuvor ausgearbeitet worden ist: Die Urteilsakte mögen tatsächlich kontradiktorisch sein, die Urteilsinhalte sind es nicht und können es nicht sein, weder innerhalb

---

59 Ebd.

60 Ebd.: 125.

einer Spezies, noch interspezifisch. Man müsste den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verneinen. Dies ist zwar real möglich, ist es doch in der Geschichte zu genüge behauptet worden, aber diese Möglichkeit ist inhaltlich widersprüchlich, da die ideale Einheit der Wahrheit den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in jedem Fall garantiere.<sup>61</sup> Husserl spricht von einer „idealen Unmöglichkeit“ der Verneinung eines solchen Satzes auf der Ebene des Urteilsinhaltes. Doch diese „ideale Unmöglichkeit des negativen Satzes streitet gar nicht mit der realen Möglichkeit des negierenden Urteilsaktes. Man vermeide noch den letzten Rest äquivoker Ausdrücke, man sage, der Satz sei widersinnig, der Urteilsakt sei kausal nicht ausgeschlossen [...].“<sup>62</sup> Ob nun innerhalb oder außerhalb unserer Spezies, einer der beiden geäußerten Sätze muss *inhaltlich* falsch sein: „Ob in demselben Zeitabschnitt koexistierend oder durch irgendwelche Zeitabschnitte getrennt – es gilt in absoluter Strenge und Ausnahmslosigkeit, daß die Glieder des jeweiligen Paares nicht beide richtig, d. i. wahrheitsgemäß sind.“<sup>63</sup> Behauptet der Relativist das Gegenteil, verwickelt er sich in einen *inhaltlichen* Widerspruch.

Einen noch schärferen Einwand kann man der relativistischen Position entgegen bringen, wenn man Husserl folgend eine weitere Konsequenz des Relativismus ernst nimmt. Denn bisher könnte der Relativist sich noch verteidigen mit dem Versuch zu zeigen, dass Ansichten wie die Husserls in ihrer absolutistischen Wendung von Voraussetzungen ausgehen, die sie selbst gar nicht *einwandfrei* beweisen können. Dass also die absolute Geltung der logischen Grundgesetze und auch der ideale Status der Wahrheit sich nicht so belegen lassen, wie es diese absolutistischen Ansichten vermuten lassen. Dazu aber an späterer Stelle mehr.

### c) *Ontologische Voraussetzungen des spezifischen Relativismus*

Hier muss man nochmals einhaken und sich die Frage stellen, ob nicht der Relativist Annahmen voraussetzt, die seiner relativistischen These selbst widersprechen. Denn wenn davon ausgegangen wird, dass Wahrheit nur relativ ist zur geistigen Konstitution der Spezies, dann muss man mindestens voraussetzen, dass es solche kognitiven Konstitutionen tatsächlich gibt. Denn eine *relativ-zu* Beziehung setzt immer ein Objekt oder ein System von Objekten voraus, dessen Status von anderer, man könnte sagen:

---

61 Vgl. HUSSERL: *L.U.*, 146 f.

62 Ebd.: 146.

63 HUSSERL: *L.U.*, 93.

von ‚stabilerer‘, nicht relativer Art ist, zu dem sich etwas relativ verhalten kann. Die psychologische Konstitution müsste im System des Relativisten nun konsequenterweise einen anderen Status, und zwar einen anderen *ontologischen Status* besitzen, als die mit dem Zusatz *relativ-wahr-zu* ausgezeichneten Phänomene, welche sich aus der jeweilig spezifischen Konstitution ergeben. Die Konstitution einer Spezies besäße in diesem System insofern eine andere ‚Seins-Art‘, dessen Existenz nicht mehr relativ wahr zu etwas außer ihr sei, sondern ganz im Gegenteil gewiss sei, ohne dessen feste Existenz keine relativen, spezifisch-internen Wahrheiten möglich wären. Denn wenn es keine solche Konstitutionen gäbe, dann gebe es auch keine zugehörigen spezifischen Wahrheiten. Die Existenz von spezifischen Konstitutionen in ihrer bestimmten Struktur werden damit als tatsächlich Seiend vorausgesetzt. Die Konstitution eines Subjektes als Angehöriger einer bestimmten Spezies bleibt in ihrer spezifischen Struktur und tatsächlichen Existenz hier etwas, von dem nicht behauptet werden kann, dass es nur relativ wahr sein könne.

Ich nenne dies also eine ontologische Vorannahme über die Konstitution von Subjekten.

Der Relativist könnte nun vielleicht diesem Einwand gelassen entgegensehen und meinen, genau diese Widersprüchlichkeit sei der Sinn seiner Lehre; auch wenn dies selbst mit den ausgeführten Problemen und Komplikationen behaftet wäre. Es ist durchaus vorstellbar, dass er argumentierte, er habe gar keine andere Möglichkeit, als in dieser widersprüchlichen Art über das Problem zu reden. Er müsse ja, als Angehöriger dieser Welt „gewisse Dinge als wahr in Anspruch nehmen“<sup>64</sup> und sich damit in Widersprüche verwickeln, um diese Widersprüche als „Symptom für exakt die Situation, auf die er uns aufmerksam machen will“<sup>65</sup> zu benutzen. In gewissem Sinne sprechen die Widersprüche also sogar für ihn.

Überzeugen kann das Argument dennoch nicht. Denn ein Einwand, auf den auch Husserl aufmerksam macht, scheint die ontologischen Voraussetzungen des Relativismus noch tiefergehend anzugreifen.

Denn auch wenn der Relativist bestritte, er mache eine ontologische Vorannahme über das faktische Sein bestimmter psychologischer Konstitutionen, so benutzt er doch zumindest eine Voraussetzung über *das Sein* selbst. Keine Theorie über den Begriff der Wahrheit ergäbe einen verständlichen Sinn, wenn nicht davon ausgegangen würde, dass es etwas Seiendes gibt, über das man eine solche Theorie der Wahrheit aufstellen

---

64 BIERI (1997) [1987]: 297.

65 Ebd.

kann: „Wahrheit und Sein sind beide [...] offenbar korrelativ. Man kann nicht Wahrheit relativieren und an der Objektivität des Seins festhalten.“<sup>66</sup> Wenn es aber notwendigerweise etwas Seiendes tatsächlich geben muss, um eine Theorie über den Begriff der Wahrheit aufstellen zu können; und der Relativist genau eine solche Theorie aufstellt, so muss der Relativist notwendigerweise etwas tatsächlich Seiendes voraussetzen.

Um diesen letzten objektiven Relationspunkt des faktischen Seins um der Theorie willen kommt man in keiner relativistischen Argumentation herum: „Freilich setzt die Relativierung der Wahrheit doch wieder ein objektives Sein als Beziehungspunkt voraus – darin liegt ja der relativistische Widerspruch.“<sup>67</sup>

Ich nenne dies also eine ontologische Vorannahme über das Sein.

Zum einen muss der Relativist also spezifische Konstitutionen als faktisch gegeben voraussetzen, zum anderen ebenso Seiendes überhaupt. Beide Vorannahmen zusammengenommen ergeben folgende grundlegende These:

*Es sei wahr, dass es spezifische Konstitutionen tatsächlich gibt, die es ermöglichen, zu anderen spezifischen Konstitutionen relativ wahre Aussagen über etwas tatsächlich Seiendes zu treffen.*

Es müssen also auch vom Standpunkt des spezifischen Relativismus aus nicht zu relativierende Wahrheiten angenommen werden, um die eigene These vertreten zu können. Da aber die These gerade darin besteht, dass es keine nicht zu relativierenden Wahrheiten gibt, gerät sie in einen Widerspruch mit sich selbst.

Sollte ein Vertreter des spezifischen Relativismus aber nun dennoch darauf beharren, dass dieses Urteil – dass er bestimmte ontologische Vorannahmen über das tatsächliche Sein von Konstitutionen einerseits und das Sein überhaupt andererseits mache – auch nur relativ wahr sei, es also unausgemacht bleibe, ob es solche Konstitutionen und Seiendes überhaupt tatsächlich geben müsse, so verlöre er sich im extremsten Skeptizismus, auf dessen Standpunkt sich der Relativist, der nur die Wahrheit bestimmter Aussagen über die Welt anzweifeln wollte, sicherlich nur schwerlich zurückziehen wollen würde.

Es zeigt sich, dass der relativistische Standpunkt – ob in subjektivistischer oder spezifischer Ausprägung – ein unbefriedigender Standpunkt

---

66 HUSSERL: *L.U.*, 137.

67 Ebd.

bleibt, da er sich aus den Widersprüchen, welche aus seinen eigenen Annahmen resultieren, nicht überzeugend zu befreien weiß.

## Abschließende Reflexion: Skeptische Motivation

Das Ziel dieser Arbeit war es, das Projekt Edmund Husserls in seinen *Prolegomena zur reinen Logik* zu skizzieren und zu zeigen, mit welchen Schwierigkeiten sich dieses Projekt auseinandersetzen muss.

Ein problematischer Aspekt der *Prolegomena* ist allerdings, dass der Leser mit einer psychologistischen und relativistischen Position konfrontiert ist, welche von Husserl selbst rekonstruiert wurde. Sie ist in gewisser Hinsicht in den *Logischen Untersuchungen* eine schon ‚fertige‘ wissenschaftliche und philosophische Theorie. Man kann nun darüber streiten, ob Husserl in dieser Rekonstruktion gewissenhaft und fair mit Autoren wie Mill, Lipps usw. umgegangen ist. Sie selbst haben sich nach der Veröffentlichung von Husserls Werk oft gegen seine Darstellungen gewehrt. Doch kann hier auf diese Auseinandersetzungen nicht weiter eingegangen werden.

Vielmehr soll zum Schluss dieser Arbeit kurz reflektiert werden, was eine relativistische und damit skeptische Sicht auf die Möglichkeit von Wahrheit, Wissen und Erkenntnis überhaupt *motiviert*. Wenn man sich klar macht, aus welchen Gedanken solche skeptischen Fragen und Probleme hervorgehen, dann wird man deren Berechtigung vielleicht besser nachvollziehen können und merken, dass Behauptungen und Theorien dieser Art weit weniger absurd sind, als es an manchen Stellen der *Prolegomena* scheinen mag.

Wie zu Beginn bemerkt ist es das Ziel jeder Wissenschaft, Wissen zu schaffen. Im ernsten Sinne ‚etwas wissen‘ heißt aber, dass dieses Wissen Wahrheit repräsentiert; dass die Welt also in Wahrheit ganz genau so beschaffen ist, wie es unser Wissen von ihr beschreibt. Worum es hier geht ist also objektives Wissen von der Welt. Das ist Anspruch jedes Einzelnen, der im strengen Sinne ‚etwas wissen‘ möchte und natürlich Anspruch jeder ernsthaften Wissenschaft.

René Descartes hat nun einen Gedanken entwickelt, der zweifeln lassen kann, ob objektives Wissen und wahre Erkenntnis überhaupt jemals möglich sein können: Möglicherweise gebe es eine Entität, die in ihrer Machtfülle all unsere Wahrnehmung und Erfahrung, all unsere Meinungen über uns und die Welt systematisch manipulierte, sodass unser gesamtes

Meinungssystem ganz genau so sei, wie es jetzt ist, obwohl die eigentliche Realität eine ganz andere, von diesem Meinungssystem möglicherweise vollkommen verschiedene sei.<sup>68</sup> Die Grenze möglicher Täuschung zog Descartes selbst bei der intuitiven Gewissheit des eigenen Seins im Vollzug des Denkens, welches auch der zuvor aufgebaute Zweifel nicht mehr erschüttern könne.

Trotzdem bleibt die sich aus solchen Überlegungen ergebende Frage: Wie können wir solche Möglichkeiten der Täuschung und des Irrtums ohne jeden Zweifel ausschließen? Wie können wir unsere Meinungen und das, was wir als unser gesichertes, wahres Wissen ansehen, dagegen verteidigen? Wie können wir die Hypothese – all unsere Welterfahrung sei ein allumfassendes Trugbild<sup>69</sup> – durch Ausschluss jeglicher Irrtumsquellen eliminieren? Eine philosophische Theorie der Erkenntnis muss solche Fragen ernst nehmen.

Wir sind als Menschen auf unsere Formen der Erkenntnis angewiesen. Die Idee einer objektiven Überprüfung unseres Wissens und die damit verbundene Idee einer objektiven – das heißt immer wieder: wahren – Erkenntnis bringt bald die Forderung mit sich, über unsere eigenen „Begrenzungen und Idiosynkrasien hinauszugelangen, die das Resultat unserer biologischen Verfassung sind.“<sup>70</sup> Allein in einer „externen Perspektive“<sup>71</sup> liege die Möglichkeit, alle sich bietenden Quellen des Irrtums, welche mit unserer menschlichen Existenz einhergehen, auszuschließen.

Es zeigt sich schnell, dass eine solche externe Perspektive für uns unmöglich bleibt. Am Ende werden wir als menschliche Existenzen, die dies untersuchen wollen, immer wieder in den alten, internen Problemen unserer selbst gefangen bleiben. Wenn wir aber keine externe Perspektive auf uns selbst einnehmen können, wie könnten wir jemals davon sprechen, alle nur möglichen Unterscheidungen zwischen Wirklichkeit und möglicher Täuschung gemacht und tatsächlich wahre Erkenntnis erlangt zu haben? Können wir überhaupt von objektiver Wahrheit sprechen? Womit wir wieder bei einem relativistischen Standpunkt angelangt wären.

---

68 Vgl. BIERI (1997) [1987]: 50.

69 Ein modernes Gedankenexperiment ist das durchaus umstrittene ‚Gehirn im Tank‘ Argument, das ganz ähnlich wie der allumfassende Zweifel Descartes die Verlässlichkeit unserer Welterfahrung radikal in Zweifel zieht. Siehe dazu z.B.: PUTNAM (1990).

70 BIERI (1997) [1987]: 51.

71 Ebd.

Die *Prolegomena* unterschlagen die kurz ausgeführten Motivationen relativistischer Fragestellungen. Gleichwohl war sich Edmund Husserls ihrer mit Sicherheit absolut bewusst. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Einleitung des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*, in der Husserl von den Schwierigkeiten einer „Enge des Bewusstseins“ schreibt, welche als „erschwerender Umstand in Betracht“<sup>72</sup> kommen. Skeptische Motivationen sind in Husserls weiterem Denken dann gerade ein Ansporn, sein phänomenologisches Programm zu schärfen. Seine Philosophie lässt sich als Versuch verstehen, Antworten auf diese schwierigen Fragen zu finden.

---

72 HUSSERL: *L.U.*, Zweiter Band, 15, Anmerkung 3.

## Literaturverzeichnis

ALBERT, HANS: *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl., Mohr Siebeck Verl., Tübingen 1991. Zit. nach: [http://www.phil.uni-greifswald.de/fileadmin/mediapool/ifp/frank/31\\_Erkenntnistheorie\\_Muenchhausen\\_Trilemma.pdf](http://www.phil.uni-greifswald.de/fileadmin/mediapool/ifp/frank/31_Erkenntnistheorie_Muenchhausen_Trilemma.pdf) (Stand: 03.04.2013).

ARISTOTELES: *Metaphysik*, Erster Halbband (Bücher I-VI), Philosophische Bibliothek Band 307, Felix Meiner Verl., Hamburg 1989.

BIERI, PETER (Hg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, 4. unveränderte Auflage, Beltz Athenäum 1997. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain Meisenheim 1987.

HANNA, ROBERT: „Husserl’s Arguments Against Logical Psychologism (Prolegomena, §§ 17-61)“, in: MAYER, VERENA (Hg.): *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, Klassiker Auslegen, Band 35, Akademie Verl., Berlin 2008.

HUME, DAVID: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Harvard Classics Volume 37, online edition scanned from 1910, P.F. Collier & Son edition: <http://18th.eserver.org/hume-enquiry.html#4.1> (Stand: 03.04.2013).

HUSSERL, EDMUND: *Logische Untersuchungen*, Philosophische Bibliothek Band 601, Felix Meiner Verl., Hamburg 2009.

MAYER, VERENA: *Edmund Husserl*, C.H. Beck, München 2009.

POPPER, KARL: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933*, Gesammelte Werke Bd. 2., Mohr Siebeck Verl., Tübingen 1994.

POPPER, KARL: *Die Logik der Forschung*. Gesammelte Werke Bd. 3, Mohr Siebeck Verl., Tübingen 1994.

PUTNAM, HILARY: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin 1990.

SOFFER, GAIL: *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.

TUGENDHAT, ERNST; WOLF, URSULA: *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart 1993.