

»Sokratisches Philosophieren«  
Schriftenreihe der  
Philosophisch-Politischen  
Akademie  
Herausgegeben von  
Silvia Knappe  
Dieter Krohn  
Nora Walter

Band I  
Herausgegeben von  
Reinhard Kleinknecht  
und  
Barbara Neißer

LEONARD NELSON IN DER DISKUSSION

# Leonard Nelson in der Diskussion

»Sokratisches Philosophieren«  
Schriftenreihe der  
Philosophisch-Politischen Akademie  
Herausgegeben von  
Silvia Knappe / Dieter Krohn / Nora Walter

Band I  
Herausgegeben von  
Reinhard Kleinknecht  
und  
Barbara Neißer

dipa-Verlag Frankfurt am Main

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

**Leonard Nelson in der Diskussion** / Reinhard Kleinknecht ;  
Barbara Neisser (Hrsg.). - Frankfurt am Main : dipa-Verl., 1994  
("Sokratisches Philosophieren" ; Bd. 1)

ISBN 3-7638-0341-6

NE: Kleinknecht, Reinhard [Hrsg.]; GT

1. Auflage 1994

© dipa-Verlag, Nassauer Str. 1-3, 60439 Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten

Druck und Verarbeitung: DAN, Ljubljana

Printed in Slovenia

ISBN 3-7638-0341-6

# Inhaltsverzeichnis

Silvia Knappe / Dieter Krohn / Nora Walter Vorwort	7
Reinhard Kleinknecht / Barbara Neißer Einleitung	
<i>Beiträge</i>	
Holger Franke Die praktische Philosophie Leonard Nelsons und ihre Rezeptionsschwierigkeiten	15
Reinhard Kleinknecht Leonard Nelsons Theorie der Begründung	26
Barbara Neißer Leonard Nelsons Theorie der Vernunft und Kritik der Vernunft	38
Horst Gronke Nelson, Husserl, Apel: Kontinuität der Letztbegründungsphilosophie	55
Ute Siebert Vernunft, ungeteilt Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch	68
Piotr Waszczenko Zur Auffassung der Erkenntnistheorie bei Leonard Nelson	88
Gisela Raupach-Strey Warum Leonard Nelsons Erkenntnis-Philosophie nicht vorschnell ad acta zu legen ist	9
Christoph Westermann Bemerkungen zum Begriff der unmittelbaren Erkenntnis	110
	5

Jörg Schroth	
Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson	114
<i>Diskussion</i>	
Erik Hoffmann	
Ethische Aspekte von Technikbewertung	153
<i>Berichte und Informationen</i>	
Aus der Tätigkeit der Philosophisch-Politischen Akademie 1992-93	171
Gisela Raupach-Strey	
Zusammenfassender Bericht über das Symposium »Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons«	173
Gisela Raupach-Strey	
Fragen zum Symposium »Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons«	176
Barbara Neißer	
Tagung der Sokratischen Leiter und Leiterinnen Thema: Hauptaspekte der Nelsonschen Philosophie und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund	178
Protokoll der Tagung	179
Gustav Heckmann	
Erkenntnis	181
Horst Gronke	
Leonard Nelsons »praktische Philosophie / Ethik« Einige Thesen aus Holger Frankes Buch »Leonard Nelson: Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten«	182

## Vorwort

Mit dem vorliegenden Band beginnt eine Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie e.V., Sitz Bonn, die dem Sokratischen Philosophieren gewidmet sein soll.

Die Philosophisch-Politische Akademie wurde ursprünglich von dem Göttinger Philosophen Leonard Nelson (1882–1927) gegründet und, nachdem sie von den Nationalsozialisten verboten worden war, 1949 neu konstituiert. Die Akademie verfolgt den Zweck, die Fortentwicklung der wissenschaftlichen kritischen Philosophie, wie sie von Immanuel Kant begründet und von Jakob Friedrich Fries weitergebildet worden ist, zu fördern sowie ihre Bedeutung für Individuum, Gesellschaft und Staat deutlich zu machen. Dies geschieht durch Veranstaltungen und Veröffentlichungen.

Ein Schwerpunkt der Aktivitäten der Akademie sind die Sokratischen Gespräche. Nelson hat die Methode des Sokrates, im Gespräch durch beharrliches Fragen und gemeinsames Denken zu Einsichten zu gelangen, für unsere Zeit neu entdeckt und in abgewandelter Form angewandt. Gustav Heckmann, ein Schüler Nelsons, der 1922 Nelsons Vortrag über die Sokratische Methode<sup>1</sup> hörte, hat sie seither praktiziert und weiterentwickelt. Inzwischen ist durch Heckmanns unermüdliches Bemühen, das Sokratische Gespräch zu tradieren, diese Form des Philosophierens für viele Menschen lebendige Wirklichkeit geworden. Die Philosophisch-Politische Akademie veranstaltet seit Jahrzehnten regelmäßig Sokratische Seminare in der Tradition Nelson/Heckmann. Die Durchführung dieser Veranstaltungen liegt jetzt in der Verantwortung der kürzlich gegründeten Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren, Sitz Hannover, die eng mit der Akademie zusammenarbeitet.

Seit 1989 erschien als internes Diskussionsorgan für die an der Sokratischen Methode Interessierten halbjährlich der »Rundbrief der Sokrater« in hektographierter Form. Mit dem zunehmenden Interesse und der wachsenden Bedeutung, die das Sokratische Gespräch erlangte, reifte der Plan, diesen Rundbrief durch eine allgemein zugängliche Schriftenreihe zu ersetzen. Damit ist beabsichtigt,

- die philosophischen Auffassungen des in der Nelson/Heckmann-Tradition stehenden Kreises gegenüber der Öffentlichkeit zu vertreten
- die kritische Diskussion um die Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs im eigenen Kreis zu dokumentieren
- andere zur kritischen Auseinandersetzung mit den vertretenen Auffassungen aufzufordern und

- eine Dokumentation der mit dem Sokratischen Gespräch im Zusammenhang stehenden Aktivitäten zu erstellen.

Außer den Sokratischen Gesprächen führt die Philosophisch-Politische Akademie in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren jährlich mindestens eine wissenschaftliche Tagung durch, die der kritischen Philosophie und der Theorie des Sokratischen Gesprächs gewidmet ist. Diese Tagungen sollen in der Regel die Quellen der Texte für den Hauptteil jedes Bandes dieser Schriftenreihe sein. Diejenigen, die diese Tagungen vorbereiten und leiten, übernehmen jeweils die Herausgabe des dazugehörigen Einzelbandes und sind für seinen Hauptteil verantwortlich.

In jedem Band soll, in Fortsetzung der Tradition des bisher erschienenen Rundbriefs, ein Diskussionsteil enthalten sein, der thematisch nicht an den inhaltlichen Schwerpunkt des Bandes gebunden ist, sondern Beiträge aus vorausgegangenen Bänden aufgreifen kann oder neue Themen beginnt. Für den Diskussionsteil sind die Herausgeberinnen und der Herausgeber der Schriftenreihe verantwortlich. An sie sind geeignete Beiträge zu richten.<sup>2</sup>

Im dritten Teil eines jeden Bandes sollen Berichte und Mitteilungen über Aktivitäten im Zusammenhang mit der Sokratischen Arbeit erscheinen. Wer solche Informationen veröffentlicht haben möchte, sollte sie ebenfalls an die angegebenen Adressen schicken.

Möglicherweise werden gelegentlich Sonderbände erscheinen, für die diese bisher beschriebene Einteilung nicht zutrifft, z.B. solche mit Quellentexten, die im Zusammenhang mit Sokratischem Philosophieren von Interesse sind.

Der vorliegende erste Band dokumentiert ausnahmsweise zwei Tagungen. Die erste fand vom 31. Juli bis zum 3. August 1992 in Rum bei Innsbruck, Österreich, statt. Sie stand unter dem Thema »Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons« und wurde von Reinhard Kleinknecht und Gisela Raupach-Strey geleitet. Die zweite Tagung, unter der Leitung von Barbara Neißer und Horst Gronke, wurde am 31. Oktober und 1. November 1992 in Mellendorf bei Hannover durchgeführt und hatte zum Thema: »Hauptaspekte der Nelsonschen Philosophie und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund«.

Wir hoffen, mit dieser Schriftenreihe der kritischen Philosophie und der Diskussion um die Sokratische Methode in der Tradition Nelson / Heckmann neue Impulse zu geben.

1 Der Text des Vortrags ist unter dem Titel »Die sokratische Methode« erschienen in Leonard Nelson: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Bd. I: *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*, Hamburg 1970, S. 269–316, ders.: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*, Hamburg 1975, S. 191–238; ders.: *Die sokratische Methode*, Kassel-Bettenhausen 1987.

2 Hier die Adressen: Silvia Knappe, Bülowstr. 106, 10783 Berlin; Dr. Dieter Krohn, An den Papenstücken 21, 30455 Hannover; Nora Walter, Berliner Str. 19, 30952 Ronnenberg.

## Einleitung

Leonard Nelson ist einer der ganz großen Philosophen dieses Jahrhunderts. Dennoch haben seine Werke in der akademischen Philosophie verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden und sind heute weitgehend in Vergessenheit geraten. Dies hat verschiedene Gründe. Einer davon besteht darin, daß Nelsons Philosophie streng wissenschaftlich orientiert ist und dementsprechend hohe Anforderungen an den Leser stellt. Ein weiterer Umstand, der sich ungünstig auf die Rezeption der Werke Nelsons ausgewirkt hat, ist dessen polemische Art der Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit. Obwohl Nelsons wissenschaftliche Polemik immer ganz im Dienst der Sache stand, wurde sie wegen ihrer schonungslosen Direktheit oft als verletzend empfunden. In der Tat sind unter der Wucht der Nelsonschen Argumente zahlreiche philosophische Gedankengebäude zusammengebrochen. Von Nelsons Persönlichkeit ging nach dem Zeugnis vieler, die ihm begegnet waren, eine bezwingende Wirkung aus. Seiner Unbedingtheit und Wahrhaftigkeit konnte sich niemand entziehen. In seinem Denken und Handeln hat die Rationalität geradezu Gestalt angenommen. Alles Zufällige, Unwesentliche trat hinter seinem Streben nach Wahrheit und Objektivität zurück. Man konnte zu Nelson nur »ja« oder »nein« sagen, Indifferenz war ausgeschlossen. Nelson verstand es wie kaum ein anderer Philosoph, Gedanken zu Ende zu denken. Sein unerhörter Scharfsinn war aber stets von einem tiefen Ernst durchdrungen, dem alles Seichte und Nebensächliche zuwider war.

Nelsons Bemühungen galten der Entwicklung einer wissenschaftlichen Philosophie, die er als ein widerspruchsfreies, vollständiges System präzise formulierter apriorischer Wahrheiten konzipierte. Auf die methodische Sicherstellung dieses Systems verwendete er einen großen Teil seiner Arbeitskraft. Es ist überaus beeindruckend, mit welcher gedanklichen Intensität und Strenge er dabei zu Werke ging.

Bei einer derart hohen Zielsetzung konnte es freilich nicht ausbleiben, daß Nelsons Philosophie auch eine Reihe von folgenschweren Rissen und Bruchstellen aufweist. Je mehr man sich dem Ideal der Exaktheit und Bestimmtheit annähert, desto größer ist bekanntlich die Gefahr des Irrtums. Aber selbst Nelsons Fehler sind, aufs Ganze gesehen, bedeutsam und lehrreich.

Der Rang der Nelsonschen Philosophie spiegelt sich auch in seiner Sprache wider. Es ist eine Sprache von geradezu mathematischer Strenge, die in ihrer Klarheit, Bestimmtheit und Reinheit innerhalb der deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts sonst kaum anzutreffen ist. Nichts wird hier verdunkelt, kein Wort ist zuviel,

keines zuwenig. Nelsons Texte sind stets wahre Sprachkunstwerke von meisterlicher Architektonik.

Nelson war davon überzeugt, daß es neben den empirischen auch rein philosophische Wahrheiten gibt, die der menschlichen Vernunft innewohnen und durch Anwendung einer geeigneten Methode ans Licht des Bewußtseins gebracht werden können. Diese Auffassung entsprach freilich nicht dem damaligen philosophischen Zeitgeist, der weitgehend vom Relativismus, Skeptizismus und Irrationalismus geprägt war. Überdies hat Nelson durch seine scharfe Polemik – vor allem durch seinen berühmten »Beweis« für die »Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie« – zahlreiche Gegner auf den Plan gerufen, so daß er innerhalb der akademischen Philosophie zunehmend in eine isolierte Position geriet. Dennoch scharte sich ein relativ großer Kreis von Schülern und Mitarbeitern um Nelson, die in ihm das Haupt einer reformatorischen philosophischen Bewegung sahen.

Nelsons entscheidende Leistung war die Wiederaufnahme der Philosophie von J.F. Fries. Für ihn war Fries derjenige, der die Kantsche Vernunftkritik in der richtigen Weise weitergeführt hat. Und so wie Fries versucht hatte, die Mängel der Kantschen Philosophie zu tilgen, machte Nelson es sich zur Aufgabe, die Friessche Philosophie von ihren Mängeln zu befreien. Mit Fries unterschied er zwischen System und Kritik, d.h. zwischen dem geordneten Ganzen der philosophischen Wahrheiten und der darauf bezogenen »kritischen Methode«, die dazu dient, jene philosophischen Wahrheiten aufzufinden und zu begründen.

Als das geistige Haupt der sog. neufriesschen Schule trat er dem damals sehr einflußreichen Neukantianismus entgegen, in dem er eine Abirrung von den grundlegenden Einsichten Kants erblickte.

Die schöpferische Kraft Nelsons zeigt sich am eindrucksvollsten in seiner Systematisierung und Begründung der philosophischen Ethik mit Hilfe der »kritischen Methode«. Doch hat er sich nicht auf die theoretischen Aspekte der Ethik beschränkt, sondern schon frühzeitig versucht, daraus praktische Konsequenzen zu ziehen. Er schuf pädagogische und politische Organisationen, mit deren Hilfe er die theoretisch anerkannten ethischen Ideale in die Praxis des Lebens umsetzen wollte.

Nelson fühlte sich in theoretischer und praktischer Hinsicht zur Führung berufen, und seine Anhänger akzeptierten diesen Anspruch. Daß es dabei auch zu Konflikten kam, war unausbleiblich. Nelson war eine schwierige, bei aller denkerischen Größe innerlich zerrissene Persönlichkeit, deren Wirkung auf andere nicht nur positiv war. Die apodiktische, kompromißlose Art seines Urteils äußerte sich oft in persönlicher Kälte und Schroffheit.

An seine Anhänger stellte er Forderungen, die auch die persönliche Lebensführung betrafen und deren Strenge nicht jeder gewachsen war. Gerade in diesem praktischen Bereich finden sich bei Nelson immer wieder Elemente des Doktrinären.

Am strengsten war Nelson sich selbst gegenüber. Sein Leben war von unablässiger, angespannter Arbeit erfüllt; ein Ausruhen gab es bei ihm nicht. Seit seiner Jugend litt

er an chronischer Schlaflosigkeit, und in seinen letzten Jahren arbeitete er Tag und Nacht. Seine Schriften – die Frucht einer ungeheuren Arbeitsleistung – sind in einer neunbändigen Gesamtausgabe (1970-1977) erschienen. Die Rezeption der Nelsonschen Philosophie und insbesondere die Auseinandersetzung mit seiner Ethik hat sich seither merklich verstärkt.

Nelson, der mit Kant und Fries in der Tradition der Aufklärung stand, baute auf die Kraft des menschlichen Geistes, durch eigene Tätigkeit und also frei von jedweder Autorität die Wahrheit zu finden. Es ist charakteristisch für Nelsons Konsequenz, daß er die Idee der geistigen Autonomie nicht nur im Theoretischen beließ, sondern sie auch in die Praxis, nämlich in den philosophischen Unterricht, einbezog. Er griff dabei auf das in Vergessenheit geratene sokratische Gespräch zurück. Im Unterschied zu den Platonischen Dialogen, wo die Gesprächspartner des Sokrates überwiegend Ja-Sager-Funktionen haben, findet in der von Nelson entwickelten Art des Sokratischen Gesprächs überhaupt keine philosophische Belehrung statt, sondern es geht darum, daß die Gesprächsteilnehmer selbst ein philosophisches Problem aufspüren und gemeinsam an dessen Lösung arbeiten. Das so verstandene Sokratische Gespräch ist ein einzigartiges und unersetzliches Instrument des philosophischen Unterrichts, es gehört zum Wertvollsten, was Nelson der Nachwelt hinterlassen hat.

Von seinen Schülern war es vor allem Gustav Heckmann, der die Tradition des Sokratischen Gesprächs aufrechterhalten und methodisch weitergeführt hat. Der von Heckmann begründete Sokratiker-Kreis führt seit vielen Jahren Sokratische Wochen durch, in denen sich Fachleute und Laien mit philosophischen, mathematischen, politischen und pädagogischen Fragen befassen. Das Sokratische Gespräch setzt bei der Alltagserfahrung des einzelnen an, die einer klärenden und prüfenden Analyse unterzogen wird, wobei es darum geht, die in der Erfahrung vorausgesetzten Grundsätze des Denkens und Handelns explizit zu machen.

Die Autoren dieses Bandes befassen sich mit einigen grundlegenden Aspekten des Nelsonschen Werkes und beleuchten deren Bedeutung im Lichte gegenwärtigen Philosophierens. Zum einen werden dabei logisch-systematische Fragen der Nelsonschen Philosophie untersucht und hinsichtlich ihrer heutigen Relevanz erörtert, zum anderen werden Bezüge zwischen Nelson und der Analytischen Philosophie, der Husserlschen Phänomenologie und der Transzendentalpragmatik Apels hergestellt. Darüber hinaus werden aktuelle ethische Probleme diskutiert, nämlich die Risiken und Folgen der modernen Technik sowie das interkulturelle Verhältnis zwischen moralisch bedeutsamen Kommunikationsformen.

Die einzelnen Beiträge machen auch unterschiedliche Sichtweisen auf das Werk Nelsons deutlich. Nelsons Theorien erscheinen aus der Perspektive eines Logikers oder Analytischen Philosophen anders als aus der Perspektive eines Transzendentalpragmatikers oder Rechtsphilosophen. Die Vielfalt dieser Sichtweisen ergibt ein facettenreiches Bild von Nelsons Philosophie, in dem deren historische Bedingtheiten und theoretische Schwächen ebenso deutlich werden wie die Faszination seines

radikalen Wahrheitsanspruches, seine zukunftsweisenden Beiträge zur Ethik und seine Forderungen nach vernünftigem Handeln.

Innsbruck, Köln 1994

# Beiträge

*Holger Franke*

## Die praktische Philosophie Leonard Nelsons und ihre Rezeptionsschwierigkeiten

Leonard Nelson (1882-1927) hat sich in seinen philosophischen Arbeiten im wesentlichen zwei Problemen gewidmet: Zum einen der Entwicklung einer Ethik und Rechtsphilosophie sowie deren Konsequenzen für die Pädagogik und die Politik und zum anderen der Erarbeitung einer erkenntniskritischen Methode mit dem Ziel, die ethischen Grundprinzipien seiner praktischen Philosophie zu begründen, um diese auf ein sicheres Fundament zu stellen.

Ich werde mich im ersten Teil meines Vortrages auf den Grundgedanken der Nelsonschen Ethik und der Rechtsphilosophie beschränken, nämlich seiner Interessenabwägungstheorie, und im zweiten Teil untersuchen, warum die Nelsonsche Philosophie in der Wissenschaft kaum rezipiert worden ist.

### I.

Der Kern der ethischen sowie der rechtsphilosophischen Theorie Nelsons ist die Erarbeitung einer Interessenabwägungstheorie.

Hierfür knüpft Nelson an die Arbeiten von Jakob Friedrich Fries (1773-1843) an, der sich in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts um eine Weiterentwicklung der Philosophie I. Kants bemühte. Fries hatte als Grundsatz der Gerechtigkeit formuliert, daß jede Person mit jeder anderen die gleiche Würde habe.<sup>1</sup>

Dieser Gedanke findet sich dann auch im Sittengesetz von Nelson wieder. Dieses lautet: »Wahre die Gleichheit der persönlichen Würde.«<sup>2</sup> Dieses Sittengesetz findet bei Nelson zwei Anwendungsarten: in der Form eines Abwägungsgesetzes und der eines Vergeltungsgesetzes.<sup>3</sup> Ich werde mich auf das Abwägungsgesetz beschränken.

Bevor Nelson eine Formulierung des Abwägungsgesetzes versucht, führt er die Merkmale an, die es zum Ausdruck bringen muß. Deutlich muß dessen beschränkender Charakter werden, was erfordert, daß unsere Handlungen auf eine gewisse Bedingung eingeschränkt werden sollen.<sup>4</sup> Einschränkungen sind aber nur dann geboten, wenn unsere Interessen mit den Interessen von anderen kollidieren.<sup>5</sup> Den Interessenbegriff möchte Nelson sehr weit gefaßt wissen, nämlich alles das, »was nach dem allgemeinen Sprachgebrauch unter diesem Wort verstanden wird.«<sup>6</sup> Die Einschränkung der Interessen – und damit nennt Nelson das wichtigste Merkmal – soll unter der Bedingung der persönlichen Gleichheit erfolgen.<sup>7</sup> Vom Unterschied der Personen als solchen muß bei einer Interessenabwägung abstrahiert werden.<sup>8</sup> Mit anderen Worten: Wenn der Abwägende sein Interesse dem eines anderen

vorzuziehen berechtigt sein soll, so muß dafür ein anderer Grund vorliegen als der bloße Umstand, daß es sein Interesse ist.<sup>9</sup> Nelson formuliert daher folgendes Abwägungsgesetz: »Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.«<sup>10</sup>

Das Verfahren der Abwägung verlangt vom Urteilenden, sich die kollidierenden Interessen in seiner Person vereinigt vorzustellen.<sup>11</sup> Dies ist so zu verstehen, daß wir uns der Reihe nach in die Lage der einen und der anderen Person versetzen sollen;<sup>12</sup> wir sollen also einen hypothetischen Rollentausch vollziehen. Dieses Verfahren soll eine Abwägung unter Wahrung der persönlichen Gleichheit ermöglichen.

Auf die Frage, welches Interesse bei einer Interessenkollision vorzuzugewürdigt ist, d.h. wie die Interessen zu bewerten sind, gibt das Abwägungsgesetz keine Auskunft. Es enthält kein Bewertungskriterium. Hierfür entwickelt Nelson seine Theorie vom wahren oder objektiven Interesse. Entscheidend bei der Abwägung sind nicht die faktisch vorhandenen Interessen, sondern die wahren bzw. objektiven Interessen einer Person.<sup>13</sup>

Nelson definiert das objektive Interesse als das Interesse am Wert des Lebens überhaupt.<sup>14</sup> Dieses Interesse kann nur durch Selbsttätigkeit und nicht durch andere Personen befriedigt werden. Es ist das Interesse an der vernünftigen Selbstbestimmung.<sup>15</sup> Bei der Ermittlung des wahren Interesses im Rahmen der Abwägung ist die Gesamtpersönlichkeit zu berücksichtigen, also inwiefern das Interesse zum Wert des Lebens dieser Person beiträgt.<sup>16</sup>

Die konsequente Durchführung seiner Theorie erläutert Nelson am Schulbeispiel der Planke des Karneades. Bei einem Schiffbruch klammern sich zwei Personen an eine Planke, die nur einen tragen kann. Wer also soll die Planke für sich allein besitzen? Der eine von beiden ist ein gleichgültiger Mensch ohne höhere Interessen und der andere eine geistig hochstehende Persönlichkeit. Nach Nelson ist es für die geistig mindere Person Pflicht, sich unterzuordnen und die Planke zu verlassen.<sup>17</sup>

Das Nelsonsche Abwägungsverfahren stellt einen höchst komplexen und schwierigen Vorgang dar. Es wird ein Höchstmaß an Information, die Fähigkeit zum hypothetischen Rollentausch sowie die Fähigkeit, die Interessen nach ihrer Wertigkeit zu beurteilen, gefordert. Nelson ist sich des hohen Anspruchs seiner Theorie durchaus bewußt. Eine perfekte Abwägung der Interessen kann daher auch nur eine »vollkommen gebildete Person« durchführen, denn sie zieht stets das Wertvollere dem als weniger wertvoll Erkannten vor.<sup>18</sup>

Die Nelsonsche Abwägungstheorie wirft zwei zentrale Probleme auf: zum einen die Frage nach der Leistungsfähigkeit bzw. den Grenzen des hypothetischen Rollentausches und zum anderen die Frage, ob wir von einem absoluten Wert, d.h. einem objektiven Interesse als Kriterium für die Bewertung von Interessen ausgehen können.

Gegen die Idee des hypothetischen Rollentausches ist von C. Taylor eingewandt worden, daß es in einer Reihe von Fällen aus logischen Gründen nicht möglich sei,

sich in die Situation eines anderen hineinzusetzen. Dies gehe insbesondere dann nicht, wenn Personen aus völlig unterschiedlichen Kulturkreisen aufeinanderstoßen. Man müsse dann schon die Eigenschaften des anderen annehmen bzw. ein anderer werden. Dies hätte aber zur Folge, daß der Urteilende sich nicht mehr in eigener Person in die Situation des anderen versetzen könnte.<sup>19</sup> Ähnlich argumentiert A. Ross, der darauf hinweist, daß Interessen ihrem Wesen nach subjektzugehörig seien. Ross verdeutlicht, daß das Interesse des A an der Erhaltung seines Lebens unvorstellbar sei als Interesse von B. Es sei denkbar, daß B an der Erhaltung seines eigenen Lebens, des Lebens von B interessiert sei, nie aber an der Erhaltung des eigenen Lebens, des Lebens von A.<sup>20</sup>

Diese Kritik weist auf die Schwierigkeiten hin, sie stellt aber keinen durchgreifenden Einwand gegen die Forderung Nelsons nach einem hypothetischen Rollentausch bei Interessenskollisionen dar. Zunächst ist zu entgegnen, daß die Forderung Nelsons, sich die Interessen vereinigt vorzustellen, nicht überinterpretiert werden darf. Nelson hat deutlich gemacht, daß die Vereinigungsforderung so zu verstehen ist, daß wir »uns in Gedanken der Reihe nach in die Lage der einen und der anderen Person versetzen und annehmen, daß wir wirklich nacheinander in beide Lagen geraten, dabei aber nur in einer von ihnen unsere Interessen befriedigen könnten.«<sup>21</sup> Sicherlich – so wird man einräumen müssen – gibt es Schwierigkeiten bei der Feststellung der Interessen des anderen. Die Durchführung eines Rollentausches bleibt aber möglich; die Eigenschaften des anderen muß sich hierbei nicht annehmen. Ich gehe dabei von der Annahme aus, daß auch Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen gewisse gemeinsame Eigenschaften, z.B. die Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung und Schutz haben. Durch ein hohes Maß an Vorstellungsvermögen sowie der Bereitschaft, Informationen über den anderen aufzunehmen, kann ein hypothetischer Rollentausch mehr oder weniger gut gelingen.

Von der Möglichkeit eines Rollentausches geht auch der Ökonom Adam Smith aus, dessen Gedanken zu einer Moraltheorie den Nelsonschen Vorstellungen recht nahe kommen. In seinem Werk »Theory of moral sentiments« (dt.: Theorie der ethischen Gefühle) macht sich Smith – und deshalb ist er in diesem Zusammenhang von Bedeutung – Gedanken über die Bedeutung des Gefühls bei einem Rollentausch. Smith räumt ein, daß die Menschen, obgleich von Natur aus mitfühlend, niemals jenen Grad der Gefühlsregung erreichen, den der direkt Betroffene erfüllt. Dennoch könne man sich in die Lage des Betroffenen versetzen und sich in die Umstände hineindenken. Dabei können wir Gefühle empfinden, die zumindest den Gefühlen des direkt Betroffenen ähneln.<sup>22</sup> Smith spricht hier einen wichtigen Punkt an, nämlich daß das Einfühlungsvermögen eine Voraussetzung für einen Rollentausch darstellt. Dies ist erforderlich, um die Interessenlage des anderen aufzunehmen und zu verstehen. Von Bedeutung ist aber auch, daß wir uns von den Gefühlen wieder lösen können. Dies ist notwendig hinsichtlich der nachempfundenen Gefühle wie auch im Hinblick auf die Gefühle, die mit meinem Interesse verbunden sind. Wir benötigen einen gewissen Abstand von unseren Gefühlen, um in rationaler Weise

die Interessen abzuwägen. Akzeptiert man den hypothetischen Rollentausch als ethisches Prinzip, so kommt es darauf an, daß wir die Fähigkeit erlernen, uns in die Situation des anderen hineinzusetzen. Hierfür kann das von L. Nelson und G. Heckmann entwickelte Sokratische Gespräch einen wertvollen Beitrag leisten.

Das Sokratische Gespräch, das kurz als gemeinsame Wahrheitsuche mit dem Ziel des Konsens charakterisiert werden kann, beginnt in der Regel mit einem Beispiel zu einer zu beantwortenden philosophischen Frage.<sup>23</sup> Aufgrund meiner Teilnahme an Sokratischen Gesprächen weiß ich, daß man sich bei der Erfassung und Aufnahme dieses Beispiels – in der Regel handelt es sich um eine eigene Erfahrung eines Teilnehmers – in die Situation desjenigen hineinsetzen muß, der das Beispiel gibt. Es vergehen oft mehrere Stunden, bis das selbsterlebte Beispiel von der Gruppe ganz aufgenommen und verstanden wird. Dabei findet – sozusagen als positiver Nebeneffekt – eine Schulung des Vorstellungs- wie auch des Einfühlungsvermögens statt.

Dies geschieht ebenso bei der Prüfung, ob wir im Sokratischen Gespräch noch eine gemeinsame Sprache sprechen. Viele Wörter, insbesondere abstrakte Begriffe, werden in mehr als nur einer Bedeutung gebraucht. Die schrittweise Verständigung verlangt oftmals, daß wir uns in die Situation des anderen hineinsetzen, um dessen Sprachgebrauch zu verstehen.

Das zweite, wohl schwierigste Problem in der Nelsonschen Interessenabwägungstheorie ist die Theorie vom wahren oder objektiven Interesse. Nelson geht davon aus, ein absolutes Bewertungskriterium für Interessen, nämlich die vernünftige Selbstbestimmung des einzelnen, gefunden zu haben.

Gegen diese Theorie ist eingewandt worden, daß der Maßstab der vernünftigen Selbstbestimmung nur ein sehr vages Kriterium sei. Verschiedene Urteilende würden dieses folglich verschieden auslegen, so daß letztlich die subjektiven Maßstäbe des Urteilenden entscheiden.<sup>24</sup> Dieser Einwand kann jedoch dadurch entkräftet werden, daß Nelson eine nähere Inhaltsbestimmung der vernünftigen Selbstbestimmung gegeben hat.

Nelson versteht unter vernünftiger Selbstbestimmung nichts anderes als das »Ideal der Bildung«<sup>25</sup>. Dieses umfaßt die besonderen Ideale der Ausbildung der Erkenntnis, der Ausbildung des Interesses an der Gerechtigkeit und der Ausbildung des Interesses am Schönen. Sie können kurz als die Ideale der Wahrheitsliebe, der Gerechtigkeitsliebe und der Schönheitsliebe bezeichnet werden. Die Vereinigung dieser drei Ideale macht das Wesen der Bildung aus.<sup>26</sup> Nelson gibt auch konkret Auskunft, wie er sich einen gebildeten Menschen vorstellt. Er verlangt z.B. von ihm: Aufrichtigkeit gegen sich und andere, Streben nach Erkenntnis, sowohl nach Erweiterung des Wissens wie nach Vertiefung der Einsicht, Gerechtigkeit im Umgang mit anderen, Geschmack in der Führung seines Lebens und Mäßigung im Genießen.<sup>27</sup>

Nelson hat also eine ganz bestimmte Vorstellung von einer vernünftigen Selbstbe-

stimmung des Menschen. Diese Inhaltsbestimmung führt zu der Frage, ob Nelson nicht hier seine eigenen Vorstellungen von einem wertvollen Leben oder die einiger Personen als objektives Interesse für alle Menschen ausgibt?

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob Nelson hierfür eine überzeugende Begründung gegeben hat. Dies führt in den überaus komplizierten Bereich der Nelsonschen Erkenntnistheorie. Die Probleme können hier nur angedeutet werden. Der Schlüssel zur Auflösung des Letztbegründungsproblems ist für Nelson die Unterscheidung von Urteil und unmittelbarer Erkenntnis. Ein Urteil stellt die bloße Behauptung dar, daß einer »Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht«. Gewißheit erlangt ein ethisches Grundurteil nur dadurch, daß es sich auf eine »unmittelbare, ursprünglich dunkle Erkenntnis« gründet.<sup>28</sup> Die unmittelbare Erkenntnis selbst kann nicht begründet werden.<sup>29</sup>

Nelson ist sich der Gefahr bewußt, daß bei der Begründung letzter Prinzipien sehr schnell ein *infiniter Regreß* oder *Zirkelschluß* droht.<sup>30</sup> Ähnlich wie moderne Transzendentalpragmatiker sieht Nelson eine deduktive Begründung letzter Prinzipien als aussichtsloses Unternehmen an. Er versucht, dem sogenannten *Münchhausen Trilemma* (*infiniter Regreß* / *Zirkelschluß* / *Abbruch des Verfahrens*)<sup>31</sup> dadurch zu entgehen, daß er sein Begründungsverfahren auf eine Aufweisung der Inhalte unserer unmittelbaren, dunklen Erkenntnis, d.h. unserer praktischen Vernunftkenntnis beschränkt.<sup>32</sup> Dies ist erforderlich, um einen Vergleich von Urteil und unmittelbarer Erkenntnis zu ermöglichen. Dieser Existenznachweis ist eine Tatsachenfrage und als solche Gegenstand innerer Erfahrung. Nach Nelson kann dieser Nachweis nur auf empirisch-psychologischem Wege geleistet werden.<sup>33</sup> Die Ausgangsdaten für sein Begründungsverfahren hinsichtlich des Ideals der Bildung gewinnt Nelson daher durch eine Analyse des ästhetischen Gefühls.<sup>34</sup>

M.E. kann jedoch eine Analyse des ästhetischen Gefühls – und zu vermuten ist, daß Nelson sein eigenes Gefühl analysiert – nicht zu dem Existenznachweis eines objektiven Interesses aller Menschen führen, sondern allenfalls Geltung für einige Personen beanspruchen.<sup>35</sup> Nelson überschätzt sein methodisches Vorgehen, das für ihn Ähnlichkeit mit dem Verfahren der analytischen Chemie hat.<sup>36</sup> Er hält sein Verfahren anscheinend für völlig gleichwertig mit den Forschungsmethoden der Naturwissenschaften. Ein empirisch-psychologisches Verfahren birgt jedoch Unsicherheiten und verlangt nach einem Kriterium für die Richtigkeit der vorgenommenen Analyse. Der hohe Anspruch Nelsons, einen objektiven Maßstab für eine Interessenbewertung gefunden zu haben, läßt sich mithin nicht halten.

Es stellt sich damit folgende Frage: Wenn ein objektives Bewertungskriterium für Interessen nicht zur Verfügung steht, gibt es dennoch Rationalitätskriterien für eine Abwägung? Oder muß man sich eingestehen, daß die Entscheidung über die Vorzugswürdigkeit eines Interesses letztlich eine irrationale Angelegenheit bleibt. Ich möchte auf einen theoretischen Ansatz aufmerksam machen, der inhaltlich neutral ist, aber dennoch der Abwägung eine rationale Struktur verleiht. Es ist das

vom Bundesverfassungsgericht in Ansätzen entwickelte und von Robert Alexy wissenschaftlich ausgearbeitete Abwägungsgesetz. Dieses Abwägungsgesetz gibt eine formale Struktur der Abwägung vor, d.h. es sagt, was begründet werden muß, damit ein Interesse vorgezogen werden kann. Ich habe dieses Abwägungsgesetz unter Berücksichtigung der Nelsonschen Begrifflichkeit folgendermaßen umformuliert: »Je höher der Grad der Nichterfüllung oder Beeinträchtigung des einen Interesses ist, um so größer muß die Wichtigkeit der Erfüllung des anderen sein.«<sup>38</sup>

Dieses Abwägungsgesetz macht deutlich, daß die Wertigkeit bzw. das Gewicht von Interessen nicht absolut bestimmbar ist, sondern daß stets nur von relativen Gewichten die Rede sein kann.<sup>39</sup> Dieses Abwägungsgesetz formuliert zwar kein definitives Entscheidungsverfahren, aber es sagt, was bei Abwägungen von Bedeutung ist, nämlich der Grad oder die Intensität der Beeinträchtigung des einen Interesses auf der einen Seite und der Wichtigkeitsgrad der Erfüllung des anderen Interesses auf der anderen Seite. Ein solches Abwägungsgesetz sagt also noch nicht, wann eine sehr intensive Beeinträchtigung und wann ein sehr hoher Wichtigkeitsgrad vorliegt. Es sagt aber, was rational zu begründen ist. Es zwingt, Sätze über Nichterfüllungs- oder Beeinträchtigungsgrade sowie Sätze über Wichtigkeitsgrade zu formulieren und zu begründen.<sup>40</sup> Ein Interesse wäre z.B. dann vorzuziehen, wenn begründet würde, daß nur eine geringe Eingriffsintensität hinsichtlich des beeinträchtigten Interesses vorliegt und man gewichtige Gründe für die Erfüllung des vorzuziehenden Interesses angeführt hat. Ich denke, daß uns diese Begründungspflicht einen großen Schritt auf dem Weg zu einer rationalen Abwägung voranbringt.

## II.

Ich komme jetzt zum zweiten Teil meines Vortrages. Untersucht man die Rezeptionsgeschichte der Nelsonschen Arbeiten, so muß man feststellen, daß sie kaum rezipiert worden sind. Leonard Nelson ist ein nahezu Unbekannter in der Geschichte der Philosophie geblieben. Zum Beispiel erschienen zu seinem im Jahr 1917 veröffentlichten Hauptwerk »Kritik der praktischen Vernunft« nur zwei Rezensionen.<sup>1</sup> Auch in späteren Jahren hat dieses Werk kaum Beachtung gefunden.<sup>2</sup> Nelson bemerkte daher selbst einmal in einem Brief:

»Was meine eigentlichen Fachgenossen angeht, so habe ich seit langem jede Illusion fahren lassen, daß sie auf meine Arbeiten eingehen würden; ihretwegen hätte ich sicherlich keines meiner Bücher geschrieben. So bin ich darauf angewiesen, in anderen Wissenschaften Menschen zu finden, die die Bedeutung der von mir behandelten Probleme für ihr Fach begreifen und sich deshalb mit ihnen auseinandersetzen. Doch auch hier sind die Schwierigkeiten nicht gering. Denn den Mathematikern, die auf Grund ihrer formalen Schulung am ehesten in die Probleme eindringen können, liegt der Stoff zu fern. Und den anderen, denen der Stoff näher liegt, fehlt es meist an der zum Verständnis unerläßlichen Denkschulung. Nur so ist

es zu erklären, daß bisher noch keine einzige ernsthafte Besprechung meiner Kritik der praktischen Vernunft erschienen ist.«<sup>3</sup>

Es haben m.E. folgende Gründe zu den Rezeptionsschwierigkeiten beigetragen: Nelson hat sich zu Beginn seiner akademischen Karriere durch verletzende Polemik als Außenseiter in die Wissenschaft eingeführt. Dies wird insbesondere in seiner Kritik an dem Neukantianer Hermann Cohen deutlich. Nelson hatte im Jahr 1905 eine Rezension über das Werk Cohens »System der Philosophie. Logik der reinen Erkenntnis« mit den Sätzen beendet: »Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche an.«<sup>4</sup> Insbesondere diese Rezension führte dazu, daß Nelson bei seinem ersten Habilitationsversuch im Jahre 1906 scheiterte und den Philosophen Edmund Husserl gegen sich aufbrachte.<sup>5</sup>

Nelson hatte diese Polemik bewußt eingesetzt; ihm ging es bei seiner Polemik um die Rehabilitierung der vergessenen Friesschen Philosophie. Seit Mitte des vorigen Jahrhunderts hatte die Fachphilosophie J.F. Fries als Vertreter eines bloßen Psychologismus verurteilt und ihm keine Bedeutung mehr beigemessen. Fries hatte man vorgehalten, er versuche, apriorische Erkenntnisse auf empirische Erkenntnisse zu gründen. Diese Auffassung vertraten auch die Neukantianer wie H. Cohen und W. Windelband.<sup>6</sup>

In einem erhalten gebliebenen Briefentwurf aus dem Jahre 1904 schilderte Nelson ausführlich die Gründe für seinen Angriff gegen diejenigen, die Fries in Ungnade hatten fallen lassen.

»Daß die Polemik mir in meiner Laufbahn hinderlich und schädlich werden wird, ist auch mir durchaus wahrscheinlich und ich war mir von vornherein darüber klar. (...) Einmal nämlich bin ich geradezu genötigt, mich mit den Angriffen derer auseinanderzusetzen, durch die in den Augen des philosophischen Publikums die Fries'sche Philosophie für immer gerichtet ist, um mir überhaupt erst das Recht zu erwerben, diese Philosophie wiederum aufzunehmen und um nur über die gehört zu werden. (...) Dazu kommt, daß es mir notwendig erscheint, durch ein deutliches Exempel für die Zukunft einer ähnlichen Art des Kampfes gegen die Fries'sche Philosophie vorzubeugen. Denn das wenigstens, wenn auch sonst nichts, verspreche ich mir allerdings von meiner Arbeit: daß in Anbetracht meiner Polemik gegen jene Herren, es sobald niemand wagen wird, die Werke von Fries und Apelt ohne vorhergehendes gründliches Studium anzutasten.«<sup>7</sup>

Als zweiter Grund ist vorzutragen, daß Nelsons politische Aktivitäten ihn vom Wissenschaftsbetrieb entfernten. Veranlaßt durch die Tragödie des Ersten Weltkrieges, sah Nelson die Notwendigkeit, seine praktische Philosophie in die Tat umzusetzen. Er wurde der Gründer und Führer des sozialistisch und antidemokratisch ausgerichteten Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und später des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK). Diese Aktivitäten müssen auf den eher konservativ geprägten Wissenschaftsbetrieb abschreckend gewirkt haben. Ferner ließ Nelson seinen wissenschaftlichen Freundeskreis, der seit dem Jahre 1903

in der J.F. Fries Gesellschaft organisiert war, zerfallen. Die von Nelson im Jahre 1917 beabsichtigte Umformung der Fries-Gesellschaft in eine führerschaftlich organisierte Kampfgemeinschaft stieß bei den meisten seiner wissenschaftlichen Freunde auf Ablehnung. Er verlor dadurch einen bedeutenden Kreis von wissenschaftlichen Mitarbeitern und Förderern.<sup>8</sup>

Als den letzten und wohl entscheidenden Grund für die Rezeptionsschwierigkeiten der Nelsonschen Arbeiten ist folgendes anzuführen:

Nelsons Arbeiten, insbesondere die Art und Weise seines Philosophierens müssen im Zusammenhang mit der Analytischen Philosophie gesehen werden, die in Deutschland bis lange nach dem Zweiten Weltkrieg wenig Beachtung gefunden hat. Begründet wurde die Analytische Philosophie um die Jahrhundertwende in Cambridge von Georg Edward Moore und Bertrand Russell.<sup>9</sup> Als »Urvater« der Analytischen Philosophie, auf dessen Arbeiten sich insbesondere Russell stützte, wird der Jenaer Professor Gottlob Frege (1848–1925) angesehen.<sup>10</sup> Trotz aller unterschiedlicher Richtungen, die die Analytische Philosophie im Laufe dieses Jahrhunderts eingeschlagen hat, sind folgende Merkmale charakteristisch für sie: die Kritik am Idealismus hegelianischer Prägung<sup>11</sup>, die Beschäftigung mit Grundlagenproblemen der Mathematik<sup>12</sup> sowie die Weiterentwicklung der Logik<sup>13</sup> und – dies ist vielleicht das wichtigste Merkmal – die logische Analyse zur Klärung philosophischer Probleme<sup>14</sup>, insbesondere die Analyse von Begriffen.<sup>15</sup>

Diese Merkmale finden sich auch in den Arbeiten Nelsons wieder. Nelson war ein scharfer Kritiker des deutschen Idealismus. Seine Kritik an der Philosophie von Fichte<sup>16</sup>, Schelling<sup>17</sup> und Hegel<sup>18</sup> ist vernichtend. Der idealistischen Philosophie lastet Nelson die Geisteszerrüttung des beginnenden 20. Jahrhunderts an, die zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges beigetragen hat.<sup>19</sup>

Auch mathematische und logische Grundlagenprobleme haben Nelson insbesondere zu Beginn seiner akademischen Laufbahn beschäftigt. Er studierte Mathematik bei den bedeutenden Göttinger Mathematikern und stand mit vielen von ihnen in einem geistigen Austausch. Ferner las und studierte Nelson die Arbeiten von Frege und Russell. Über Frege bemerkte Nelson einmal in einem Brief: »Freges kleine Schrift ‚Grundlagen der Arithmetik‘ liest sich sehr leicht und ist in hohem Grade lesenswert (...) Frege ist doch von den Lebenden der logisch Klarste und der, mit dem sich auseinanderzusetzen am meisten die Mühe lohnt.«<sup>20</sup>

Nelson beteiligte sich auch an der Lösung von mathematischen Grundlagenproblemen, wie die im Jahre 1908 zusammen mit dem Mathematiker Kurt Grelling veröffentlichte Arbeit über die mengentheoretischen Paradoxien von Russell und Burali-Forti zeigt.<sup>21</sup> Nelson und Grelling bemühten sich um die Präzisierung einer Problematik, die die Mathematik Ende des letzten Jahrhunderts in eine grundlegende Krise geführt hatte. Es handelt sich um die Entdeckung mengentheoretischer *Antinomien, die den Nimbus der Unanfechtbarkeit der Mathematik in Frage stellen*.<sup>22</sup> Die Arbeit wird heute noch unter dem Stichwort Grellingsche Antinomie oder Paradoxie diskutiert<sup>23</sup> und fand vom bedeutenden Logiker Willard Van Orman

Quine Beachtung.<sup>24</sup> Darüber hinaus wandte Nelson die Logik auch auf Probleme der praktischen Philosophie an. Seine 1917 erschienene Kampfschrift »Die Rechtswissenschaft ohne Recht« liefert hierfür den eindrucksvollsten Beweis. Die Kritik Nelsons an verschiedenen Vertretern der positivistischen Schule im Staats- und Völkerrecht wird fast ausschließlich mit der Waffe der Logik geführt. So enthält diese Arbeit den Versuch Nelsons, 23 logische Widersprüche<sup>25</sup> und 8 Zirkelschlüsse<sup>26</sup> in den Theorien seiner Gegner aufzuzeigen.

Schließlich war Nelson um eine Analyse der Begriffe bemüht. Er beginnt seine philosophischen Arbeiten nicht mit einer Definition der Begriffe, sondern zergliedert bzw. erörtert sie.<sup>27</sup> Dies wird am deutlichsten bei seiner Analyse des Rechts- und des Pflichtbegriffes. Nelson versucht, diese Begriffe dadurch zu klären, daß er einen Rechts-<sup>28</sup> bzw. Sollensatz<sup>29</sup> analysiert und hierbei eine Reihe von sog. analytischen Prinzipien gewinnt. Zum Beispiel beinhaltet das Prinzip der sittlichen Allgemeingültigkeit, daß jeder Sollensatz sich unmittelbar auf eine Klasse von Individuen und nicht auf einzelne Individuen als solche bezieht.<sup>30</sup>

Die große Bedeutung, die Nelson der Sprache zumißt, mag auch daran deutlich werden, daß er in seiner Rechtslehre ein »Recht der Sprache« postuliert. Es ist dies die Forderung, die zur Sprache gehörenden Mittel der Gedankenbezeichnung nur als solche zu gebrauchen, d.h. die Sprachzeichen nicht dem Zweck der Gedankenmitteilung zuwider anzuwenden.<sup>31</sup>

Berücksichtigt man die von mir genannten Punkte, so muß die These erlaubt sein, daß man Nelson zumindest als Vorläufer der Analytischen Philosophie bezeichnen kann.

Daß sich die Analytische Philosophie in Deutschland nicht durchsetzen konnte, wird auch an den Schwierigkeiten deutlich, die Nelson bei der Erlangung einer Professur in den Jahren 1916 bis 1919 hatte. Vorgeworfen wurde Nelson von seinen damaligen Fachkollegen, daß sich seine philosophischen Arbeiten durch einen »abstoßenden Formalismus« auszeichnen würden<sup>32</sup> und er ethische Fragen »ausschließlich logisch abstrakt« behandle, »ohne jede Rücksicht auf das konkrete Leben« zu nehmen.<sup>33</sup> Bei der Besetzung von zwei freigewordenen Lehrstühlen in Göttingen wurden dann auch Schüler des Lebensphilosophen Wilhelm Dilthey Nelson vorgezogen.<sup>34</sup> Es waren dann auch fast nur Mathematiker – allen voran David Hilbert –, die Nelson bei seinem Kampf, eine Professur zu erlangen, unterstützten. Sie wollten ausdrücklich an die neue philosophische Richtung anknüpfen, die von Russell in Cambridge eingeleitet worden war. Denn die in Deutschland vorherrschende Beschäftigung mit Philosophiegeschichte – so die Mathematiker – würde zur Lösung philosophischer Probleme nichts beitragen.<sup>35</sup> In einem Minderheitenvotum wird hierzu näher ausgeführt:

»Wie die Lage gegenwärtig ist, gilt es unseres Erachtens, dafür zu sorgen, daß anstelle der vorherrschenden, historisierenden, literarisierenden und gelegentlich auch phantasierenden Richtung mehr als bisher, die produktive, zu positiven Ergebnissen vordringende, systematisch-philosophische Betätigung Geltung gewinnt.«<sup>36</sup>

Es ist bemerkenswert, daß Nelson dann auch im Jahre 1919 einen Lehrstuhl mit dem Titel »Systematische Philosophie der exakten Wissenschaften« erhielt. Betrachtet man die Philosophie Nelsons im Zusammenhang mit der Geschichte der Analytischen Philosophie in Deutschland, so wird deutlich, warum Nelson so wenig Beachtung gefunden hat. Es ist deshalb erfreulich, wenn die Nelsonschen Arbeiten heute gerade bei Vertretern der Analytischen Philosophie, z.B. von R.M. Hare<sup>37</sup>, Günter Patzig<sup>38</sup> und Robert Alexy<sup>39</sup> Interesse erregen.

Ich hoffe, daß diese Tagung mit dazu beitragen wird, das Werk Nelsons, insbesondere seine analytischen Leistungen, neu zu entdecken und seine Theorien weiter zu entwickeln.

#### Anmerkungen

##### Teil I

- 1 J.F. Fries: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. In: Sämtliche Schriften, hrsg. v. G. König, L. Geldsetzer, Aalen 1970, Bd. 10, S. 156
- 2 L. Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Gesammelte Schriften (GS), hrsg. v. P. Bernays, W. Eichler, A. Gysin, W. Kroebel, G. Weisser, Hamburg 1970, Bd. 4 1972, S.136
- 3 ebd., S. 535, s. speziell zum Vergeltungsgesetz, S. 136; das Vergeltungsgesetz lautet: »Du sollst in eine gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber bewiesen hast.«
- 4 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 132
- 5 ebd., S. 133, 135
- 6 ebd., S. 346
- 7 ebd., S. 133
- 8 ebd., S. 136
- 9 ebd., S. 131
- 10 ebd., S. 133
- 11 ebd., S. 134
- 12 Nelson: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, GS, Bd. 5, S. 136
- 13 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 257ff., 526ff.; ders.: *Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung*, GS, Bd. 8, S. 6ff
- 14 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 250
- 15 Nelson: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, GS, Bd. 6, S. 116; ders.: *System der philosophischen Ethik und Politik*, GS, Bd. 5, S. 217
- 16 ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 250
- 17 ebd., S. 239
- 18 ebd., S. 256
- 19 C.C. Taylor: Rez. *Freedom and Reason*. In: *Mind* 74 (1965), S. 286ff.
- 20 A. Ross: *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis. Zugleich Prolegomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft*, Kopenhagen / Leipzig 1933, S. 361
- 21 Nelson: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, GS, Bd. 5, S. 136
- 22 A. Smith: *Theorie der ethischen Gefühle*, Frankfurt a.M. 1949, S. 40ff., 148
- 23 D. Krohn: *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis: Zur Einleitung*. In: *Das Sokratische Gespräch - Ein Symposium*, hrsg. v. D. Krohn u.a., Hamburg 1989, S.9
- 24 R. Alexy: *R.M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und L. Nelsons Abwägungsgesetz*. In: *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*. Internationales philosophisches Symposium in Göttingen vom 27.-29. Oktober 1977 aus Anlaß des 50. Todestages von Leonard Nelson, hrsg. von P. Schröder, Hamburg 1979, S. 107
- 25 Nelson: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, GS, Bd. 5, S. 216
- 26 ebd., S. 218
- 27 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 448
- 28 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 49, 55
- 29 ebd., S. 51
- 30 ebd., S. 45ff.
- 31 H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1980, 4. Aufl., S. 13
- 32 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 58
- 33 ebd., S. 58ff.
- 34 ebd., S. 395ff.
- 35 vergl. G. Weisser: *Philosophischer Kritizismus, Kritischer Rationalismus, Kritische Theorie und Neomarxismus im Wettbewerb um die geistige Fundierung der SPD*. In: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie 2*, hrsg. v. G. Lührs u.a., Berlin / Bonn / Bad-Godesberg 1976, S. 109

- 36 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 339  
 37 BVerfGE 41, 251 (264)  
 38 R. Alexy: *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt a.M. 1986, S. 146  
 39 ebd., S. 146  
 40 ebd., S. 149

## Teil II

- 1 C. Emge: *Leonard Nelson. Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, erster Band: Kritik der praktischen Vernunft. In: *Juristische Wochenschrift* 47 (1918), S. 491ff.; M. Frischeisen-Köhler, Nelson, Leonard, Kritik der praktischen Vernunft. In: *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 69 (1918), S. 203ff., 227ff.  
 2 H. Franke: *Leonard Nelson*. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten, Ammersbek 1991, S. 44ff.  
 3 Brief Nelsons an F.D. Oppenheimer vom 5.2.1921. Zitiert in: H. Franke, *Leonard Nelson*, S. 179  
 4 Nelson: *Rezension von Hermann Cohen. System der Philosophie*. 1. Teil. Logik der reinen Erkenntnis, GS, Bd. 2, S. 27  
 5 H. Franke: *Leonard Nelson*, S. 75ff.  
 6 H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl. Berlin 1918, S. 478ff.; W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i.B. 1892, S. 452; vgl. hierzu: Nelson, J.F. Fries und seine jüngsten Kritiker, GS, Bd. 1, S. 86ff.  
 7 Briefentwurf Nelsons an Dr. Eggeling vom 5.5.1904. Zitiert in: H. Franke, *Leonard Nelson*, S. 77  
 8 H. Franke: *Leonard Nelson*, S. 148ff.  
 9 G.H. v. Wright: *Analytische Philosophie*. Eine historisch-kritische Betrachtung. In: *Rechtstheorie* 23 (1992), S. 5  
 10 ebd., S. 6  
 11 ebd., S. 3, 5  
 12 W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Eine kritische Einführung, Bd. 1, 6. Aufl., Stuttgart 1978, S. 434ff.  
 13 ebd., S. 430  
 14 G.H. v. Wright, a.a.O., S. 8  
 15 ebd., S. 18  
 16 Nelson: *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie*, GS, Bd. 7, S. 420, 423  
 17 ebd., S. 438; s. ferner ders.: *Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens*, GS, Bd. 8, S. 203  
 18 Ders.: *Die Rechtswissenschaft ohne Recht*, GS, Bd. 9, S. 320  
 19 Ders.: *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie*, GS, Bd. 7, S. 554ff.  
 20 Brief Nelsons an G. Hessenberg vom 9.3.1908. Zitiert in: H. Franke, *Leonard Nelson*, S. 85  
 21 Nelson: *Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti*, GS, Bd. 3, S. 3ff.  
 22 P. Bernays: *Über Nelsons Stellungnahme in der Philosophie der Mathematik*. In: *Die Naturwissenschaften* 1928, S. 144; vgl. W. Stegmüller, a.a.O., S. 434ff.  
 23 J.V. Heijenoort: *Logical Paradoxes*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v.P. Edwards, New York / London 1967, Vol. 5, S. 47; H. Gerrit: *Grellingsche Antinomie*. In: *Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. J. Mittelstraß, Mannheim / Wien / Zürich 1980, S. 813ff.  
 24 W.V.O. Quine: *Von einem logischen Standpunkt*. Neun logisch-philosophische Essays, Frankfurt a.M./Berlin / Wien, 1979, S. 128, 182  
 25 Nelson: *Die Rechtswissenschaft ohne Recht*, GS, Bd. 9, S. 148, 159, 160ff., 167, 168, 179, 181ff., 199, 201, 226, 232, 239, 245, 264, 273, 276ff., 285, 290, 294.  
 26 Ebd., S. 143, 152, 155, 255, 261, 265, 280ff., 313  
 27 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS, Bd. 4, S. 25  
 28 Nelson: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, GS, Bd. 6, S. 54  
 29 Nelson: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, GS, Bd. 5, S. 51ff.  
 30 Nelson: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, GS, Bd. 5, S. 52  
 31 Nelson: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, GS, Bd. 6, S. 76  
 32 H. Franke: *Leonard Nelson*, S. 127  
 33 Ebd., S. 137  
 34 Ebd., S. 135  
 35 Ebd., S. 126, 130, 132  
 36 Minderheitenvotum von Runge, Klein, Voigt, Windaus, Debeye, Hilbert, Landau, Lehmann, Prandtl, Caratheodory vom 29.7.1918, zitiert in: H. Franke, *Leonard Nelson*, S. 130  
 37 vgl. H. Franke: *Leonard Nelson*, S. 49  
 38 G. Patzig: *Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik*, Göttingen 1978, S. 16  
 39 R. Alexy: *R. M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und L. Nelsons Abwägungsgesetz*, a.a.O., S. 108

*Reinhard Kleinknecht*

# Leonard Nelsons Theorie der Begründung

## *I. Vorbemerkungen*

Leonard Nelson war ein Meister der wissenschaftlichen Polemik. Er hat die Lehren zahlreicher Philosophen seiner Zeit (wie Cohen, Rickert, Meinong, Mach, Spengler u.a.) einer schonungslosen Analyse unterzogen und dabei die Unhaltbarkeit dieser Lehren durch begriffslogische Behandlung und durch Gegenbeweise *ex consequentibus* überzeugend nachgewiesen. Nelson war von unbedingter Wahrheitsliebe durchdrungen, und er setzte seinen ganzen Scharfsinn daran, erkannte Fehler auf ihre Wurzeln zurückzuführen, um sie dann ein für allemal auszumerzen. Böse Zungen sagten Nelson zu Lebzeiten nach: »Wo der hindenkt, da wächst kein Gras mehr.« In der Tat hat Nelson in seinem Wahrheitsstreben keine Kompromisse geduldet.

Angesichts der logischen Souveränität, mit der Nelson seine philosophischen Gegner zu widerlegen verstand, ist es eine herbe Enttäuschung, zu sehen, daß seine eigenen Lehren in entscheidender Hinsicht argumentativ brüchig, ja sogar widersprüchlich sind. Es ist Nelsons Tragik, daß er dem hohen Anspruch, der Philosophie ein sicheres Fundament zu verleihen, letztlich nicht gerecht geworden ist. Dies soll im folgenden am Beispiel der Nelsonschen Begründungskonzeption verdeutlicht werden.

## *II. Urteil und Begründung*

Das menschliche Wissen stellt nach Nelsons Ansicht ein hierarchisches System dar, dessen Teile nach dem Verhältnis von Grund und Folge geordnet sind. Das Idealbild einer Wissenschaft ist demnach die axiomatische Theorie, deren sämtliche Theoreme aus den Axiomen deduktiv ableitbar sind.

Für den Philosophen stellt sich damit die Frage, wie die Grundsätze (Axiome) gefunden werden können. Nach Nelsons Auffassung gibt es eine Methode, mit der sich der Übergang von den Folgen zu den Gründen bewerkstelligen läßt, nämlich die »regressive Methode der Abstraktion«. Nelson faßt diese Methode als die Umkehrung der geometrischen Methode auf: Es sind die Gründe vorgegebener Behauptungen zu finden, indem durch logische Zergliederung dieser Behauptungen die ihnen zugrundeliegenden Voraussetzungen ans Licht gebracht werden. Die jeweiligen Voraussetzungen können nach Nelson »faktisch aufgewiesen (VII, 572) werden, es

kommt in ihnen »explizit« zum Ausdruck, was »implizit« in den vorgegebenen Behauptungen enthalten ist (I, 16).<sup>1</sup> Anstelle des Ausdrucks »Behauptung« verwendet Nelson in diesem Zusammenhang häufig auch den Ausdruck »Urteil«. Während also bei der logischen Ableitung eines Urteils aus Grundurteilen das Allgemeine (die Axiome) vorgegeben ist und das Spezielle (die Theoreme) daraus gewonnen wird, versucht man bei der regressiven Abstraktionsmethode umgekehrt auf der Basis spezieller Urteile die darin implizit enthaltenen Grundurteile zu gewinnen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Beim Rechnen kann es vorkommen, daß man zur Kontrolle die Summenglieder in umgekehrter Reihenfolge addiert. Nelsons Auffassung besagt nun, daß hierbei das Prinzip der Kommutativität der Addition stillschweigend vorausgesetzt wird:  $a + b = b + a$ .

Für Urteile gilt nach Nelson der »Satz vom Grunde«: »Jedes Urteil bedarf der Begründung.« (VII, 573) Unter einer Begründung versteht Nelson die »Zurückführung« eines Urteils »auf eine anderweitige Erkenntnis«. (VII, 573) »Im Wesen dessen, was wir Erkenntnis nennen«, liege schon »die unmittelbare Beziehung zum Gegenstand«. (VII, 575) Diese »unmittelbare Beziehung zum Gegenstand« kennzeichnet nach Nelson das, was er mit Fries »unmittelbare Erkenntnis« nennt. »Über die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann kein Streit sein« (I, 24), »alle Versuche, diese unmittelbare Erkenntnis des Irrtums zu verdächtigen«, seien »unmöglich« (II, 157).

Ein *wahres* Urteil wird dementsprechend als ein solches charakterisiert, das eine unmittelbare Erkenntnis »wiedergibt« (VII, 573). Da der Satz vom Grunde sich auf *jedes* Urteil bezieht, bezieht er sich auch auf die *falschen* Urteile. Unter den angegebenen Voraussetzungen kann ein falsches Urteil aber nicht begründet werden. Der Satz vom Grunde enthält also einen Widerspruch und ist daher falsch, mithin auch nicht begründbar.

Es ist erstaunlich, daß Nelson die Absurdität des Satzes vom Grunde nicht bemerkt hat. Nun ist es naheliegend, diesen Satz dadurch zu retten, daß man ihn auf die *wahren* Urteile einschränkt: Jedes wahre Urteil bedarf der Begründung. Aber damit wird nur ausgesprochen, daß jedes Urteil, welches einen Grund hat, einer Begründung bedarf. Damit es aber überhaupt einen Sinn hat, ein Urteil zu begründen, müßte man demnach bereits wissen, daß es wahr ist, d.h. daß es einen Grund hat; man müßte es also schon vorher begründet haben.

Diesem offenkundigen Widersinn entgeht man auch nicht dadurch, daß man den Satz vom Grunde in folgender Weise umformuliert. Für jedes Urteil gilt: »Die Behauptung seiner Wahrheit bzw. Falschheit bedarf der Begründung.«<sup>2</sup> Denn das besagt ja, daß für jedes wahre Urteil U die Behauptung der Wahrheit von U, und für jedes falsche Urteil U' die Behauptung der Falschheit von U', d.h. der Wahrheit von non-U', zu begründen ist. Die Behauptung der Wahrheit eines Urteils kann aber nur dadurch begründet werden, daß das Urteil selbst begründet wird; und entsprechend ist die Behauptung der Falschheit eines Urteils nur durch die Begründung der Negation des Urteils begründbar.

Nach Nelson ist die Begründung eines Urteils nicht abgeschlossen, solange es nur aus anderen Urteilen logisch abgeleitet wird. Denn ein Urteil »beruht auf einer an und für sich willkürlichen Verbindung von Begriffen, die wir nach Belieben so oder anders vornehmen können, und die daher an und für sich problematisch ist« (VII, 572). Hiermit wird allerdings nicht erklärt, was ein Urteil *ist*, sondern nur gesagt, worauf es *beruht*. Es ist ein schwerer Mangel der Nelsonschen Begründungskonzeption, daß er den entscheidenden Begriff des Urteils nicht definiert. Bei der Begründung von Urteilen stößt man nach Nelson auf Urteile, die »sich nicht mehr auf andere Urteile zurückführen« lassen. Ein solches Urteil bezeichnet er als ein »Grundurteil« (VII, 574). Obgleich diese Charakterisierung äußerst vage ist, kann doch leicht eingesehen werden, daß es keine so verstandenen Grundurteile gibt. Denn *jedes* Urteil läßt sich in trivialer Weise auf andere Urteile zurückführen. Beispielsweise ist jedes Urteil A aus den beiden von A verschiedenen Urteilen: A oder B (Adunktion) und non-B (Negation) logisch ableitbar. Ist A wahr, so braucht man nur ein beliebiges falsches Urteil B zu wählen, um nach diesem Schema A aus anderen wahren Urteilen abzuleiten. A kommt nicht als Prämisse in dieser Ableitung vor, sondern ist nur in einer Prämisse enthalten. Es dürfte aber außerordentlich schwierig sein, den Begriff des Grundurteils so zu präzisieren, daß die Existenz von Grundurteilen exakt nachweisbar ist. Solange eine solche Präzisierung nicht vorliegt, ist also die Nelsonsche Frage, woran erkennbar ist, daß die regressive Methode der Abstraktion abgeschlossen ist, daß mithin ein Grundurteil vorliegt, dahingehend zu beantworten, daß dies überhaupt nicht erkennbar ist, weil es keine Grundurteile gibt.

Nach Nelson lassen sich durch die regressive Methode der Abstraktion allgemeine Urteile finden, die als Grundurteil an die Spitze eines axiomatischen Systems gestellt werden können.

Betrachten wir als Beispiel das für die Mengenlehre und damit für die gesamte Mathematik grundlegende sogenannte *Auswahlaxiom*. Es läßt sich am einfachsten so formulieren:

(1) Zu jeder Menge von nichtleeren, paarweise disjunkten Mengen gibt es eine Auswahlmenge, d.h. eine Menge, die mit jeder dieser disjunkten Mengen genau ein Element gemeinsam hat.

Dieses Prinzip wurde aufgestellt, um eine Lücke zu schließen, auf die man bei der logischen Zergliederung vieler mathematischer Beweise gestoßen ist. Da aus dem Auswahlaxiom aber nicht hervorgeht, wie die Auswahl im einzelnen effektiv vorzunehmen ist, wird es von nicht wenigen Mathematikern und Philosophen als bedenklich empfunden, ja sogar gelegentlich dezidiert abgelehnt.<sup>3</sup>

Es hat sich herausgestellt, daß für den Aufbau der Analysis die folgende Abschwächung des Auswahlaxioms hinreicht:

(2) Zu jeder abzählbar unendlichen Menge von nichtleeren, paarweise disjunkten Mengen gibt es eine Auswahlmenge.

Man kann zeigen, daß (2) (unter Verwendung der übrigen mengentheoretischen Axiome) aus (1) folgt, aber nicht umgekehrt (1) aus (2). Soll nun aber (1) deshalb als

Axiom gewählt werden, weil (1) allgemeiner ist als (2)? Wie steht es dann mit folgendem Prinzip, das noch allgemeiner ist als (1)?

(3) Es gibt eine Funktion, die jeder nichtleeren Menge eines ihrer Elemente zuordnet.

Tatsächlich folgt (3) aus (1), aber nicht umgekehrt (1) aus (3). Trotzdem wird in der Mathematik meist nicht (3), sondern (1) als Axiom zugrundegelegt.

Nach Nelson sind die mathematischen Axiome »unmittelbar evidente Wahrheiten« (III, 14). Davon kann aber in bezug auf keines der drei genannten Prinzipien die Rede sein. Wenn Mathematiker also nach wie vor das Auswahlaxiom (oder ein damit verwandtes Prinzip) zugrundelegen, so zeigt dies, daß Evidenz und Gewißheit für sie nicht das entscheidende Merkmal eines mathematischen Axioms ist. Es stellt sich die Frage, ob wenigstens die geometrischen Axiome als evidente Wahrheiten angesehen werden können. Nelson hat dies für die Axiome der Euklidischen Geometrie ausdrücklich behauptet (III, 19 f.). Die Gültigkeit des Parallelenaxioms, wonach es zu jedem Punkt außerhalb einer Geraden genau eine Parallele gibt, ist nach Nelson anschaulich gewiß.

Tatsächlich jedoch ist das Parallelenaxiom alles andere als gewiß. Unsere Anschauung versagt im Unendlichen. Dazu genügt es, sich etwa folgenden Fall zu vergegenwärtigen. Gegeben sei ein Punkt  $P$  außerhalb einer Geraden  $g$ . Durch  $P$  gehe eine Gerade  $g'$ , die  $g$  im Punkt  $S$  schneidet. Dreht man nun  $g'$  kontinuierlich um  $P$ , so »wandert« der Schnittpunkt auf  $g$ . Setzt man die Drehung von  $g'$  solange fort, bis  $g'$  und  $g$  parallel sind, so »verschwindet« der Schnittpunkt auf rätselhafte Weise. Wo ist er geblieben? Aufgrund unserer Anschauung – auch der sog. reinen Anschauung – kann darüber nichts ausgemacht werden. Hier führt nun begriffliches Denken weiter. Nelsons Auffassung vom Wesen der Geometrie muß angesichts der Entwicklung dieser Wissenschaft als völlig überholt angesehen werden. Seit Hilbert gelten die geometrischen Axiome als bloße *Satzformen* (»Formeln«), die in verschiedener Weise interpretierbar sind. Evidenz wird für diese Satzformen nicht in Anspruch genommen. Wäre die Wahrheit der geometrischen Axiome aufgrund der sog. reinen Anschauung gewiß, dann wäre ein Widerspruchsfreiheitsbeweis, wie ihn Hilbert forderte, völlig überflüssig. Ein solcher Widerspruchsfreiheitsbeweis ist nur dadurch möglich, daß die Axiome der Euklidischen Geometrie nicht als umgangssprachliche Sätze, sondern als bloße Formeln aufgefaßt werden. Gelingt es, eine solche Interpretation zu finden, die ein Modell der Axiome ist, so ist damit die Widerspruchsfreiheit der Euklidischen Geometrie nachgewiesen.

Für die Axiome einer (mathematischen oder nicht mathematischen) Theorie sind folgende Bedingungen relevant.

- a) *Widerspruchsfreiheit*: Aus der Menge der Axiome folgt keine Kontradiktion.
- b) *Vollständigkeit*: Unter Hinzunahme eines weiteren Satzes der Theoriesprache läßt sich eine Kontradiktion ableiten.

Dies ist äquivalent damit, daß für keinen Satz  $A$  der Theoriesprache gilt: weder  $A$  noch  $\text{non-}A$  folgt aus den Axiomen der Theorie.

c) *Unabhängigkeit*: Keines der Axiome folgt aus den übrigen Axiomen der Theorie.

Es seien nun  $S$  und  $T$  beliebige Mengen von Sätzen, die in der jeweils zugrundeliegenden formalen Sprache formulierbar sind. Man nennt  $S$  ein *Axiomensystem für  $T$* , wenn  $S$  dieselben Konsequenzen hat wie  $T$ . Wichtig ist folgendes Resultat: Wenn es für eine Formelmenge  $T$  ein aus endlich vielen Axiomen bestehendes Axiomensystem gibt, dann gibt es für  $T$  auch ein endliches Axiomensystem, das in  $T$  enthalten ist und dessen Axiome voneinander unabhängig sind.<sup>4</sup>

Sätze sind dabei jene Formeln (der zugrundeliegenden formalen Sprache), in denen keine freien Individuenvariablen vorkommen. Unter einer *Theorie* versteht man in der heutigen Logik eine Satzmenge  $T$  derart, daß für jeden Satz  $A$  gilt: Ist  $A$  eine logische Konsequenz von  $T$ , so ist  $A$  ein Element von  $T$ . Man kann zeigen, daß die Menge der Konsequenzen einer Satzmenge  $T$  eine Theorie ist. Für dieselbe Theorie kann es ferner verschiedene Axiomensysteme geben. Also kann man nicht von *den* Axiomen einer Theorie schlechthin sprechen, sondern nur von den Axiomen eines bestimmten Axiomensystems für diese Theorie. Überdies kann derselbe Satz innerhalb einer Theorie Axiom sein, innerhalb einer anderen Theorie dagegen ein Theorem. Ebenso kann ein Satz in der einen Theorie beweisbar, in einer anderen Theorie dagegen unbeweisbar sein. Die Begriffe Axiom und Theorem haben also nur *relativ* zu einer bestimmten Theorie einen faßbaren Sinn. Überraschenderweise hat sich herausgestellt, daß es für viele wichtige Theorien kein vollständiges Axiomensystem gibt. Das gilt für solche Theorien, in denen die Peano-Axiome enthalten sind, für Theorien also, in denen man – grob gesprochen – Additionen und Multiplikationen durchführen kann. Gödel hat nachgewiesen, daß es für keine solche Theorie, falls sie widerspruchsfrei ist, ein vollständiges Axiomensystem gibt. In der Sprache einer solchen Theorie treten also Sätze auf, die aufgrund der Axiome weder beweisbar noch widerlegbar sind. Sei  $A$  ein solcher Satz. Dann ist weder  $A$  noch  $\text{non-}A$  in der Theorie beweisbar. Da aber bei der arithmetischen Standard-Interpretation jeder in der Theoriesprache formulierbare Satz entweder wahr oder falsch ist, gibt es folglich einen Satz, der wahr, aber nicht beweisbar ist. Die betreffende Theorie ist insofern unvollständig.

Überträgt man dieses einschneidende Ergebnis auf die Nelsonsche Sprechweise, so ergibt sich, daß die Wahrheit eines Urteils nicht in seiner Zurückführbarkeit auf wahre Grundurteile besteht.

Im übrigen kann es sein, daß man bei der regressiven Abstraktion auf Grundurteile stößt, die gar nicht allgemeingültig sind. So gilt das oben erwähnte Prinzip der Kommutativität der Addition zwar für reelle Zahlen, nicht aber für transfiniten Ordinalzahlen. In der Mengenlehre ist beweisbar, daß  $1 + \omega \neq \omega + 1$ .

Nach Nelson wird bei der Abstraktionsmethode versucht, Grundurteile zu finden, die wir – ohne es zu wissen – tatsächlich vorausgesetzt haben. Er spricht immer wieder von »Aufweis« der Prinzipien (I, 12) und davon, daß die Grundurteile »zum größten Teil nur dunkel unseren Urteilen und Beurteilungen zugrunde liegen« (I, 13).

Daß es sich so verhält, ist aber eine empirisch prinzipiell nicht beweisbare Annahme. Was bei der Anwendung der Abstraktionsmethode vor sich geht, besteht darin, daß wir durch fortgesetztes Wegdenken solcher Merkmale und Bestimmungen tatsächlich gefällter Einzelurteile, die nur für die jeweilige Situation kennzeichnend sind, auf eine allgemeine Aussage kommen, die das ausspricht, was für sehr viele Einzelfälle in einer bestimmten Hinsicht charakteristisch ist. Das so erarbeitete Prinzip muß nun keineswegs als etwas aufgefaßt werden, das schon vorher, ohne daß wir es wußten, in unserem Geist vorhanden war. Bei Lichte besehen handelt es sich dabei nur um den Versuch, unabhängig von der Einzelsituation allgemein auszusprechen, was zunächst nur durch Einzelurteile ausgesagt wird.

Aber je allgemeiner der jeweils vorgeschlagene Satz ist, desto größer ist die damit verbundene Ungewißheit. Wir können nie sicher sein, daß die gewählte Formulierung völlig adäquat ist. Beispielsweise wurden in der Philosophie zahlreiche Formulierungen »des« Kausalprinzips vorgeschlagen. Aufgrund der Abstraktionsmethode allein ist aber wohl nicht entscheidbar, ob etwa eine deterministisch oder eine probabilistisch orientierte Formulierung adäquat ist.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Nelsons Beschreibung der Abstraktionsmethode in entscheidender Hinsicht unklar und zwiespältig ist. Er verwendet nämlich den Begriff der Voraussetzung in zweierlei Bedeutung, ohne zu bemerken, daß die beiden Bedeutungen einander entgegengesetzt sind. Daß eine Aussage A eine Aussage B voraussetzt, kann heißen, daß B aus A folgt (B ist notwendige Bedingung für A) oder daß A aus B folgt (B ist hinreichende Bedingung für A). Wenn Nelson sagt, daß wir bei der regressiven Abstraktion die Voraussetzungen tatsächlich gefällter Einzelurteile aufweisen wollen, so meint er einmal dafür hinreichende und einmal dafür notwendige Bedingungen. Diese schwerwiegende Konfusion hat J. Schroth in seinem Beitrag zu diesem Band ausführlich dargestellt.

Alles in allem geht es Nelson bei der Abstraktionsmethode aber wohl um den »Aufweis« *hinreichender* Voraussetzungen (Prämissen) gegebener Einzelurteile. Die jeweils versuchsweise aufgestellten allgemeinen Aussagen gelten aber nur vorbehaltlich weiterer Einwände, sie stehen unter einer *reservatio mentalis* und haben insofern nur provisorischen Charakter.

### *III. Erkenntnis und Urteil*

Was ist ein Urteil? Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß Nelson diesen Begriff nicht definiert, sondern nur umschreibt. Ein Urteil »beruht« seiner Auffassung nach auf einer »Verbindung von Begriffen, die wir nach Belieben so oder anders vornehmen können« (VIII, 572). Angenommen, ich behaupte, daß diese Kugel rot ist. Welches ist dann jene »Verbindung« der durch die Wörter »Kugel« und »rot« bezeichneten Begriffe? Ich kann mit Hilfe dieser Wörter *Sätze* bilden wie »Diese Kugel ist rot« und »Diese Kugel ist nicht rot«. Aber in diesen Sätzen kommen nicht

*Begriffe*, sondern *Wörter* vor, etwa die Wörter »ist« und »nicht«. Wörter sind jedoch keine Begriffe. Wenn ich behaupte, daß diese Kugel rot ist, kann ich nicht zugleich behaupten, daß sie nicht rot ist. Nur eine der beiden Behauptungen kann wahr sein. Und behaupte ich, daß diese Kugel rot oder nicht rot ist, so kann diese Behauptung nicht falsch sein. Was ich behaupte, steht nie in meinem Belieben. Wenn die »Verbindung der Begriffe«, von der Nelson spricht, eine Behauptung ist, dann ist sie nicht »willkürlich«. Meint Nelson jedoch damit etwas anderes, so ist völlig unklar, was das ist. Die Tatsache, daß es irrtümliche Behauptungen gibt, beweist nicht, daß wir Beliebiges behaupten können. Ebenso wenig folgt daraus, daß jedes Urteil zu begründen ist oder daß es nur durch eine Begründung sichergestellt werden kann. Nach Nelson tritt im Urteil »zu einer an und für sich problematischen Vorstellung« eine »Behauptung« hinzu (VII, 572), und diese Behauptung müsse auf eine Erkenntnis zurückgeführt werden, die selbst kein Urteil ist und also keinen begrifflichen Charakter hat. Soweit diese Erkenntnis im Urteil »wiederholt« werde, sei das Urteil wahr. Die Wahrheit eines Urteils bestehe somit in seiner »Übereinstimmung« mit dieser Erkenntnis, die nicht durch Begriffe vermittelt und insofern »unmittelbar« sei. Damit gelangen wir zu dem fundamentalen Fehler, der Nelsons gesamte Begründungskonzeption bestimmt. Dieser Fehler liegt in Nelsons Auffassung, daß es das gibt, was er als »unmittelbare Erkenntnis« bezeichnet. Er beschreibt diese als eine »an und für sich assertorische Vorstellung« (VII; 573), die, da sie kein Urteil sei, auch nicht falsch sein könne (VII, 576). Nelson gerät hier in eine heillose Konfusion. Was nämlich ist eine Assertion? Man kann es drehen und wenden wie man will: Eine Assertion ist jedenfalls eine *Behauptung*. Das wird sogar von Fries ausdrücklich bestätigt.<sup>5</sup> Da aber Behauptungen, wie Nelson zu betonen nicht müde wird, begrifflichen Charakter haben, folgt unzweifelhaft, daß dies auch bei einer unmittelbaren Erkenntnis der Fall ist. Eine unmittelbare Erkenntnis hätte somit begrifflichen Charakter und zugleich keinen begrifflichen Charakter. Diese Konsequenz zeigt, daß es keine unmittelbare Erkenntnis gibt. Es gibt sie nicht, weil es sie ebenso wie ein kreisförmiges Quadrat nicht geben kann. Dieses Ergebnis kann auch noch durch eine andere Überlegung gestützt werden. Erkennen heißt nämlich dem Begriff nach: erkennen, daß etwas der Fall ist. Erkenne ich etwa, daß ein Gegenstand *a* die Eigenschaft *F* hat, so liegt darin insofern eine begriffliche Komponente, als die Eigenschaft *F* nur durch Begriffe als solche erfaßbar ist. Die bloße Präsenz des Gegenstandes *a*, der die Eigenschaft *F* hat, ist etwas ganz anderes als die Erkenntnis daß *a* die Eigenschaft *F* hat. Um diese Erkenntnis zu gewinnen, muß gedanklich der Gegenstand dem der Eigenschaft korrespondierenden Begriff subsumiert werden. Ohne diese Subsumtion ist es sinnlos, von *Erkenntnis* zu sprechen. Deshalb ist auch Nelsons Rede von der »Wiedergabe« einer unmittelbaren Erkenntnis durch ein Urteil sinnlos. Ein Urteil kann nur zu einem *Urteil* in einer logischen Beziehung stehen. Daher ist Nelsons Ausdruck »Wiedergabe« (bzw. »Wiederholung«) hier genauso sinnlos wie sein Begriff der unmittelbaren Erkenntnis selbst. Vollends deutlich wird dies, wenn man fragt, was denn etwa der in einem Urteil

enthaltenen Wenn-Dann-Beziehung oder der Allquantifikation (»alle«) auf seiten der »unmittelbaren Erkenntnis« entspricht. Die Unmöglichkeit, solche Fragen zu beantworten, zeigt, daß Nelson in seiner Begründungstheorie letztlich in einen unrettbaren Mystizismus verfallen ist.

Ein weiterer Beleg für diese Diagnose ergibt sich aus Nelsons Behandlung des Wahrheitsbegriffs. Er unterscheidet zwischen anschaulicher und nicht-anschaulicher unmittelbarer Erkenntnis. Als anschauliche unmittelbare Erkenntnis gilt ihm die Sinneswahrnehmung, im Falle der nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis spricht er von »reiner Vernunftkenntnis«. Für Nelson ist die Sinneswahrnehmung frei von begrifflicher Verarbeitung und daher dem Irrtum entzogen. Anstelle nun aber daraus die einzig zulässige Konsequenz zu ziehen, daß die Sinneswahrnehmung darum auch nichts ist, was *wahr* sein kann, spricht Nelson mit der größten Selbstverständlichkeit von der Wahrheit der anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis. Wie aber kann eine nicht-begriffliche Vorstellung mit ihrem Gegenstand »übereinstimmen«, und was heißt hier »Gegenstand«? Sicher ist jedenfalls, daß der Wahrheitsbegriff ohne Bezugnahme auf Begriffe nicht sinnvoll erklärt werden kann.

Die Wahrheit bezieht sich ihrem Begriff nach immer darauf, daß etwas der Fall ist. Demnach ist Wahrheit stets mit einer *Behauptung* verbunden, und Behauptungen (Assertionen) haben begrifflichen Charakter. Nelson bestreitet das. Nach seiner Auffassung gibt es nicht-begriffliche Assertionen.<sup>6</sup> Nelsons Auffassung ist aber logisch unhaltbar, da sie auf eine *contradictio in adiecto* hinausläuft.

Im übrigen hat die Wahrnehmungspsychologie unabweisbar gezeigt, daß Wahrnehmungen nur aufgrund begrifflicher Erfassung von Eindrücken möglich sind. Man könnte die Wahrnehmung geradezu als *deutungserfüllt* bezeichnen. Darauf beruht es, daß es *Wahrnehmungstäuschungen* gibt. Die Wahrnehmungen täuschen uns in gewisser Weise sogar *systematisch*, insofern nämlich, als wir gewöhnlich glauben, in der Wahrnehmung die außenwirklichen Gegenstände selbst vor uns zu haben. Wir setzen dabei voraus, daß die wahrgenommenen Gegenstände identisch sind mit außenwirklichen Gegenständen, auch wenn sie in mancher Hinsicht anders wahrgenommen werden als sie in Wirklichkeit sind. Diese Identitätsbehauptung kennzeichnet den sog. naiven Realismus. Es ist somit festzustellen, daß Nelson in erkenntnistheoretischer Hinsicht naiver Realist war. Der naive Realismus ist aber eine Auffassung, die aus vielen Gründen unhaltbar ist.<sup>7</sup>

#### IV. Der Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft und die sog. Deduktion

Für Nelson ist die unmittelbare Erkenntnis ihrem *Begriff* nach wahr. Dies drücke sich in dem »Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft« (GSV) aus (VII, 575). Der GSV ist demnach als *analytisch wahr* anzusehen. Im Widerspruch dazu behauptet Nelson aber auch, daß der GSV eigentlich nur die »Tatsache« ausspreche, »daß wir

Erkenntnis besitzen« (a.a.O.). Wenn der GSV jedoch eine *Tatsache* zum Ausdruck bringt, ist er *synthetisch* und nicht analytisch. Nelson zufolge zeigt uns die *Selbstbeobachtung*, daß wir Erkenntnis besitzen. Die Existenz einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis könne unter Anwendung einer psychologischen Theorie der inneren Erfahrung erschlossen werden. Dieses Verfahren nennt Nelson mit Fries »Deduktion«. Die Deduktion eines Urteils U besteht demnach in dem Nachweis, daß eine nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis existiert, welche durch U wiedergegeben wird. Bei jeder Deduktion fungiere der GSV als »oberste Prämisse«.

Hieraus folgt, daß der GSV nicht zirkelfrei deduzierbar ist. Er ist also gemäß Nelsons sonstigen Voraussetzungen auch nicht begründbar.

Nach den obigen Feststellungen ist klar, daß es keine Deduktion geben kann, weil eine unmittelbare Erkenntnis unmöglich ist. Bei der »Deduktion« handelt es sich letztlich um eine philosophische Fiktion auf der Grundlage widersprüchlicher Begriffe.

Gegen die Möglichkeit einer Deduktion spricht auch folgende Überlegung. Eine Deduktion ist bei Nelson so konzipiert, daß dabei die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis aufgrund von Selbstbeobachtung aufgewiesen wird. Dies wäre also der Aufweis der Existenz von Vorstellungen, welche wahr sind. Es genügt aber nicht, bloß die Existenz gewisser Vorstellungen aufzuweisen. Es müßte auch nachgewiesen werden, daß es sich dabei um »unmittelbare Erkenntnisse«, also um *wahre* Vorstellungen handelt und damit um Vorstellungen, die »mit ihrem Gegenstand übereinstimmen«. Letzteres kann aber nach Nelson prinzipiell nicht gezeigt werden. Um also eine Deduktion auszuführen, müßten wir ein Wissen haben, das wir nicht haben können.

Noch ein weiterer Einwand kann gegen die Möglichkeit einer Deduktion vorgebracht werden. Nach Nelsons Beschreibung stützt sich jede Deduktion auf eine Theorie der inneren Erfahrung. Bei der Anwendung dieser Theorie wird aber Gebrauch gemacht von gewissen Induktionsschlüssen. Um diese Schlüsse vornehmen zu können, müssen wir nach Nelson ein Wissen von den zugrundeliegenden Induktionsprinzipien (»Leitprinzipien«) haben. Dabei ist zu beachten – und das ist entscheidend –, daß man, um diese psychologische Theorie planmäßig anwenden zu können, ein *explizites* Wissen von den Leitprinzipien besitzen muß. Soweit diese Prinzipien also bei der Deduktion explizit verwendet werden, sind sie nicht selbst deduzierbar und somit auch nicht begründbar. Eine Begründung von Urteilen durch »Deduktion« scheidet somit definitiv aus<sup>8</sup>

Alles in allem ergibt sich, daß die Nelsonsche Begründungstheorie aus vielen Gründen unhaltbar ist, ja sie endet in einem logischen Fiasko. Nelson wollte die Philosophie auf eine wissenschaftliche, kritisch geläuterte Grundlage stellen. In seinem Streben nach letzter Sicherheit verstrickte er sich jedoch in einen logischen Dogmatismus, aus dem er nicht mehr herausfand.

## V. Fallibilismus contra Foundationalismus

Nelsons Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis ist, wie wir gesehen haben, eine philosophische Fiktion, eine Art Begriffsmystizismus. In Wahrheit gibt es keine sichere Erkenntnisgrundlage, wie Nelson sie sich vorstellte. Weder die Anschauung noch die reine Vernunft bieten uns einen solchen Halt. Eine unmittelbare Erkenntnis der Wahrheit gibt es nicht. Wahrheit ist eine Eigenschaft von Behauptungen (Aussagen, Urteilen), und Behauptungen sind prinzipiell nur durch andere Behauptungen begründbar.

Auch der Verweis darauf, das Behauptete *erkennt* zu haben, ist letztlich nichts weiter als der Verweis darauf, daß man sich der Behauptung gewiß ist, sie aber gegenwärtig nicht weiter begründen möchte oder kann. Wenn jemand die Wahrheit einer Behauptung erkennt, so ist diese Behauptung selbstverständlich wahr. Aber wenn jemand *behauptet*, die Wahrheit einer Aussage A erkannt zu haben, so ist das keine Garantie dafür, daß A wahr ist.

Jede Behauptung setzt *Begriffe* voraus, und die Bildung von Begriffen geschieht durch Abstraktion, d.h. dadurch, daß gedanklich etwas aus dem Zusammenhang herausgelöst und gesondert betrachtet wird. Verfügt man über den Individualbegriff eines Gegenstandes a und über den Begriff von einer Eigenschaft F, so kann man behaupten, daß a die Eigenschaft F hat. In entsprechender Weise gelangt man zu der Behauptung, daß die Gegenstände  $a_1, \dots, a_n$  in der Beziehung R zueinander stehen. Behauptungen dieser Form heißen *atomar*. Entscheidend ist hier die *Kopula*. Mit ihrer Hilfe wird ausgedrückt, daß etwas *zusammen* ist, was man gedanklich durch Akte der Abstraktion unterschieden hat. Was in Gedanken unterschieden wird, ist realiter eine Einheit: darin besteht die Wahrheit der Behauptung. Eine atomare Behauptung ist somit wahr, sofern das mit ihr Gemeinte mit einem Sachverhalt identisch ist. Die Wahrheit einer logisch *komplexen* Behauptung ist dann zurückführbar auf die Wahrheit atomarer Aussagen. Behaupte ich etwa, daß a nicht kreisförmig ist, so kann ich dies mit der atomaren Aussage begründen, daß a quadratisch ist.

Soweit wir eine Behauptung überhaupt begründen können, müssen wir auf andere Behauptungen rekurren. Es gibt kein perfektes, definitives Wirklichkeitswissen. Wir haben keine letzte Wahrheitsgarantie für unsere Behauptungen. Auch die Wissenschaft ist kein Hort der Gewißheit. In der Wissenschaft geht es um Allgemeinheit und Exaktheit, während wir uns im Alltag auf Schritt und Tritt von vagen, mehrdeutigen und nicht exakt geprüften Annahmen leiten lassen. Es gilt hier die Regel: Je größer der Grad der Genauigkeit und Allgemeinheit einer Aussage ist, desto kleiner ist der Grad ihrer Sicherheit. Und umgekehrt nimmt der Grad der Bestimmtheit und Allgemeinheit einer Aussage in dem Maße ab, indem ihr Sicherheitsgrad zunimmt. Dieses Verhältnis, das man als *epistemologische Unschärferelation* bezeichnen könnte, ist grundlegend für das Verständnis der wissenschaftlichen Erkenntnis. Gerade in ihrer Exaktheit, Allgemeinheit und Bestimmtheit sind wissenschaftliche Aussagen angreifbar und verwundbar, sie haben lediglich proviso-

rischen Charakter und gelten nur vorbehaltlich weiterer Einwände. Deshalb sind wissenschaftliche Theorien höchst fragile Gebilde, die auf hypothetischen Voraussetzungen aufgebaut und daher prinzipiell fallibel sind. Unter diesen Umständen erweist sich das Streben nach einer unbezweifelbaren unmittelbaren Erkenntnis als Fundament wissenschaftlicher Theorien als illusionäres Mißverständnis der tatsächlichen Wissenschaft.

Auch Wahrnehmungen haben in logischer Hinsicht Behauptungscharakter, weil sie in begrifflicher Form sensorische Gegebenheiten repräsentieren. Zwar sind Wahrnehmungen zur Begründung erfahrungswissenschaftlicher Aussagen unerlässlich, doch bleiben wir dabei prinzipiell im Bereich des Hypothetischen. In der Wahrnehmung sind sensuelle Eindrücke stets mit einer begrifflichen Deutung zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen, sie sind deutungserfüllt und haben daher begrifflichen Charakter. Die bloße Präsenz von Eindrücken ist noch lange keine Wahrnehmung und schon gar keine »Erkenntnis«, geschweige denn eine »unmittelbare Erkenntnis«. Alle Erkenntnis, die wissenschaftliche wie die vorwissenschaftliche, hat begrifflichen Charakter und ist daher nicht vor Irrtum geschützt.<sup>9</sup> Diese Einsicht kann jedoch helfen, dem Dogmatismus, auch wenn er wissenschaftlich aufgeputzt ist, besser zu widerstehen.

#### Anmerkungen

- 1 Die römischen Ziffern bezeichnen die einzelnen Bände der *Gesammelten Schriften* Nelsons.
- 2 Diese Formulierung wurde von J. Schroth (im Anschluß an Chr. Westermann) vorgeschlagen. Vgl. dazu seinen Beitrag in diesem Band.
- 3 Das Auswahlaxiom hat Konsequenzen, die in keiner Weise evident sind. Nach einem berühmten Satz von Banach-Tarski (1924) kann eine Kugel mit Radius  $r$  aufgrund des Auswahlaxioms so in endlich viele Teile zerlegt werden, daß man aus diesen Teilen zwei Kugeln mit Radius  $r$  erhält.
- 4 Man kann sogar zeigen, daß jede Theorie durch eine Menge voneinander unabhängiger Formeln axiomatisierbar ist.
- 5 Vgl. Fries (1914), S. 25: »Bey vielen Vorstellungen kommt es nur auf meine Gedanken, meine innere Tätigkeit an; bey andern hingegen findet sich ein Anspruch an das Daseyn der Gegenstände, die darin vorgestellt werden, es liegt eine Assertion, eine Aussage, eine Behauptung darin.«
- 6 Vgl. dazu die Ausführungen von Schroth in diesem Band.
- 7 Vgl. Jacoby (1925).
- 8 Nelson hat in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* eine umfangreiche Argumentation vorgelegt, die er »Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes« nannte. Diese Argumentation ist bisher nur vereinzelt auf ihre Schlüssigkeit hin untersucht worden. Auffallenderweise scheinen gerade die Schüler und Anhänger Nelsons davor zurückzuschrecken, und das, obwohl diese »Deduktion« nach Nelson »das Allerheiligste im Tempel der Vernunftkritik krönt« (IV, 503). Gegen dieses »Allerheiligste« lassen sich allerdings schwerwiegende Bedenken vorbringen. Der entscheidende Einwand besteht darin, daß die ganze Argumentation letztlich zirkulär und somit logisch unhaltbar ist. Nelsons Sittengesetz besagt: Wahre die Gleichheit der Würde der Person! (IV, 136) Um diese Forderung zu erfüllen, brauchen wir nach Nelson einen Maßstab zur Bestimmung der Vorzugswürdigkeit der dabei in Betracht kommenden kollidierenden Interessen. Diesen Maßstab bestimmt Nelson unter Bezugnahme auf das Ideal der Kultur und damit u.a. auf das Ideal der Gerechtigkeitsliebe. Letzteres bezieht sich aber wiederum auf den Rechtszustand der Gesellschaft, also auf jenen Zustand der Gesellschaft, bei dem die Anforderungen des Sittengesetzes erfüllt sind. (Die Einzelheiten der Nelsonschen »Deduktion« und ihre logischen Mängel hat in überzeugender Weise E. Hoffmann in einer nicht veröffentlichten Arbeit dargestellt.)

- 9 Damit ist natürlich nicht gemeint, daß es falsche Erkenntnisse geben könnte. Gemeint ist vielmehr, daß wir uns stets irren können, wenn wir glauben, jemand habe dies oder jenes erkannt.

#### **Zitierte Schriften**

Fries, Jakob Friedrich. *System der Logik*, Leipzig, 1914.

Hoffmann, Erik: *Die Würde des Menschen – Darstellung und Begründung bei Leonard Nelson*. Schriftliche Hausarbeit zur Fachwissenschaftlichen Prüfung, 1982.

Jacoby, Günther: *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Bd. 1, Halle 1925.

Nelson, Leonard: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Hamburg 1970–1977.

Schroth, Jörg: »*Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson*«, in diesem Band.

*Barbara Neißer*

## Leonard Nelsons Theorie der Vernunft und Kritik der Vernunft

»Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhaltung muß äußern können.« (Kant KdrV B 766/767)

Diesen kritischen Vernunftbegriff Kants – Vernunft als radikale Kritik, als oberster Gerichtshof, vor der sich alle Erkenntnisse zu rechtfertigen haben – stellt Leonard Nelson seiner 1908 erschienenen Schrift »Über das sogenannte Erkenntnisproblem« voran. In ihr hat er seine Theorie von der »Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie« zum ersten Mal dargestellt und sich ausführlich mit transzendentalphilosophischen Erkenntnistheoretikern seiner Zeit, mit Cohen, Natorp, Rickert und mit der Phänomenologischen Methode Husserls auseinandergesetzt.<sup>1</sup>

Nelsons Ablehnung der Erkenntnistheorie basiert bekanntlich auf dem Argument, daß das Ziel der Erkenntnistheorie, die Begründung der objektiven Gültigkeit von Erkenntnissen, nicht erreicht werden kann, weil ein Erkenntniskriterium unmöglich ist. Als seine Alternative zur Erkenntnistheorie konzipiert Nelson seine Vernunftkritik, die er als psychologisch-empirische Theorie versteht.

### *Die empirische psychologische Methode der Vernunftkritik*

Nelson stützt seine Theorie der Vernunft und die daraus abgeleitete Kritik der Vernunft auf eine anthropologische Theorie von der empirischen Verfaßtheit der Vernunft, die sich im wesentlichen an die Philosophie Jakob Friedrich Fries' anlehnt.<sup>2</sup>

Er entwickelt seine Theorie der Vernunft als Fortführung der Vernunftkritik von Fries und in kritischer Auseinandersetzung mit Kants transzendentallogischer Vernunftanalyse. Nelson wirft Kant vor, den Verstand in seiner Analyse mit der Vernunft verwechselt zu haben und den vergeblichen Versuch unternommen zu

haben, die Normen der Wissenschaften, der Religion, der Ethik und der Ästhetik auf die bloße Reflexion zu gründen. Von diesem Fehler hat Fries nach Nelson die Kantische Philosophie befreit:

»Er trennt den Verstand, der bloß der logischen Kombination fähig ist, scharf von der Vernunft als der Quelle der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. In der menschlichen Vernunft liegen die höchsten Wahrheiten auf religiösem, sittlichem und naturphilosophischem Gebiet an und für sich dunkel und dem einzelnen unbewußt. Nur in der Anwendung treten sie hervor, und nur durch Nachdenken können sie von ihrer ursprünglichen Dunkelheit befreit und zur Klarheit des Bewußtseins erhoben werden.

Durch den Nachweis, daß der Mensch tatsächlich eine solche Vernunft besitzt, hat Fries die philosophischen Wahrheiten gegen alle dialektischen Zweifel sichergestellt.«<sup>3</sup>

Nelson glaubt, die Grundlage aller vernünftigen Erkenntnis lasse sich nur vermittels einer psychologisch-empirischen Methode aufweisen, so versteht er seine Vernunftkritik als psychologische Theorie der inneren Erfahrung.

Den Vorwurf des Psychologismus weist er jedoch entschieden zurück. Der Vorwurf des Psychologismus wäre dann gerechtfertigt, wenn in der Vernunftkritik die objektive Gültigkeit von Vernunftkenntnissen begründet werden sollte; dies ist aber nicht seine Absicht.

Er will lediglich diejenigen Grundsätze der Vernunft aufweisen, die in allen Urteilen implizit enthalten sind bzw. diesen zugrundeliegen. Diese Methode des Aufweisens nennt Nelson in irreführender Weise »Deduktion«. Die Kritik der Vernunft unterscheidet im Gegensatz zur Erkenntnistheorie zwischen Grund und Begründung, sie soll den Grund der Erkenntnis empirisch aufzeigen. Dieser Grund ist ein Faktum, das nur aposteriori durch innere Erfahrung bewußt gemacht und / oder aufgewiesen werden kann. Die Grundlage aller Erkenntnisse, die in Urteilen ausgesagt werden können, ist nach Nelson eine unmittelbare, dunkle Erkenntnis, die zunächst unbewußt in unserer Vernunft vorhanden ist.

Der Terminus Erkenntnis wird von Nelson in zweifacher Bedeutung verwendet: einerseits benutzt Nelson den Terminus Erkenntnis für eine nicht begrifflich vermittelte Einsicht, zugleich nennt er Erkenntnisse auch diejenigen Einsichten, die durch Anschauung und Begriffe bestimmt sind. Die unmittelbare Erkenntnis liegt jedoch jeder bewußten und begrifflichen Bestimmung voraus. Sie ist zunächst nicht bewußt, sondern muß erst durch Reflexion bewußt gemacht werden. Nelson versteht darunter eine bestimmte strukturelle Verfaßtheit der Vernunft, ein prä-reflexives Vermögen, das sich in Form von Grundsätzen, die in allen Erfahrungsurteilen und logischen Urteilen enthalten sind, artikuliert.

In der Deduktion sollen diese ursprünglich dunklen, d.h. unbewußten Prinzipien und Grundsätze der subjektiven empirischen Vernunft durch regressive Abstraktion aufgeklärt werden.

Demzufolge ist die Kritik der Vernunft als erste Wissenschaft zu verstehen, die allen

empirischen Wissenschaften vorangestellt ist. Der Wahrheitsanspruch ist in jedem Urteil als Anspruch immer schon enthalten, es geht nach Nelson lediglich darum, den Grund, also die unmittelbare Erkenntnis, die diesem Wahrheitsanspruch zugrunde liegt, in der inneren Erfahrung aufzuzeigen.

Nelson unterscheidet anschauliche, unmittelbare Erkenntnisse und nichtanschauliche, unmittelbare Erkenntnisse, letztere nennt er metaphysische Grundsätze aus reiner Vernunft. Die eigentliche Aufgabe der Vernunftkritik ist der Nachweis solcher nicht anschaulichen, unmittelbaren Erkenntnisse. Mit diesem Existenznachweis steht und fällt das Konzept der Nelsonschen Vernunftkritik.

»Aus einer psychologischen Theorie der Vernunft also muß die Deduktion der metaphysischen Grundsätze geführt werden. Diese Deduktion ist kein Beweis der zu begründenden metaphysischen Urteile [...] wohl aber ein psychologischer Beweis der Existenz einer diesen Urteilen zugrundeliegenden nichtanschaulichen unmittelbaren Erkenntnis.

Dieses ist die Methode zur Beantwortung der quaestio iuris in der *Kritik der Vernunft*.«<sup>4</sup>

#### *Das Vermögen der theoretischen Vernunft: Konkrete und abstrakte Vernunft*

Obwohl Nelson seine Theorie der Vernunft explizit als Theorie der empirischen Vernunft charakterisiert, unterscheidet er dennoch zwei Ebenen der Vernunft, die empirische Vernunft und die abstrakte Vernunft (transzendente Vernunft B.N.). So differenziert er beispielsweise zwischen dem konkreten Gebrauch der metaphysischen Grundsätze und dem abstrakten Gebrauch der metaphysischen Grundsätze der Vernunft. Beide Ebenen sind analog strukturiert. Daraus folgt, daß die psychologische Analyse der empirischen Vernunft Auskunft zu geben vermag über die Struktur der abstrakten Vernunft, die keiner Analyse zugänglich ist. Nelson bestimmt die Ebene der abstrakten Vernunft nicht näher, statt dessen erwähnt er in diesem Zusammenhang die Parallele zwischen Vernunftkritik und mathematischer Grundlagenforschung. Er denkt das Verhältnis von empirischer Vernunftanalyse und transzendenter Vernunftanalyse, (zwischen empirischer und abstrakter Vernunft) analog zu der Beziehung zwischen axiomatischer und angewandter Mathematik.<sup>5</sup>

Wie die in »ihrer Abstraktheit unangreifbaren Probleme der transfiniten Zahlenlehre ersetzt werden durch entsprechende Probleme der anschaulich begründeten elementaren Zahlenlehre, wodurch man dann zu einer Lösung jener Probleme gelangt, ohne sie überhaupt zu stellen« so verhält es sich ebenso in der Friesschen Deduktion, »die sich nur psychologische Probleme stellt, dennoch zur Lösung der Prinzipienfrage der Metaphysik führt, ohne die Frage als solche überhaupt zu stellen.«<sup>6</sup>

Neben dem durch die axiomatische Mathematik Hilberts geprägten Wissenschafts-

verständnis bestimmt ein bemerkenswerter Platonismus Nelsons Vernunftkritik und seinen Vernunftbegriff.

Er setzt sich das Ziel, in seiner Theorie das ursprüngliche sokratisch-platonische Verständnis der Vernunft wiederherzustellen. Die Friessche Lehre von der dunklen, unmittelbaren Erkenntnis versteht Nelson als Anknüpfung an Platons Lehre von der Anamnesis.

»Die Ahnung der richtigen Lösung dieses Rätsels (Grundlage der Erkenntnis B. N.) finden wir schon bei Platon, in seiner Lehre von der Wiedererinnerung, die nur eine Fortentwicklung der sokratischen Lehre bedeutet, wonach es für den Philosophen darauf ankommt, nicht sowohl sich das philosophische Wissen zu erwerben, als vielmehr sich zum Bewußtsein zu bringen, was er bereits weiß.«<sup>7</sup>

Die Mißdeutung der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung erzeugte nach Nelson in der transzendentalen Tradition die Konstitutionstheorie und den Irrtum, »es gelte durch die Bemühungen des Verstandes erst, den Erwerb einer metaphysischen Erkenntnis herbeizuführen«.

Philosophie als Vernunftkritik im sokratisch-platonischen Sinn meint, »daß es für den Philosophen nicht gilt, sein Wissen zu bereichern, sondern nur einsehen zu lernen, was er schon weiß und was er nicht weiß.«<sup>8</sup>

Nicht nur in der Frage der unmittelbaren Erkenntnis schließt sich Nelson an Platon und Fries an. Auch bei der Analyse der Reflexion knüpft er an Fries an. Mit Fries unterscheidet er einen unteren und einen oberen Gedankenverlauf, »der untere Gedankenverlauf besteht in dem willkürlichen Spiel der Vorstellungen, während der obere Gedankenverlauf geleitet wird durch das Eingreifen der Willkür (des Willens B.N.) in das Spiel der Vorstellungen, wo dann der Wille dieses Spiel der Vorstellungen nach seinen Zwecken lenkt.«<sup>9</sup>

Beide Gedankenläufe sind den Gesetzen der Assoziation unterworfen. Doch bereits Hume hat klar aufgewiesen, daß weder aus den durch die Sinneseindrücke geprägten Vorstellungen noch aus der bewußten, willentlichen Reflexion die Vorstellung einer notwendigen Verbindung von Dingen, die Vorstellung der Einheit entstammen kann. Nelson kommt in Hinsicht auf dieses Grundproblem der Erkenntnis zu dem Schluß, daß es neben der Sinnlichkeit und Reflexion noch eine dritte Quelle der Erkenntnis geben muß: die reine Vernunft.

»Diese Überlegungen machen klar, daß eine dritte Quelle außer Anschauung und Reflexion in unserer Erkenntnis vorhanden sein muß, eine Vorstellungsart, die selbst weder Anschauung noch Reflexion ist: eine unmittelbare, aber ursprüngliche dunkle Erkenntnis. Aus dieser allein können unsere Vorstellungen von objektiver Einheit und Notwendigkeit im Sein der Dinge entspringen.«<sup>10</sup>

Er qualifiziert die aus dieser dritten Quelle, der reinen Selbsttätigkeit der Vernunft entspringende Erkenntnis als unmittelbare, nicht anschauliche Erkenntnis, als metaphysische Prinzipien der reinen Vernunft.

Vernunft ist für Nelson einerseits ein rezeptives, andererseits ein selbsttätiges Vermögen. Als rezeptives Vermögen ist die Vernunft auf die aus der Selbsttätigkeit

stammenden Prinzipien angewiesen, um zu notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnissen zu gelangen. Als selbsttätiges Vermögen ist die Vernunft auf Anschauung angewiesen, um sich mittels der Reflexion die eigenen Prinzipien zu vergegenwärtigen. Die Vernunftkritik soll die Gesetzmäßigkeit der Vernunft, »das Gesetz der Erregbarkeit« und »das Gesetz der reinen Selbsttätigkeit des Geistes« oder der »Spontanität« aufweisen, letzterem entstammen alle Erkenntnisse apriori.

Das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis aus reiner Vernunft ist die »transzendente Apperzeption«. »Die unmittelbare Erkenntnis ist uns als das Ganze, das sie an und für sich bildet und das insofern die transzendente Apperzeption heißt, nicht bewußt. Wir werden uns ihrer nur bruchstückhaft bewußt [...]«<sup>11</sup>

Nelson greift an dieser Stelle auf die Terminologie Kants zurück, ohne sie für seinen Kontext neu zu klären. Es wird daher auch nicht deutlich, welchen Stellenwert hier die transzendente Apperzeption als Erklärung im Rahmen einer empirischen psychologischen Theorie der Vernunft haben kann. Ganz offensichtlich schließt Nelson von einzelnen unmittelbaren Erkenntnissen ausgehend auf eine gesamte Grundsicht bzw. Grundstruktur der Vernunft, die der direkten Analyse nicht zugänglich ist, die er als »transzendente Apperzeption« bezeichnet, und die er als allgemeine abstrakte bzw. axiomatische Struktur von Vernunft annimmt. Sie entspricht dem Kantischen Apriori. Hinsichtlich der Erkenntnisse apriori unterscheidet Nelson Apodiktizität als subjektive Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit und Apriorität als objektive Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.

Dem Kantischen Dualismus von Anschauung und Verstand glaubt Nelson durch den Aufweis der dritten Quelle der Erkenntnis überwunden zu haben. Der Reflexion teilt er die Rolle der Vermittlung zu. Neben Sinnlichkeit und reine Vernunft tritt das Vermögen der Reflexion »oder, kurz der Verstand [...] als das Vermögen der willkürlichen Leitung des Vorstellungsverlaufes«. Sinnlichkeit und reine Vernunft sind echte Quellen bzw. Vermögen der Erkenntnis: »Der Verstand ist in Wahrheit gar kein Vermögen des Erkennens, sondern ein solches der Willkür (des Willens B.N.) [...] Die Willkürlichkeit in der Verbindung der Vorstellungen kann daher niemals ein Grund werden für die Möglichkeit einer schöpferischen Erweiterung des Gehalts der Vorstellungen. Mit anderen Worten: Die Willkürlichkeit der Reflexion kann nie zur Quelle einer Selbsttätigkeit des Erkennens werden.«<sup>12</sup>

Nelson leitet daraus das »Gesetz der ursprünglichen Leerheit der Reflexion oder der Mittelbarkeit aller reflektierten Erkenntnis« ab. Die Reflexion hat mithin nur die Aufgabe, die ursprüngliche unmittelbare Erkenntnis aus reiner Vernunft (oder aus Anschauung) dem Bewußtsein zu vermitteln. Die reine Vernunftkenntnis wird jedoch nicht durch die Reflexion bzw. durch den Verstand hervorgebracht.

Die metaphysischen Grundbegriffe, die unmittelbaren, nicht anschaulichen Erkenntnisse aus reiner Vernunft sind durch Abstraktion gewonnene, künstliche Gebilde. »Wir denken durch sie die einfachsten Verhältnisse jener spekulativen Grundform und charakterisieren diese dadurch im einzelnen in analoger Weise, wie

wir durch die geometrischen Axiome die einfachsten Grundverhältnisse des Raumes charakterisieren. Wie aber der Raum seinerseits keine geometrische Figur, sondern nur der Grund der Möglichkeit von solcher ist, so ist die spekulative Grundform der Grund der Möglichkeit der Kategorien. An dieser spekulativen Grundform besitzt also in der Tat die Metaphysik ein ebenso unerschütterliches Fundament wie die Geometrie an der Raumschauung.«<sup>13</sup>

### *Selbstvertrauen der Vernunft – eine unmittelbare Erkenntnis?*

Nelson hat somit innerhalb seiner Vernunftkonzeption die unmittelbare Erkenntnis im Kontext der verschiedenen Vermögen der Vernunft aufgezeigt, einen Existenznachweis für derartige unmittelbare Erkenntnis stellt dies jedoch nicht dar. Den Nachweis für unmittelbare Erkenntnisse aus reiner Vernunft, die psychologisch eindeutig feststellbar sind, glaubt Nelson durch Bezugnahme auf den Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft führen zu können.

Alle Begründung von Erkenntnis ist nach Nelson subjektiver Natur, sie bezieht sich nicht auf das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstand, sondern auf das Verhältnis der Erkenntnis zum erkennenden Subjekt bzw. zum Bewußtsein. Für die subjektive Gewißheit einer Erkenntnis führt Nelson den Begriff der Assertion ein. »Gültigkeit schreiben wir einer Vorstellung nämlich füglich nur zu, wiefern ihr assertorischer Charakter zukommt [...] Sonst wäre die Beurteilung der Vorstellung als gültig anzuerkennen. Dieser assertorische Charakter kommt aber in der Tat gar keiner einzelnen Vorstellung für sich zu – abgetrennt von dem einen Ganzen der wirklichen unmittelbaren Erkenntnis ist sie vielmehr eine abstrakte und damit problematische Vorstellung –, sondern überhaupt nur der allein wirklichen unmittelbaren Erkenntnis in der Einheit der transzendentalen Apperzeption.

Eben darum gilt nun aber für diese transzendente Apperzeption jener Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft, den wir mit Fries so aussprechen können: Jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem vernünftigen Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaftig sei.«<sup>14</sup>

Der Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft ist nach Nelson das notwendige Gegenstück zum Satz von der Unmöglichkeit einer objektiven Begründung der Erkenntnis. Er zeigt den subjektiven Grund wahrer Erkenntnisse auf, das faktische Vertrauen in die eigene Erkenntnisfähigkeit.

»Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft darf infolgedessen auch nicht etwa aufgefaßt werden als ein allgemeines Axiom, das nun seinerseits als ein erkenntnistheoretisches Kriterium dienen könnte oder sollte, um durch Anwendung auf diese oder jene einzelne Erkenntnis einen Schluß auf deren objektive Gültigkeit zu erlauben. So verhält es sich nicht [...] Er ist der Ausdruck dafür, daß nicht sowohl die objektive Gültigkeit als vielmehr das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis unserem Geist ursprünglich innewohnt.«<sup>15</sup>

Dieses Vertrauen der Vernunft in ihre eigene Wahrheitsfähigkeit ist nach Nelson ein Faktum der inneren Erfahrung und damit eine unmittelbare Erkenntnis nicht anschaulicher Natur, die sich im Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft nur begrifflich artikuliert.

Mit diesem Aufweis des Selbstvertrauens der Vernunft scheint für ihn die Existenz nicht anschaulicher unmittelbarer Erkenntnis begründet.

»Diese Begründung besteht in dem Nachweis, daß der Zweifel an der Gültigkeit des zu deduzierenden Prinzips der als unmittelbarer Erkenntnis faktisch vorhandenen Gewißheit seiner Gültigkeit widerstreitet. Mit anderen Worten, sie besteht in dem Nachweis, daß ein solcher Zweifel buchstäblich nur wider besseres Wissen möglich ist. Wobei die Möglichkeit dieses Verhältnisses dadurch begrifflich wird, daß sich der Zweifelnde infolge der ursprünglichen Dunkelheit der unmittelbaren metaphysischen Erkenntnis über das Faktum seines besseren Wissens täuscht. In der Tat: Wir nehmen ja für die hier als Faktum behauptete unmittelbare Erkenntnis durchaus nicht etwa Evidenz in Anspruch. Diese Evidenzlosigkeit ist es also gerade, was die Möglichkeit erklärt, daß sich der Einzelne über seinen faktischen Besitz der Gewißheit täuschen kann.«<sup>16</sup>

Durch diesen Nachweis der Existenz einer metaphysischen unmittelbaren Erkenntnis glaubt Nelson den Humeschen metaphysischen Skeptizismus überwunden und den formalen Idealismus Kants in der Metaphysik beseitigt zu haben. (Kants formaler Idealismus kam nämlich nur dadurch zustande, daß er als Quellen der Erkenntnis nur Sinnlichkeit und Verstand und nicht auch reine Vernunft berücksichtigt hat.)

Aber auch wenn man die psychologische Tatsache des Selbstvertrauens der Vernunft im Sinne Nelsons interpretiert, ist damit noch nicht der Nachweis für eine unmittelbare Erkenntnis aus reiner Vernunft geführt. Der Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft besagt in einer modernen Terminologie, daß die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft zu leugnen eine pragmatische Inkonsistenz, also einen Widerspruch zwischen Geltungsanspruch und Sprechakt innerhalb ein und derselben Äußerung darstellt. Oder analog zur cartesianischen Denkfigur besagt er, daß ich etwas, das ich zur Artikulation eines Gedankens (Zweifels) in Anspruch nehmen muß, nicht zugleich bezweifeln kann. Er »beweist« aber in gar keiner Weise die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis aus der reinen Vernunft. Vielmehr wird hier deutlich, daß Nelson die metaphysischen Grundlagen der Erkenntnis, die wir immer schon in Anspruch nehmen müssen, um zu wahren Erkenntnissen zu kommen, als ursprünglich und unmittelbar interpretiert, weil er die Geltungsgrundlage der Erkenntnis systematisch als empirisches Faktum im Rahmen seiner Theorie nachweisen will. Jakowljewitsch charakterisiert in seiner Untersuchung zu »L. Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaften« Nelsons Argumente zum Nachweis der unmittelbaren Erkenntnis aus reiner Vernunft als unzureichend.

»Es gelingt jedoch mit ihnen, diese Annahme bis zu einem gewissen Grade zu stützen. Deshalb könnte man sie als eine potentiell gute bzw. beste Erklärung des 'Faktums' des metaphysischen Wissens betrachten.«<sup>17</sup>

Die Folge ist, nach Einschätzung von Jakowljewitsch, daß Nelsons »Konklusionen der anthropologischen Deduktion nur hypothetischen Charakter haben«. Dies wiederum erscheint ihm mit dem hohen rationalistischen und theoretischen Anspruch Nelsons schwer verträglich zu sein.<sup>18</sup>

Nelsons Argumentation ähnelt in mancher Hinsicht der Letztbegründung moderner Transzendentalhermeneutiker (Karl Otto Apel), nur daß sich deren Begründung auf die Ebene des sprachlichen Handelns bezieht, während Nelson der Ebene der inneren Erfahrung bzw. des Bewußtseins verhaftet bleibt.<sup>19</sup>

### *Kategorien des Verstandes und Ideen der reinen Vernunft*

Gemäß den von Nelson aufgewiesenen drei Quellen der Erkenntnis folgen in seiner Analyse der Vernunft drei Deduktionen, die Deduktion der Kategorie, der »metaphysischen Grundsätze unserer Naturerkenntnis«, die »Deduktion der spekulativen Ideen« und die »Deduktion der ästhetischen Ideen«.<sup>20</sup>

Auf diese Deduktionen will ich hier im einzelnen nicht eingehen, sondern nur ihre Bedeutung für das Gesamtkonzept der Vernunft hervorheben.

Unsere Vernunft ist nach Nelson das Vermögen einer erregbaren Selbsttätigkeit. In bezug auf die Erkenntnis der Natur muß die Vernunft durch Sinneseindrücke erregt werden, um mit Hilfe der Verstandeskategorien zu empirischen Erkenntnissen über die Welt zu gelangen. Die Vernunft ist somit in doppelter Hinsicht beschränkt: »einmal beschränkt durch ihre Abhängigkeit von einer äußeren, für sich selbst zufälligen Anregung, nach dem Gesetz der Sinnlichkeit, und daneben, für das Bewußtsein, beschränkt durch die Abhängigkeit von der Reflexion, nach dem Gesetz der Bewußtseinsstufen«.<sup>21</sup>

Die Deduktion der Kategorien führt einerseits zu bestimmten Bewußtseinsstufen und zu verschiedenen Formen der Erkenntnis.

Als Bewußtseinsstufen werden unterschieden unmittelbare Erkenntnis (a. der Gehalt, als materiale Apperzeption, b. die Form der Einheit, formale Apperzeption) und Bewußtsein (a. als unmittelbares Bewußtsein durch Anschauung, b. als mittelbares Bewußtsein).

Um das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis zu verdeutlichen, muß das Bewußtsein auch den Gehalt der anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis in der Reflexion wiederholen, um ihn vor dem Bewußtsein zu der notwendigen Form der intellektuellen Einheit zu verbinden. Insgesamt ergeben sich dann folgende verschiedene Formen von Erkenntnis für die theoretische Vernunft:

das Moment der Sinnesanschauung - in der wissenschaftlichen Form der Empirie  
das Moment der reinen Anschauung - in der wissenschaftlichen Form der Mathematik

das Moment der analytischen Einheit – in der wissenschaftlichen Form der Logik  
das Moment der intellektuellen synthetischen Einheit – in der wissenschaftlichen  
Form der Metaphysik<sup>22</sup>

Um das Ganze der verschiedenen Erkenntnisformen zu begreifen, verfährt das  
Denken nach der Methode der Induktion, Nelson bezeichnet die Vernunftkritik  
daher auch wiederholt als »induktive Wissenschaft«.

Welche Bedeutung diese systematische Gesamtheit aller Erkenntnisse für die  
empirisch-endliche Vernunft hat, bleibt offen. Bedarf die individuelle empirische  
Vernunft des Wissens um ihre eigenen Struktur, um sich selbst zu begreifen, oder ist  
dieses systematische Wissen Voraussetzung, um die Geltung wissenschaftlicher  
Erkenntnisse zu beurteilen?

Die empirische Vernunft als individuelles Bewußtsein müßte in der Vernunftanalyse  
die zentrale Stellung einnehmen, aber trotz der immer wieder vorgebrachten  
Versicherung, die Vernunftkritik sei eine empirisch psychologische Analyse, orientiert  
sich Nelsons Theorie der Vernunft ganz an der transzendentalen Analytik  
Kants, wenn auch in ihrer Friesschen Interpretation. Ebenso verfährt er bei der  
Deduktion der spekulativen und der ästhetischen Ideen, Kants transzendente  
Dialektik wird kritisiert und deren Schwächen hervorgehoben. Erst Fries gelingt es,  
»eine richtige Exposition der Ideen zu geben«. Er will zeigen, daß die Gegenüberstellung  
von Kategorien einerseits und Ideen andererseits, von der Kant ausgegangen  
war, unhaltbar sei, und daß schon aus diesem Grund die Ideen sich nicht nach einem  
dem transzendentalen Leitfaden analogen Verfahren aufweisen und den Kategorien  
koordinieren lassen. »Die Ideen sind nämlich gar nicht Begriffe, die sich den  
Kategorien als solche gegenüberstellen ließen, sondern sie lassen sich nur den  
schematisierten Kategorien entgegensetzen. Die Kategorien selbst werden in den  
Ideen keineswegs negiert. Was durch die Ideen negiert wird, sind nur die Schranken  
des Erfahrungsgebrauchs der Kategorien, [...] Was wir entgegensetzen haben, sind  
also vielmehr Naturbegriffe und Ideen, das heißt mathematisch schematisierte  
Kategorien und absolut gedachte Kategorien.«<sup>23</sup>

Die Ideen versteht Nelson als willkürliche Produkte der Reflexion, aber im Gegen-  
satz zu Kant sieht Nelson in ihnen durchaus etwas Notwendiges und Positives. Aus  
den beiden Negationen, Ideen lassen sich nicht auf Erfahrung beziehen und sie sind  
nicht durch Erfahrung beschränkt, folgt, Ideen sind nicht der transzendente Schein  
der Vernunft, sondern nötig, »um uns der ursprünglichen positiven Grundvorstellung  
unserer reinen Vernunft vollständig bewußt zu werden.«<sup>24</sup>

Die positive Grundüberzeugung, aus der die spekulativen Ideen entspringen, ist der  
reine Vernunftglaube. Nelson bestimmt mit Fries im Gegenzug zum Wissen (dessen  
Gegenstände anschaulich erkennbar sind) Glauben als eine Überzeugung, »deren  
Gegenstände nicht anschaulich erkennbar sind, ohne daß diese Überzeugung darum  
dem Grade nach jener (dem Wissen B.N.) nachstünde. Der Glaube ist daher ein  
unmittelbares Eigentum der spekulativen Vernunft, ja ihr ursprünglichstes Eigen-

tum noch vor allem Wissen, und bedarf infolge dessen nicht einer Sicherung durch die praktische Vernunft, wie Kant sie zu geben versucht hatte. Der reine Vernunftglaube ist, wenn ihm auch die unmittelbare Evidenz der Anschauung fehlt, doch von der gleichen Gewißheit wie diese. Seine Gewißheit liegt unmittelbar als Faktum in der unmittelbaren Erkenntnis selbst, gemäß dem Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft, so daß, wenn wir ihr nicht trauen dürften, wir erst recht nicht derjenigen Gewißheit trauen dürfen, die wir Wissen nennen. Denn das Wissen besitzt gegenüber der Glaubenswürdigkeit keine Selbständigkeit, sondern setzt sie schon zu seiner eigenen Möglichkeit voraus.«<sup>25</sup>

Die positive Bedeutung der ästhetischen Ideen wird nach Nelsons Überzeugung von Kant ebenfalls verkannt, aber um so deutlicher von Schiller gewürdigt. Die ästhetischen Ideen sind Formen der Anschauung, die sich nicht auf Begriffe bringen lassen, »ihre positive Bedeutung liegt im Verweis auf das Absolute«. »Einen Gegenstand der Anschauung ästhetisch beurteilen heißt: ihn durch ein unauflösliches Gefühl unmittelbar auf die Idee des Absoluten beziehen.«<sup>26</sup>

Naturerkennntnis und Idee der Schönheit oder der absoluten Vollkommenheit schließen sich zunächst gegenseitig aus. Die Anwendung ästhetischer Ideen auf die Natur hat aber nach Fries eine religiöse Bedeutung, die sich dem Menschen im Gefühl der »Ahnung« vermittelt. Mit Fries behauptet Nelson, daß alles Positive in der Religion nur die Bedeutung ästhetischer Symbole hat.

»Wir sind aber auf solche Symbole angewiesen, weil sich der Glaube unabhängig von ihnen nur in den negativen Begriffen der Schrankenverneinung ausspricht. Alles, was im Gebiet der religiösen Überzeugungen begrifflich als Wahrheit in Anspruch genommen werden kann, das ist von negativem Ursprung [...] Es gibt aber auch, [...] eine Wahrheit der Schönheit. Und diese ist, [...] sogar unseres Geistes wahrste Wahrheit. Auf ihr beruht die wahre Bedeutung des Positiven in der Religion.«<sup>27</sup> Deshalb entscheidet über die religiösen Symbole nicht die Wissenschaft, sondern das ästhetische Empfinden. In den bestehenden Religionen werden die Symbole als Ausdruck der Idee des Absoluten als Dogmen mißverstanden und mit positiven Glaubenswahrheiten verwechselt. Und nur durch diese Verwechslung gibt es überhaupt Streit über die wahre Religion. Würde man die Symbole als ästhetische Artikulation von Glaubenswahrheiten begreifen, wäre deutlich, daß sich ein und dieselbe Wahrheit unterschiedlich symbolhaft darstellen läßt.<sup>28</sup>

### *Das Vermögen der praktischen Vernunft*

Um die Theorie der Vernunft bei Nelson vollständig zu betrachten, will ich noch kurz auf die Stellung der praktischen Vernunft eingehen. Dazu ist es wichtig, sich zunächst noch einmal die Grundvermögen der Vernunft vor Augen zu führen.

Wie Kant in der kritischen Vernunftanalyse unterscheiden auch Fries und Nelson drei Grundvermögen der Vernunft, doch werden diese anders als bei Kant bestimmt,

als das Vermögen des Erkennens, das Vermögen des Interesses und das Vermögen des Entschließens. Das Vermögen des Interesses und das Vermögen des Entschließens bestimmen das praktische Handeln der Vernunft.

In der Praktischen Vernunft gibt es neben den sinnlichen Antrieben zum Handeln solche, die aus reiner Vernunft entspringen. Analog zu der theoretischen Vernunft sind die sinnlichen Antriebe entweder unmittelbare sinnliche oder durch die Reflexion, d.h. durch Abwägen von Gründen und Werten vermittelte. Daneben steht der reine Wille aus Vernunft, er ist die Grundlage des sittlichen Entschlusses, »der bestimmt wird durch das Bewußtsein der Pflicht, unabhängig von aller Neigung und von sinnlichen Triebfedern.«<sup>29</sup> Nelson weist wiederum auf, daß auch dieser reine Wille keine transzendente Konstruktion, sondern eine psychologische Tatsache, ein faktischer Besitz der Vernunft ist. Dieses Faktum findet er im Bewußtsein der Pflicht (Pflichtgefühl), das uns zu der Deduktion des Sittengesetzes führt: »Es zeigt sich nämlich, daß die Vorstellung der praktischen Notwendigkeit psychologisch nur möglich ist (als Pflichtgefühl B.N.), wenn es reine praktische Vernunft gibt als ein eigenes Vermögen der Antriebe, wie es zur Möglichkeit des reinen Willens notwendig und hinreichend ist.«<sup>30</sup>

Um das Pflichtgefühl (wie auch das Wahrheitsgefühl und das Gerechtigkeitsgefühl) als psychische Artikulation der reinen Vernunft zu verstehen, bestimmt Nelson im Gefolge von Fries das Gefühl als einen »Akt der Urteilskraft, nämlich die Beurteilung eines Gegenstandes nach einer allgemeinen Regel, die aber als solche nicht in begrifflicher Klarheit zum Bewußtsein kommt, sondern nur dunkel vorausgesetzt wird.«<sup>31</sup>

Inwieweit ein solcher theoretischer Klärungsversuch nicht selbst im Dunkeln und daher unzureichend bleibt, sei momentan dahingestellt. Wenn wir Fries und Nelsons Argumentation folgen, so führt uns das empirisch feststellbare Pflichtgefühl zur richtigen inhaltlichen Bestimmung des Sittengesetzes, die nach Nelson bei Kant fehlt – nämlich die Bestimmung des Inhalts des Sittengesetzes und also auch des Kriteriums der Pflicht durch das Gebot der Achtung der Würde der Person. Der Inhalt des Sittengesetzes ist das Gesetz der Gleichheit der Würde der Person. Daß Kant das Sittengesetz bewußt nur als formalen Maßstab zur Beurteilung von Handlungen formuliert haben könnte, zieht Nelson nicht in Erwägung. Ersieht darin ein Defizit, denn ihm geht es um eine materiale Bestimmung des Sittengesetzes. Daher nennt er die inhaltliche Bestimmung der Gleichheit der Würde der Person den »wahren kategorischen Imperativ, der das Grundprinzip nicht nur der Rechtslehre, sondern auch der Pflichtenlehre bildet.«<sup>32</sup> Aus diesem Grundprinzip leitet er in der Praktischen Vernunft seine Formulierung des kategorischen Imperativs als Interessenabwägesatz ab.

»Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr betroffenen auch deine eigenen wären.«<sup>33</sup>

Die Idee der Gleichheit der Würde der Person wird von Nelson in Hinsicht auf ihre

Anwendbarkeit auf das Dasein der Menschen untersucht, und er kommt dabei zu dem Schluß, daß sie zugleich Aufgabe und handlungsleitende Idee für das Dasein der Menschen darstellt. Sie dient nicht der Bestimmung des Dasein der Menschen als Naturwesen sondern der ihres Wertes als Personen. »In der Anwendung auf die Natur treten Gesetzgebung für das Dasein der Dinge und die Gesetzgebung für den Wert der Dinge auseinander und eben dadurch wird die zweite zu einer bloßen Aufgabe, zur Idee dessen, was erst durch unser Handeln hervorbringen ist und was also in der Natur nur als werdend vorgestellt werden kann.«<sup>34</sup> Der prozessuale Charakter der praktischen Vernunft wird hier von Nelson betont und dem regressiven Charakter der theoretischen Vernunftkritik entgegengestellt.

Letztlich ist aber das Auseinandertreten der beiden Gesetzmäßigkeiten der Vernunft nur ein »Ausdruck der subjektiven Beschränktheit unserer Vernunft«, meint Nelson. »Wollen wir uns über diese Beschränktheit in Gedanken erheben, so können wir dies dadurch, daß wir die eine und gleiche Notwendigkeit im Dasein der Dinge an sich in der Idee absolut bestimmen, wo dann für das Dasein der Dinge an sich die Notwendigkeit des Wertes unmittelbar für das Dasein bestimmend ist oder wonach, mit anderen Worten, das absolute Sein notwendig ein absolutes Gut-Sein ist. Kurz, wir kommen auf die Idee des höchsten Gutes oder den religiösen Grundsatz des Optimismus.«<sup>35</sup>

Wie es Nelson hier gelingt, innerhalb einer psychologisch empirischen Theorie der Vernunft, die Beschränktheit in Gedanken aufzuheben, wirft viele Fragen auf. Es wird deutlich, daß seine Theorie der Vernunft mehr spekulative und platonistische als empirische Elemente enthält.

Sein Vernunftbegriff ist weitgehend geprägt von den Ideen der reinen Vernunft, die abstrakte Ebene der Ideen wird hierarchisch über der psychologischen Ebene angesetzt und bestimmt nach Nelson die Struktur des Psychischen. Gefühle und Willen werden in Hinsicht auf die Ideen der reinen Vernunft verstanden. Empirisch feststellbare irrationale Gefühle und Begierden, Ängste und Triebe sind aus der Analyse der Vernunft ausgeklammert.

Die Ambivalenz der Nelsonschen Vernunftanalyse, sein Schwanken zwischen empirischer und transzendentaler Argumentation und Begrifflichkeit, zeigt sich auffallend in dem Umstand, daß er sich von der angeblichen empirischen Analyse der Vernunft zu der platonischen Ideenlehre mit ihrer Ideentrias, des Wahren, Guten und Schönen aufschwingt und so seine psychologische Analyse der inneren Erfahrung in einem platonischen Idealismus enden läßt.

*Ist die Vernunftkritik Nelsons eine empirische Theorie?*

Nelsons Theorie der Vernunft zeigt bei genauer Betrachtung, wie wenig er sich trotz aller gegenteiligen Versicherungen von der transzendentalen Tradition gelöst hat und wie stark er sich dem platonischen Idealismus verpflichtet fühlt. Die psychologische Deutung transzendentaler kantischer Vernunftstrukturen führt letztlich nicht zu einer differenzierten, psychologischen Analyse der empirischen Vernunft. Eine

solche hätte schwerlich auf die Erkenntnisse der Psychologie, der Psychoanalyse und der Psychiatrie um 1925 verzichten können. Nelson will stattdessen mit seiner Vernunftkritik den alten transzendentalen Anspruch der Philosophie als erster Wissenschaft gegen all diese Erfahrungswissenschaften verteidigen. Er befindet sich dabei in guter Gesellschaft mit seinen angeblichen Kontrahenten Cohen, Natort und Rickert, die im ausgehenden Neukantianismus denselben Anspruch verfolgen. Auch die Abkehr von der objektiven Begründungsprogrammatik kann nicht als Nelsons genuine Leistung angesehen werden, die Notwendigkeit für die Abkehr vom Objektivismus hat bereits Husserl in seinen »Logischen Untersuchungen« von 1901 (Bd. II Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis) aufgezeigt.

Nelsons Versuch, eine empirische Theorie der Vernunft zu konzipieren, ist für die in der transzendentalen Tradition stehenden Philosophien seiner Zeit radikal. Er wurde zugleich mit dem bekannten Vorwurf des Psychologismus abgelehnt.

Ungeachtet der damaligen philosophischen Kontroverse muß man aus heutiger Sicht konstatieren, daß Nelsons Versuch nicht gelungen ist. Es fehlt nicht nur die Berücksichtigung der Erkenntnisse der empirischen Psychologie, sondern auch die Berücksichtigung der Sprache als Medium aller vernünftigen Erkenntnisse. Als Analyse der inneren Erfahrung bleibt Nelsons Vernunfttheorie vielmehr der traditionellen Bewußtseinsphilosophie verhaftet und macht nicht den Versuch, die empirischen Bedingungen der Vernunft wie Leibgebundenheit, biologische Bedürftigkeit, Sprache, Angewiesensein auf Kommunikation und Intersubjektivität, Endlichkeit und Geschichtlichkeit der Vernunft zu thematisieren.

An Nelsons Theorie der Vernunft fällt weiterhin auf, daß zwar die verschiedenen Vermögen der Vernunft bestimmt werden, die Einheit der Vernunft aber unterbestimmt bleibt. So gibt es keine theoretischen Aussagen zu dem Begriff des Subjektes, es wird weder als empirisches noch als transzendentales angesprochen.

Die Theorie der subjektiven inneren Erfahrung, die Nelson an anderer Stelle auch die »Metaphysik der inneren Natur« nennt, kommt ganz offenbar ohne jeden Begriff von Subjektivität aus.

In seinen Ausführungen zum »System der Metaphysik« spricht Nelson von dem »Ich als identischem Subjekt möglicher Bestimmungen des inneren Sinnes« und gibt zugleich Auskunft über das Fehlen eines Subjektbegriffes. »Wir können also wissenschaftlich gar nichts darüber aussagen, was dieses Ich sein mag, unabhängig von dem, was uns der innere Sinn von ihm zeigt, und ob ihm also irgend eine Beständigkeit oder Wesenheit an und für sich zukommt.«<sup>36</sup> Er wendet sich gegen den Substanzbegriff und gegen eine ontologische Bestimmung des Ichs. Aber offensichtlich lehnt er auch jeden anders gearteten Ich-Begriff ab: »Das Ich ist nämlich als solches nicht schlechthin oder ursprünglich tätig, sondern nur zur Tätigkeit erregbar, wo also erst ein Reiz erforderlich ist, um es in Tätigkeit zu setzen.« Daraus folgt, daß auch die Tätigkeiten des Ichs nicht bestimmt werden können. Die Einheit aller Tätigkeiten muß als »intensive Einheit« gedacht werden. Aber: »Die mannigfaltigen

Tätigkeiten des Ichs sind demnach nur dynamisch vereinigt, ohne eine anschauliche Form des Nebeneinander und folglich ohne alle Möglichkeit, einer mathematischen Konstruktion ihres Systems« [...] Tätigkeiten des Ichs sind innere Tätigkeiten, »eben wirkliche Tätigkeiten des Ichs, das dabei als wirkendes Subjekt vorausgesetzt werden muß«. <sup>37</sup>

Eine Vorstellung bzw. einen Begriff von dem Ich als wirkendes Subjekt läßt sich nach Nelson jedoch nicht gewinnen. Diese Argumentation ist angesichts seiner Theorie der Vernunft verwunderlich, denn genau das Selbstvertrauen der Vernunft, das ermöglicht, gegen allen Zweifel am ursprünglichen Wahrheitsanspruch festzuhalten, fehlt dann, wenn es darum geht, das Ich als identisches Subjekt zu bestimmen. Hier verfällt Nelson in eine Skepsis, die offensichtlich auch das, was die innere Erfahrung in ihrem Bezug auf sich selbst weiß (nämlich ihr Selbstbewußtsein), nicht für theoriefähig hält.

In Hinsicht auf unmittelbare Erkenntnis der Vernunft weist Nelsons Theorie dagegen ein ungeheures Vertrauen in die Richtigkeit und Selbsterkenntnisfähigkeit der inneren Erfahrung auf. Seine lineare Deutung der psychischen Tatbestände des Selbstvertrauens, des Wahrheits- und Pflichtgefühls als psychologischer Artikulation einer unmittelbaren Erkenntnis, ist angesichts physiologischer, psychologischer und psychoanalytischer Forschungen heute schwer nachvollziehbar.

Daß innere Erfahrungen nicht meßbar und nicht reproduzierbar sind, wird in der Analyse der Vernunft nicht berücksichtigt. Ebenso wenig wird die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit in bezug auf die Vernunft reflektiert.

Welchen erheblichen Selbsttäuschungen und Irrtümern das Individuum gerade bei der Analyse der eigenen, inneren Erfahrung unterliegen kann, haben Psychoanalyse und psychologische Forschungen in den letzten 50 Jahren hinreichend gezeigt. Nelsons Vertrauen in den unproblematischen Zugang zur eigenen »inneren Natur« können wir m. E. heute so nicht mehr teilen.

Die Ergebnisse einer vernünftigen Selbstanalyse (oder auch der Selbsttäuschung) bestimmen in der Regel ein Selbstbild des Menschen oder einen Entwurf seiner Subjektivität, der in Nelsons Theorie fehlt.

Nelson spricht von der Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens, die sich jedoch in seiner Gesamtheit der mathematischen Konstruktion ihres Systems entzieht.

Hier scheint mir ein wesentlicher Grund für den fehlenden Subjektbegriff zu liegen. Die Theorie der Vernunft ist konzipiert nach dem Vorbild der Mathematik.

Die Bewußtseinsprozesse der »inneren Natur« werden von Fries und Nelson als Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens verstanden. Die einzelnen Vermögen der Vernunft können so in ihrer Gesetzmäßigkeit bestimmt werden. So wie Freud in seiner Psychoanalyse die Gesetzmäßigkeit des Ich, Über-Ich und Es durch einen mechanistischen Begriff des Psychischen bestimmt und daraus die Triebdynamik ableitet, so ist bei Nelson ein axiomatischer Gesetzesbegriff für die Vernunft und ihre Grundvermögen bestimmend, und der erlaubt es zwar, die verschiedenen

Vernunfttätigkeiten aus ihm abzuleiten, läßt aber eine Bestimmung des Subjektes nicht zu.

Die Schicht der unmittelbaren Erkenntnis, die das Gesamt der transzendentalen Apperzeption umfaßt, bildet gleichsam die axiomatische Grundlage für die empirisch psychologischen Bewußtseinsprozesse, die allein der vernünftigen Analyse zugänglich sind.

Nelsons Orientierung an dem Exaktheitsideal und an der Gesetzmäßigkeit der Mathematik bei der Analyse der Vernunft stellt m.E. das größte Hindernis für die Entwicklung einer tatsächlich empirischen Theorie der Vernunft dar. Sie führt zu einem dogmatischen Systemzwang und macht ihn blind für die Besonderheiten der empirischen Vernunft und des menschlichen Bewußtseins.

Aus dem zweiten Strukturelement seiner Vernunftkonzeption, dem platonischen Idealismus, gewinnt Nelson jedoch auf paradoxe Weise Ansätze zu einer empirischen Methode der Selbstaufklärung und Selbstgestaltung der Vernunft.

Vernunft muß bei Fries und Nelson m.E. in zweifacher Hinsicht verstanden werden, einmal als Naturanlage, als Potenz des einzelnen Menschen und als solche korrespondiert sie dem platonischen Logos als tiefstem Grund der menschlichen Seele. Zum anderen ist Vernunft der Prozeß der Aktualisierung und der Differenzierung der Naturanlage, nämlich ihre Verwirklichung in Philosophie und Wissenschaft, im sittlichen und moralischen Handeln und in der Gestaltung des Schönen und Vollkommenen.

Vernunft ist zugleich individuell und allgemein, individuell ist sie als empirisches Vermögen einzelner Menschen und als dessen personale Verwirklichung, allgemein ist sie als erkenntnis- und handlungsleitende Idee und als Aufgabe für die Menschheit. Das Verhältnis von individueller Vernunft zur allgemeinen Vernunft denkt Nelson m. E. analog zu Platon als Teilhabe.

Der Einzelne hat aufgrund seines vernünftigen Vermögens teil an der allgemeinen Idee des Logos und somit auch an deren Verwirklichung in der Menschheitsgeschichte.

Das vernünftige Vermögen liegt zunächst »dunkel«, d.h. unbewußt im einzelnen Menschen. Erst die Reflexion, insbesondere die sokratische philosophische Reflexion vermag dem Einzelnen seine Vernunft bewußt zu machen und ihn zur vernünftigen Gestaltung von Ich und Welt zu befähigen.

Die Selbstaufklärung und die Selbstvermittlung der Vernunft im einzelnen Menschen kann nach Nelson entscheidend gefördert und eingeübt werden durch die »Sokratische Methode.« Nelson stellt diese Methode 1922 als die Form des vernünftigen und kritischen Philosophierens und der vernünftigen Suche nach wahren Erkenntnissen vor.<sup>38</sup>

Er zeigt hier, wie im gemeinsamen reflexiven Gespräch von Individuen ausgehend von alltäglichen Urteilen vernünftige Grundprinzipien des Erkennens und Grundnormen des vernünftigen Handelns bewußt gemacht und gefunden werden können.

Die Methode ermöglicht zugleich, die Geltung von Urteilen und Normen im Diskurs zu überprüfen, sowie zu einem Konsens über praktische Erkenntnis- und Handlungsprobleme zu gelangen.

Gustav Heckmann hat in seiner jahrzehntelangen Erfahrung mit dem Sokratischen Gespräch gezeigt, daß dies ein philosophisch-psychologisches Gesprächsverfahren ist, das zu nachweisbarer Stärkung des vernünftigen Selbstvertrauens und der vernünftigen Argumentationsfähigkeit von Personen führt.<sup>39</sup>

In ihm sind jene Elemente, die Nelson »Tatsachen der inneren Erfahrung« nennt, von besonderer Bedeutung: das Wahrheitsgefühl, das Pflichtgefühl, das Gerechtigkeitsgefühl und die subjektive Gewißheit. Die Analyse solcher innerpsychischen Vorgänge tritt im Sokratischen Gespräch neben die regressive Abstraktion und kennzeichnet somit die Sokratische Methode als ein philosophisch-psychologisches Verfahren bzw. als eine philosophisch-psychologische Vernunftkritik.<sup>40</sup>

In den innerpsychischen Vorgängen drückt sich nach Nelsons und Heckmanns Überzeugung individuell vor aller Reflexion die eine gemeinsame Vernunft aus, sie sind insofern Indikatoren für ein gemeinsames vernünftiges präreflexives Vermögen aller Menschen.

Dieses Vermögen bedarf jedoch der Selbstaufklärung, um bewußt und gestaltbar zu werden. Das Sokratische Gespräch kann diese Selbstaufklärung im philosophischen Diskurs, in empirisch psychologischer Analyse der inneren Erfahrung und im pädagogischen Prozeß ermöglichen und fördern.

Nelsons sokratisch-platonisches Vernunftverständnis führt zur Sokratischen Methode als einer empirischen, reflexiven Vernunftanalyse und Vernunftkritik, und diese wiederum weist einen Weg, wie die Vernunft im Denken und Handeln einzelner Menschen praktisch werden kann.

#### Anmerkungen

- 1 Nelson, Leonard: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1908. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-9, hrsg. v. Paul Bernays, Willi Eichler u.a., Hamburg, 1970ff. (zitiert Nelson GS) Bd. II, S. 60-391
- 2 vgl. dazu Fries, Jakob Friedrich: *Neue Kritik der Vernunft*, 3 Bde., 1807
- 3 Nelson, Leonard: *Vom Beruf der Philosophie für die Erneuerung des öffentlichen Lebens*. In: ders.: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*. Hrsg. v. Grete Henry-Hermann, Hamburg 1975, S. 122.
- 4 Nelson: GS Bd. VII, hrsg. aus dem Nachlaß von Julius Kraft, Hamburg, 1977, S. 587
- 5 Nelson: GS Bd. VII, S. 596
- 6 Nelson: ebd.
- 7 Nelson: GS Bd. VII, S. 599
- 8 Nelson: GS Bd. VII, S. 601
- 9 Nelson: GS Bd. VII, S. 611
- 10 Nelson: GS Bd. VII, S. 614
- 11 Nelson: GS Bd. VII, S. 621
- 12 Nelson: GS Bd. VII, S. 619 u. 620
- 13 Nelson: GS Bd. VII, S. 623f
- 14 Nelson: GS Bd. VII, S. 628
- 15 Nelson: GS Bd. VII, S. 628
- 16 Nelson: GS Bd. VII, S. 630

- 17 Jakowlewitsch, Dragan: *L. Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaft*, Frankfurt, 1988, S. 154
- 18 ebd.
- 19 vgl. dazu Horst Gronkes: *Nelson, Husserl, Apel: Kontinuität der Letztbegründungsphilosophie* in diesem Band.
- 20 Nelson: GS Bd. VII S. 633–658
- 21 Nelson: GS Bd. VII S. 636
- 22 Nelson: GS Bd. VII S. 638
- 23 Nelson: GS Bd. VII S. 649f.
- 24 Nelson: GS Bd. VII S. 651
- 25 Nelson: GS Bd. VII S. 652
- 26 Nelson: GS Bd. VII S. 653
- 27 Nelson: GS Bd. VII S. 658
- 28 Diese Interpretation der religiösen Bedeutung ästhetischer Ideen und der aus ihr entstehenden Bildung religiöser Symbole führt in die Nähe zu der von C.G. Jung entwickelten Theorie der Archetypen, die der religiösen Symbolbildung zugrunde liegen.
- 29 Nelson: GS Bd. VII S. 660f.
- 30 Nelson: GS Bd. VII S. 665
- 31 Nelson: GS Bd. VII S. 666
- 32 Nelson: GS Bd. VII S. 669f.
- 33 Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, GS Bd. IV S. 133
- 34 Nelson: GS Bd. VII S. 672
- 35 Nelson: GS Bd. VII S. 673
- 36 Nelson: GS Bd. VII S. 693
- 37 Nelson: GS Bd. VII S. 694
- 38 Nelson, Leonard: *Die sokratische Methode*. In: Nelson: GS Bd. I S. 269–316. Vgl. dazu auch: Krohn, Dieter u.a. (Hg.): *Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium*, Hamburg, 1989
- 39 Heckmann Gustav: *Das Sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulsem inaren*, Hannover 1981, 2. Auflage mit einem Vorwort von Thomas Meyer, Frankfurt, 1992
- 40 Vgl. Heckmann: *Das Sokratische Gespräch*, 1981, S. 72–78

Horst Gronke

## Nelson, Husserl, Apel: Kontinuität der Letztbegründungsphilosophie

»Schon immer habe ich ja das an mir, daß ich nichts anderem in mir gehorche als dem Lógos, der sich mir bei der Erwägung als der beste gezeigt hat.«<sup>1</sup>

Der Lógos-Grundsatz des Sokrates, der scheinbar längst in unsere aufgeklärte und verwissenschaftlichte Lebenswelt Eingang gefunden hat, wird gleichwohl heute von den wenigsten Philosophen anerkannt. Mit ironischen Kommentaren oder massiven Arroganzvorwürfen müssen jene sokratischen Außenseiter unter den Philosophen rechnen, die Leonard Nelson darin zustimmen, daß wir »mit Sokrates sagen (können): Die Philosophie soll uns die ungeschriebenen Gesetze lehren, wie sie uns die menschliche Vernunft selbst frei von allen außer ihr bestehenden Mächten vorzeichnet.«<sup>2</sup>

Man stößt sich vor allem an dem Sokratischen Verständnis von Lógos als einer vernünftigen Rede, die allein aus sich selbst, allein durch das Erwägen von Gründen und Gegengründen, zu wahren Erkenntnissen zu gelangen versucht. Die wissenschaftliche Methode, die auf die Erforschung empirischer Tatsachen spezialisiert ist, gilt im 20. Jahrhundert weithin als der Inbegriff vernünftigen Erkennens überhaupt. Daher wird der sokratischen Philosophie das Recht bestritten, philosophische Wahrheiten zu postulieren, die »keine Tatsachenwahrheiten sind, sondern unabhängig von aller Erkenntnis der Tatsachen feststehen müssen«, und die deshalb Wahrheiten seien, »über die wir allein durch Denken klar werden können«.<sup>3</sup>

In diesem Sinne unzeitgemäß sind auch »Sokratische Gespräche«, die in der Tradition Leonard Nelsons und Gustav Heckmanns geführt werden. Denn obwohl in ihnen grundsätzlich von lebensweltlichen Erfahrungen und sie betreffenden konkreten Urteilen ausgegangen wird, soll philosophische Einsicht nicht durch das Zurückgehen auf methodisch angeleitete Erfahrungen, sondern auf dem »Weg der Abstraktion im eigenen Geiste« gesucht und gefunden werden.<sup>4</sup>

Wenn eine philosophische Methode derart der *opinio communis* widerspricht, dann steht sie unter einer erheblichen Begründungslast. Sie muß erst noch zeigen können, daß sie an Wissenschaftlichkeit sowohl hinsichtlich der Methode als auch hinsichtlich ihrer Ergebnisse den in ihrer Methodik faktisch schon anerkannten empirischen Wissenschaften in nichts nachsteht. Denn wie jede wissenschaftliche Theorie, die Geltung beansprucht, ohne sie nachweisen zu können, nennen wir auch eine Philosophie, die »die Grundurteile ihres Systems« nicht rechtfertigen kann, dogmatisch.<sup>5</sup>

Doch wie sollte die Begründung einer philosophischen Methode je vorurteilsfrei gelingen können? Müßte sie, da sie ja auf nichts anderes als Denken (*lógos*) zurückgreifen darf, nicht immer schon einen bestimmten Begriff von Philosophie und von Denken (dogmatisch) voraussetzen? Bleibt also nicht prinzipiell der »Verdacht« bestehen, daß die Sokratiker in ihren philosophischen Begründungen »von den *anderen* Gesprächsteilnehmern das Hinübertreten auf den Boden der sokratischen Überzeugungen [bloß, H.G.] erwarten«<sup>6</sup> anstatt ihre Notwendigkeit allererst rational nachzuweisen?

So unmöglich es auf den ersten Blick scheint, diesen Dogmatismusverdacht auszuräumen, so verblüffend einfach läßt er sich entkräften.<sup>7</sup> Wie so oft in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte gab auch hier eine geniale Blickwendung den entscheidenden Anstoß. Sie hat zu Beginn dieses Jahrhunderts Leonard Nelson in seinem Bologneser Kongreßvortrag »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«<sup>8</sup> des Jahres 1911 explizit vollzogen. Ohne eingehende Kenntnisse von Nelsons Werk zu besitzen und ohne auf es ausdrücklich Bezug zu nehmen, haben sie zunächst Edmund Husserl und schließlich Karl-Otto Apel zu voller Reife geführt. Diese These möchte ich hier belegen.

Nelson konfrontierte seine Zuhörer mit der paradox erscheinenden Zumutung, einerseits die skeptische Einsicht anzuerkennen, daß die Vernunft sich niemals (letz-)begründen könne und demzufolge eine Erkenntnistheorie unmöglich sei, andererseits am Geltungsanspruch auf Letztausweisung uneingeschränkt gültiger Vernunftgründe festzuhalten. Dieser Auffassung liegt eine Kritik des wissenschaftlichen Verständnisses von Begründung zugrunde. Sie kennzeichnet als dogmatisches szientifisches Vorurteil, daß jede Erkenntnis als *Urteil*, als Schlußfolgerung von Prämissen auf ihre Konklusion, zu begreifen sei. Einer solch einseitigen Konzeption von Erkenntnis und Begründung, die in den modernen Wissenschaften allgemein akzeptiert wird und die auf eine lange abendländische Tradition zurückblickt, unterliegen auch noch gegenwärtige Erkenntnistheorien. Besonders vom »Kritischen Rationalismus« der Popper-Schule wird behauptet, daß Begründung grundsätzlich in Analogie zur Deduktion als Ableitung verstanden werden müsse. Jede Aussage könne nur durch Rückgang auf einen außerhalb ihrer liegenden Grund begründet werden und dieser wiederum durch Rückgang auf einen Grund usw. Dabei spiele es keine Rolle, ob diese Gründe von »logischer, induktiver, deduktiver oder transzendentaler« Art seien.<sup>9</sup> Ableitung unterscheide sich von Deduktion allein dadurch, daß als Prämissen neben Sätzen auch »nicht sprachlich formulierte Einsichtsarten«, zum Beispiel »unmittelbare Anschauungen« zugelassen seien.<sup>10</sup> In diesem Verständnis von Begründung als Ableitung ist die prinzipielle Unabschließbarkeit von Begründungen impliziert. Daraus folgert der Kritische Rationalismus, daß wir unseren Erkenntnisbemühungen eine andere Interessenrichtung geben sollten. Das positive Ziel der Begründung wahrer Aussagen solle durch das negative Ziel der Kritik von für-wahr-gehaltenen Aussagen ersetzt werden. Das erscheint durchaus plausibel. Ja, dieses Prinzip der Kritik sollte sogar im

Zentrum der um Vorurteilslosigkeit bemühten sokratischen Arbeit stehen. Dennoch ist dieses Prinzip falsch, wenn sein Fallibilismusvorbehalt, also die Annahme der Ungewißheit über die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen, zur Behauptung der Bezweifelbarkeit *aller* je möglicher Aussagen überdreht wird.

Das läßt sich relativ leicht einsehen, wenn man Nelsons einsichtigen Beweis von der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie auf die These des uneingeschränkten Fallibilismus anwendet. Nelson hatte seinen Beweis auf die Voraussetzung der traditionellen Erkenntnistheorie gestützt, daß es eines erkenntnistheoretischen Kriteriums bedürfe, um Aussagen oder Theorien auf ihre objektive Gültigkeit hin überprüfen zu können. Wäre nun dieses Kriterium selbst eine Erkenntnis, dann könnte entsprechend der Definition von Erkenntnis als Urteil die Wahrheit dieses Kriteriums nur wiederum mittels eines weiteren Kriteriums festgestellt werden, dessen Wahrheit wiederum nur mittels eines weiteren usw. Hinsichtlich des Nachweises der Wahrheit eines erkenntnistheoretischen Kriteriums ergäbe sich ein unendlicher Begründungsregreß. Wo man sich aber nie der Wahrheit wenigstens eines Kriteriums sicher sein kann, ist die rationale Überprüfung einer Aussage oder einer Theorie von vornherein unmöglich. Man könnte mit der Überprüfung nur beginnen um den Preis des Irrationalismus, indem man zum Beispiel ein Kriterium willkürlich als verbindlich festlegte. Dies geschieht häufig, wenn sich Erkenntnistheoretiker auf den Stand der Wissenschaft und der in ihr faktisch anerkannten Erkenntniskriterien berufen, ohne sie einer argumentativen Rechtfertigung zu unterstellen.

Natürlich kann auch die alternative Annahme, daß das erkenntnistheoretische Kriterium gar keine Erkenntnis sei und daher auch nicht zu einem unendlichen Begründungsregreß führen könne, das Rationalitätsdefizit der traditionellen Erkenntnistheorie nicht beheben. Denn um dieses Kriterium als Kriterium anwenden zu können, müßten wir um seinen Status als Erkenntniskriterium schon wissen. Dieses Wissen wiederum könnten wir nur erlangen, wenn wir das Erkenntniskriterium anwenden würden. Dafür aber müßten wir schon um seinen Status als Erkenntniskriterium wissen usw. Es zeigt sich: Die Annahme eines Erkenntniskriteriums, das selbst keine Erkenntnis ist, führt unweigerlich in einen unauflösbaren Begründungszirkel. Um das Wissen von dem Erkenntniskriterium zu erlangen, muß der Erkenntniskritiker das Wissen, das er erst erlangen will, schon voraussetzen. Erkenntnistheorie, Selbstbegründung der Vernunft, ist unmöglich, weil ihr nur die Wahl zwischen zwei schlechten Alternativen bleibt: dem Begründungszirkel oder dem unendlichen Begründungsregreß.

Indem der Kritische Rationalismus Begründung durch Kritik ersetzt, entgeht er nicht diesem erkenntnistheoretischen Dilemma. Denn es macht hierbei gar keinen Unterschied, ob man (durch Begründung) die Wahrheit oder (durch Kritik) die Falschheit einer Aussage zu beweisen versucht. In beiden Fällen sind wir auf den Gebrauch von Erkenntniskriterien (zum Beispiel des Kriteriums vom zu vermeidenden Widerspruch) angewiesen. Wäre die Gültigkeit aller Erkenntniskriterien immer ungewiß, und müßte ihre Geltung immer wieder von neuem überprüft werden, dann

könnten wir nie rational Kritik üben. Daher gilt: Auch Erkenntniskritik, Selbstkritik der Vernunft, ist unmöglich.

Entgegen dem äußeren Anschein läßt Nelson keinen Zweifel daran, daß er den Unmöglichkeitsbeweis der Erkenntnistheorie in *antiskeptischer* Absicht durchführt.<sup>11</sup> Er versteht ihn nämlich als Sinnlosigkeitsbeweis des in der traditionellen Erkenntnistheorie angelegten radikalen Fallibilismus. Dieser identifiziert eine bestimmte Form der Begründung, die Ableitung von Gründen aus anderen Gründen, mit Begründung überhaupt und kann sich daher nicht einmal selbst begründen.

Die eigentliche Errungenschaft von Nelsons Vernunftkritik besteht darin, daß sie im Durchgang durch die skeptische Argumentation der Selbstbegründung der Vernunft eine Perspektive eröffnet. Indem sie den radikalen Fallibilismus eines eingeschränkten und in dieser Eingeschränktheit widersprüchlichen Erkenntnisbegriffs überführt, die Behauptung der Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis auf das logizistische Vorurteil, daß alle Erkenntnisse Urteile seien, zurückführt, bahnt sie den Weg zu einer neuen Erkenntnisauffassung, die jenen Aporien entgeht.

Wenn eine Selbstbegründung der Vernunft unmöglich ist, dann kann eine Selbsterkenntnis der Vernunft nur unter der Voraussetzung möglich sein, daß es Erkenntnisse gibt, die nicht auf der »Anwendung des logischen Satzes vom Grunde, nach dem eine jede Behauptung einer *Begründung* bedarf«<sup>12</sup>, beruhen. Nicht urteilsartig ist nach Nelsons Auffassung allein die »unmittelbare Erkenntnis«: »Das Kriterium der Wahrheit der Urteile kann nicht selbst wieder ein Urteil sein, aber es braucht darum nicht außerhalb der Erkenntnis zu liegen; es liegt nämlich in der unmittelbaren Erkenntnis, die ihrerseits nicht wieder in Urteilen besteht.«<sup>13</sup>

Wie sehr auch Nelson Kind seiner Zeit war, teilt sich darin mit, daß er entsprechend dem bis in die 30er Jahre dieses Jahrhunderts verbreiteten Psychologismus in der Philosophie<sup>14</sup> die unmittelbare Erkenntnis als psychologische Tatsache kennzeichnet. Aufgrund dieses Charakters könne sie, da sie keine Anschauung sei und uns daher nicht unmittelbar bewußt sei, allein in einem psychologischen Verfahren, das Nelson mißverständlich als Deduktion bezeichnet, expliziert werden. Um jemandem zu einem wirklichen Wissen davon zu verhelfen, »wovon er nicht wußte, daß er es weiß«<sup>15</sup>, »müssen wir [...] diese unmittelbare Erkenntnis erst künstlich aufweisen, sie also zum Gegenstand einer psychologischen Untersuchung machen.«<sup>16</sup>

Nelson vertritt einen Psychologismus in zweierlei Hinsicht. Denn sowohl die letzten Gründe der Wahrheit von Urteilen als auch das Verfahren zu ihrer Aufdeckung seien psychologischer Natur. Gegen diese Auffassung sind schon um die Jahrhundertwende von Bolzano, Meinong, Frege und Husserl so überzeugende Einwände vorgebracht worden, daß man sich wundert, weshalb der Psychologismus immer noch gelegentlich vertreten wird.<sup>17</sup> Eine solche Auffassung hat keinen guten Grund, aber ein gutes Motiv: die Gegenwehr gegen den antisubjektivistischen Objektivismus in Philosophie und Wissenschaft.

Soll dieser Motivation eine rationale Grundlage gegeben werden können, dann muß

gezeigt werden, daß eine Aufhebung der Nelsonianischen Vernunftkritik möglich ist, die das subjektive Moment der Erkenntnis bewahrt, ohne den falschen Voraussetzungen des Psychologismus zu unterliegen.

Meines Erachtens haben Edmund Husserl und Karl-Otto Apel Nelsons psychologische Erkenntnisfundierung auf überzeugende Weise in einen geltungslogischen Subjektivismus transformiert: Husserl in seinem transzendentalphänomenologischen Subjektivismus, Apel in seiner Weiterentwicklung dieses Begründungsweges zu einem transzendentalpragmatischen Intersubjektivismus.

Edmund Husserl, der in seiner Habilitationsschrift *Über den Begriff der Zahl* (1887) und in der *Philosophie der Arithmetik* (1891) selbst noch psychologisch argumentierte, hatte mit dem ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen*, den *Prolegomena zu einer reinen Logik* (1900), den Psychologismus seiner »vorkritischen« Phase endgültig überwunden. Gegen den Psychologismus machte er sinnkritisch vor allem dessen mannigfache Verwechslung und Vermengung verschiedener erkenntnistheoretischer Kategorien geltend. Insbesondere unterscheidet der Psychologismus ungenügend zwischen Fragen der Genese, d.h. zwischen empirischen Vorkommnissen und Gesetzmäßigkeiten des Denkens einerseits und den davon unabhängigen logischen Gesetzen und wahren Sätzen andererseits. Der psychologische Erkenntnistheoretiker könne Logik und Erkenntnistheorie nicht sinnvoll im Sinne einer *normativen* Theorie begreifen, weil er die kategoriale Differenz zwischen realen (psychischen) und idealen Tatsachen außer acht lasse. Dadurch komme er zu der irrigen Ansicht, daß die Wahrheit oder Falschheit von Urteilen auf psychologische Tatsachen, zum Beispiel auf vermeintlich unmittelbare Erkenntnisse, zurückführbar sei.

Husserl verdeutlicht diese Kritik, indem er »von Urteilen als Fürwahrhaltungen«, als »bestimmt gearteten Bewußtseinserlebnissen«, die Urteilsinhalte bzw. »Sätze« als deren »ideale Bedeutungseinheiten« absondert. So etwa ist der Satz (Urteilsinhalt) » $2 \times 2 = 4$ « nicht deshalb wahr, weil die psychologische Tatsache seines unmittelbaren Fürwahrhaltens vorliegt, sondern das Urteil (bzw. sein unmittelbares Fürwahrhalten) »es gilt, daß  $2 \times 2 = 4$ « ist richtig (gedacht), weil der Satz (Urteilsinhalt) » $2 \times 2 = 4$ « wahr ist.

Es scheint so, als führe diese Konzeption eines von unseren Urteilsakten unabhängigen idealen Seins von Geltungen zu einer völligen »Verstoßung der Gedanken aus dem Bewußtsein«. <sup>18</sup> Dies scheint um so mehr zu gelten, als »das propositionsorientierte, referenzsemantische Paradigma seit Frege im Sinne der *mathematischen Logik* bzw. des *Psychologismus*-Verdikts gegen alle subjektbezogene Sprachreflexion in verschärfter Form zur Geltung gebracht wird, derart daß die *kommunikativen* und *subjektiv-expressiven* Sprachfunktionen rigoros aus der Thematisierung des Sprach-Logos ausgeklammert werden«. <sup>19</sup> Diese methodologisch objektivistische Konsequenz hat Karl Popper in seiner auf Freges Vorstellung eines »dritten Reiches« bewußtseinsunabhängiger Gedanken <sup>20</sup> zurückgehenden *3-Welten-Theorie* gezogen. Danach muß streng zwischen drei Weltdimensionen unterschieden werden: einer

Welt 1 »der physikalischen Gegenstände oder physikalischen Zustände« (Außenwelt), einer Welt 2 »der Bewußtseinszustände oder geistigen Zustände« (Innenwelt) und einer Welt 3 »der objektiven Gedankeninhalte« (Welt der Geltungen).<sup>21</sup> Popper liest diese Einteilung an Karl Bühlers Organon-Modell der Sprache ab, von dem er die Überordnung der Sprachfunktion der (wahrheitsfähigen) Darstellung von objektiven Sachverhalten (Welt 1) in Sätzen und Theorien (Welt 3) über die vermeintlich geltungsirrelevanten Ausdrucks- und Appellfunktionen der Sprache (Welt 2) übernimmt. Obwohl die Gegenstände von Welt 3, zum Beispiel wissenschaftliche Theorien, von unserem Bewußtsein (Welt 2) geschaffen und interpretiert werden, haben sie dennoch ein von diesem unabhängiges geltungslogisches Eigenleben. So werfen sie zum Beispiel Frage- und Problemstellungen auf, bieten Lösungen und erzielen Wirkungen, die wir nie beabsichtigt haben. Dieses Plus von Welt 3 gegenüber Welt 2 ist jenes der idealen Wahrheitsbedingungen. Daher sei die (psychologische) Untersuchung von Bewußtseinszuständen für die Erkenntnistheorie letztlich irrelevant und könne allenfalls heuristische Funktion beinhalten; für die Erkenntnistheorie sei vielmehr »die Untersuchung einer weitgehend selbständigen dritten Welt objektiver Erkenntnis (...) von entscheidender Bedeutung.«<sup>22</sup>

Ungeachtet ihrer hohen Plausibilitätskraft ist diese objektivistische Erkenntnistheorie unmöglich. Das hat – wie anfangs dargelegt – Leonard Nelson bewiesen. Offensichtlich wird ihr Scheitern an dem Umstand, daß Popper Welt 2 nur noch als mediales Glied im kausalen (!) Wirkungszusammenhang zwischen Welt 3 und Welt 1 zu begreifen vermag. Dadurch unterläuft er den fundamentalen Gedanken seines »Kritischen Rationalismus«: den Gedanken rationaler Kritik. Indem er nämlich Welt 2 aus Welt 3 ausschließt und Rationalität für Welt 3 reserviert, kann er Beschreiben, Verstehen, Interpretieren, Kritik üben usw. – also die subjektiven Denkvorgänge in Welt 2 – nur noch als außerrationale empirische Vorgänge auffassen. Popper übersieht dabei, daß sich »Sätze und Äußerungen, die einen Erkenntnisanspruch anmelden ('ich erkenne') oder antizipieren ('ich denke nach')«, schon auf Welt 3 beziehen und als 'logische Gehalte' dieser Welt bereits angehören.<sup>23</sup>

Edmund Husserl dagegen hat, wenngleich auch er die Existenz einer selbständigen Welt 3 logischer Gehalte behauptet, die Beziehung zwischen Welt 2 und Welt 3 als rationale, nämlich als *Intentionalitätsbeziehung*, gefaßt. Dieses neuartige, anti-psychologische und dennoch subjektive Verständnis von Erkenntnis, das er in späteren Arbeiten ausführte<sup>24</sup>, deutet sich schon in den *Prolegomena* an, wo er unter Bezugnahme auf komplexe mathematische Theorien, die dem menschlichen Bewußtsein schwer zugänglich sind, anmerkt: »Was psychologisch unmöglich ist, kann ideal gesprochen sehr wohl sein. Die Auflösung des verallgemeinerten 'Problems der 3 Körper', sagen wir das 'Problem der *n* Körper', mag jede menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreiten. Aber das Problem hat eine Auflösung, und so ist eine darauf bezügliche Evidenz möglich. [...] Die Evidenz ist hier psychologisch unmöglich, und doch ist sie, 'ideal' zu reden, ganz gewiß ein mögliches psychisches Erlebnis.«<sup>25</sup>

Edmund Husserl fragt nicht nach den faktisch ablaufenden psychischen Vorgängen, die unsere Urteile bzw. Theorien begleiten, sondern nach den logisch notwendigen Sinnbedingungen von Äußerungen bzw. Bewußtseinseinstellungen, die sich beschreibend, interpretierend, kritisch usw. auf Welt 3 beziehen. Diese ermittelt er durch das phänomenologische Reflexionsverfahren der Epoché als geltungslogischer Einklammerung alles sinnvoll Bezweifelbaren. Der Phänomenologe läßt es dahingestellt sein, ob die von uns für wahr gehaltenen Sätze und Theorien tatsächlich wahr oder falsch sind, er versucht, alles problematische Wissen bis auf einen Kernbereich zu reduzieren, der deshalb nicht mehr sinnvoll in Frage gestellt werden kann, weil ohne ihn auch falsche Erkenntnis, falsches Für-wahr-halten, falsche Theorien, nicht mehr möglich wären. »Die erkenntnistheoretische Analyse, deren Ziel gar keine 'Theorie', sondern die 'Aufklärung' der logischen Gebilde überhaupt [...] ist, kommt zu ihren eigentümlichen 'Sachen' nur in eins mit der Reflexion auf die Erlebnisse, in welchen sie gegeben sind.«<sup>26</sup> Da wir nur etwas für wahr halten können, wenn wir überhaupt etwas meinen, besteht der unhintergehbare Kernbereich der Vernunft in der *Intentionalitätsstruktur* des Bewußtseins, des Gerichtetseins des Bewußtseins auf etwas, das ihm in einem spezifischen (Wahrnehmungs-)Modus gegeben ist. »Die scharfe Trennung des ideal Logischen vom Psychologischen verhindert also nicht, sondern fordert gerade eine besondere 'psychologische' Aufklärung des Logischen, wobei nun das Psychische gerade dadurch vom Gegenständlichen unterschieden bleibt, daß es – als 'intentionales' – nur die Instanz ist, *dem* das Gegenständliche in den verschiedensten Weisen *gegeben* ist.«<sup>27</sup> Das intentionale Gegebensein des Gegenständlichen wiederum verdankt sich der Zeitlichkeitsstruktur des Bewußtseins. Wir können überhaupt nur auf etwas gerichtet sein, etwas kann uns überhaupt nur als etwas gegeben sein, wenn wir mit gegenwärtigen Bewußtseinserlebnissen vergangene und mögliche zukünftige Bewußtseinserlebnisse verbinden. So etwa ist der Gedanke, daß die Vorderseite, die ich gerade sehe, Vorderseite eines Hauses ist, nur dann sinnvoll bzw. möglich, wenn ich zugleich mitdenke, daß ich später um das Haus herumgehen und die Rückseite sehen könnte. Würde ich das mögliche zukünftige Sehen der Rückseite nicht mitdenken, könnte ich weder den Gedanken *Haus* fassen, noch könnte ich die Wahrheit oder Falschheit des Gedankens, daß dies ein Haus ist, je erweisen. Entsprechend verhält es sich in bezug auf Urteile und Theorien. Etwas zu begründen, zu kritisieren oder überhaupt zu denken, setzt immer schon voraus, von diesem Etwas Bewußtseinserlebnisse haben zu können, die zeitlich-intentional aufeinander verweisen, – und dies unabhängig davon, ob ich diese Bewußtseinserlebnisse im Sinne einer psychologischen Tatsache faktisch habe bzw. haben werde oder nicht.

Auf diese Weise gelingt es Husserl, Intentionalität und Zeitbewußtsein als unhintergehbare Vernunftstrukturen aufzuweisen und der Erkenntnis ein subjektives Fundament zu geben, ohne dabei dem psychologisch-genetischen Fehlschluß der Vernunftbegründung aus einem kontingenten realen Ereignis wie dem vermeintlichen Vorliegen einer »unmittelbaren Erkenntnis« zu verfallen.

Damit scheint der Objektivismus nicht nur negativ – durch Nachweis seiner Unmöglichkeit<sup>28</sup> – sondern auch positiv – durch Letztbegründung subjektiver Vernunftstrukturen – widerlegt. Vor allem zwei Einwände zerstören jedoch die Hoffnung, Husserl habe mit seiner transzendentalen Phänomenologie schon die »Endgestalt« der Letztbegründungsphilosophie erreicht, und lassen das »Interesse an dem gesicherten Wahrheitsbesitz«, das Husserl mit der »Idee der kritischen Verantwortlichkeit« der Philosophie verbindet, als »dogmatisches Motiv« erscheinen<sup>29</sup>. Es sind die Einwände, die auf die bewußtseinsphilosophischen Voraussetzungen der Phänomenologie zielen.

*Zum einen* ist nicht einsichtig zu machen, wie die phänomenologische Reduktion auf das subjektive Bewußtseinsleben und dessen Strukturen deren intersubjektive Geltung verbürgen kann. Husserl, der die Problematik des bewußtseinsphilosophischen Solipsismus, des Rückgangs auf das Bewußtseinsleben eines *solus ipse*, nicht – wie Kant und die Neukantianer – durch die metaphysische Setzung eines »Bewußtseins überhaupt« verdeckt, findet wohl auch in seinen späten Analysen<sup>30</sup> keine konsistente Antwort auf die Frage, wie die intersubjektive Geltung unserer Welterkenntnisse zu gewährleisten ist.

*Zum anderen* blendet Husserl in seinem vermeintlichen Absehen »von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität<sup>31</sup> ab, daß Bewußtseinsakte immer schon intersubjektiv vermittelt sind. »Das solipsistisch-intuitionistische Konzept der Vernunft und des Verstehens«<sup>32</sup> vermag nicht die Konstitution des Sinns von Bewußtseinsakten und der Bedeutung von Begriffen und Sätzen aufzuklären, weil es ihre Voraussetzung unterschlägt: die geschichtlichen Sprachgemeinschaften und die in ihnen sedimentierten sprachlichen Sinn- und Bedeutungsgehalte. Deshalb unterliegt Husserl dem bewußtseinsphilosophischen Vorurteil, daß man sich in der inneren Wahrnehmung das bewußtseinsmäßig Gegebene *unmittelbar*, d.h. ohne Vermittlung der Sprache, zu irrumsfreier bzw. apodiktischer Evidenz bringen könne.<sup>33</sup>

Wenn diese Einwände – wie ich meine – zutreffen, dann scheint es um die Begründungslage der Philosophie schlecht bestellt zu sein. Gesellt sich doch zur skeptischen Einsicht in die Unmöglichkeit von ableitungslogischer Erkenntnistheorie und -kritik die skeptische Einsicht in die Unmöglichkeit reflexiver Erkenntnistheorie als Aufweis unmittelbarer bzw. apodiktisch gegebener Evidenzen. Der Weg zur (mittlerweile populären) postmodernen These vom *Herrschaftscharakter* der Vernunft ist nicht mehr weit – und für radikale Denker in der Nachfolge Nietzsches sogar naheliegend.

Vor diesem Hintergrund<sup>34</sup> hat Karl-Otto Apel seine ambitionierte Konzeption einer sprachpragmatischen Transformation der bewußtseinsphilosophischen Letztbegründungsphilosophie entworfen.

An die Protagonisten der pragmatisch-hermeneutischen und der pragmatisch-linguistischen Wende, Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein, anschließend, entwickelt er den sprachphilosophisch aufgeklärten Pragmatismus von Charles

Sanders Peirce zu einer sprachpragmatischen *Transzendentalphilosophie* weiter, die die Intentionen auf Selbstaufklärung der Vernunft in den bewußtseinsphilosophischen Entwürfen Nelsons und Husserls aufnimmt, ohne ihren (solipsistischen) Unzulänglichkeiten zu erliegen.

Meines Erachtens hat Apels Philosophieren weniger mit geltungslogischen als mit psychologischen Problemen zu kämpfen. Denn ebenso wie für die sophistischen Gegenspieler von Sokrates ist auch für die Diskursgegner Apels dessen »strikt reflexive« Argumentationsweise psychisch nicht leicht zu verkräften. Sie versteht sich nämlich nicht primär als Kritik einzelner Theoriestücke einer philosophischen Konzeption. Dem im gegenwärtigen Wissenschafts- und Kongreßbetrieb üblichen Diskurs um Detailprobleme von Theorien, der sie im Kern unberührt läßt und der sich allzu oft zu einem bloß schulinternen Diskurs verengt, ist nach Apels Ansicht der Diskurs um das Grundsätzliche vorzuschalten.

Zum Grundsätzlichen *einer* Theorie gelangt man, wenn man die Wahrheit oder Falschheit der einzelnen Sätze der Theorie dahingestellt sein läßt (einklammert) und nur ihre grundlegenden Annahmen (Axiome), deren Wahrheit sie voraussetzen, von dieser geltungslogischen Einklammerung ausnimmt. Zum Grundsätzlichen *aller* Theorien gelangt man, wenn man die Wahrheit oder Falschheit ihrer jeweiligen Axiome dahingestellt sein läßt und nur die Prinzipien herausfiltert, deren Wahrheit alle Axiome und damit *alle* Theorien implizit voraussetzen.

Der Nachweis solcher unhintergehbaren Prinzipien ist einfach und soll hier – bewußt provokant – in wenigen Strichen skizziert werden. Die Frage, die sich hinsichtlich einer möglichen Letztbegründung der Vernunft stellt, heißt: Ist es möglich, an allem zu zweifeln? Oder positiv formuliert: Gibt es etwas, an dem nicht sinnvoll gezweifelt werden kann?

Um diese Letztbegründungsfrage zu beantworten, empfiehlt es sich, *an allem so radikal und so selbstkritisch wie nur irgend möglich zu zweifeln*.

*Radikal* zweifelt derjenige, der alle verfügbaren Gegenargumente gegen eine als gültig behauptete Aussage in Anschlag bringt und der, wenn auch nur einer dieser Einwände von ihm nicht entkräftet werden kann, bereit ist, den mit der Aussage verbundenen universalen Geltungsanspruch preiszugeben.

*Selbstkritisch* zweifeln heißt, sich einerseits Rechenschaft über das eigene Tun (Zweifeln) ablegen zu können, andererseits sich bewußt zu halten, daß auch die eigene (subjektive) Gewißheit kein hinreichendes Kriterium für die absolute Gültigkeit einer Aussage darstellt. Die als letztbegründet behauptete Aussage muß nämlich nicht nur gegenüber dem *aktuell* vorgebrachten Zweifel, sondern gegenüber jedem *möglichen*, auch dem inhaltlich noch gar nicht bekannten Zweifel sicher sein. Dies zu erreichen ist es natürlich aussichtslos, die möglichen Zweifel der Reihe nach aufzulisten und anschließend der Kritik zu unterziehen. Das wäre eine unendliche Aufgabe, und eine Letztbegründung als unendliche Aufgabe wäre eben keine Letztbegründung. Als einzig gangbarer Weg erweist sich die Reflexion auf die *Struktur* des Zweifelns selbst, auf die Bedingungen der Möglichkeit und Grenzen

jeden möglichen Zweifels. Dann erst zeigt sich, daß es etwas gibt, das nicht bezweifelt werden *kann*, weil es von jedem, auch von jedem zukünftig Zweifelnden (oder Begründenden) als Bedingung der Möglichkeit des Zweifels (Begründens) immer schon notwendig vorausgesetzt werden *muß*.

Der Zweifelnde (bzw. Begründende) kann sich dieses Etwas ins Bewußtsein heben, wenn er sich in der (strikten) Reflexion auf sein Zweifeln (Begründen) zunächst klarmacht, daß, wenn er etwas bezweifelt bzw. begründet, er etwas *behaupten muß* (daß es sich nicht so verhält; daß es unwahrscheinlich ist, daß es sich so verhält; daß es nicht sicher ist, daß es sich so verhält usw.). *Sicher* ist also, daß *das Behaupten* notwendige Bedingung des Zweifels ist.

Nun läßt sich weiterfragen: Worin bestehen die Sinnbedingungen des Behauptens? Sie bestehen darin, daß »ich [...] mit Hilfe von *Sprachzeichen* aufgrund des Sprachgebrauchs einer *geschichtlichen Sprachgemeinschaft* [...] in einer Proposition [...] etwas [...] zum Ausdruck«<sup>35</sup> bringe und daß ich damit zugleich einen Geltungsanspruch gegenüber anderen Diskurspartnern (reale Argumentationsgemeinschaft) erhebe, einen Geltungsanspruch, der – wenn er gültig ist – auch von allen je möglichen Diskurspartnern (unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft) akzeptiert werden müßte.

Diese und weitere Sinnbedingungen des Zweifels bzw. Begründens hat jeder Zweifelnde bzw. Begründende immer schon als verbindlich anerkannt, wenn sein Zweifeln bzw. Begründen als Zweifeln bzw. Begründen gelingen soll, als eine Sprachhandlung dieser Art verstehbar sein soll. Denn wer daran zweifelt, daß er gerade zweifelt; wer behauptet, daß er gerade nicht behauptet; wer *mir gegenüber* behauptet, daß er es nicht *mir gegenüber* behauptet usw., verwickelt sich in einen *pragmatischen Selbstwiderspruch*, einen Widerspruch zwischen propositionalem Akt (seiner Aussage) und performativem Akt (seinem Tun; seinem Zweifeln, Behaupten usw.).<sup>36</sup>

Es zeigt sich also, daß es etwas gibt, woran man sinnvoll nicht zweifeln kann, dessen Wahrheit daher absolut gewiß ist: die Sinnbedingungen des Zweifels und Behauptens selbst.<sup>37</sup> Damit gelingt es Apel, woran Nelson und Husserl wegen ihrer Fixierung auf die Bewußtseinsakte noch gescheitert sind: eine Letztbegründung der Vernunft, die – indem sie auf die Bedingungen von Kommunikation und Sprachgebrauch reflektiert – *intersubjektiv* ist.<sup>38</sup>

Gegen Apels transzendentalpragmatische Reflexion läßt sich zudem nicht mehr einwenden, was Tugendhat gegenüber Husserl mit einem gewissen Recht einwenden konnte: daß »die Voraussetzungslosigkeit, die absolute Rechtfertigung, [...] nur als kritisch regulative Idee« zu verstehen ist und daher prinzipiell »als ein Bereich erneuter radikaler Fraglichkeit erscheinen«<sup>39</sup> darf.

Indem die Transzendentalpragmatiker ihren Kritikern die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Argumentationshandlung abfordern, können sie erweisen, daß die grundlegenden Voraussetzungen der Argumentation *unhintergebar* sind, nämlich *konstitutiv* für jeden Zweifel und für jede Begründung, und

somit auch für die Idee kritischer Selbstverantwortung und den Zweifel an ihrer Gültigkeit. Wollten Sie, liebe/r Leser/in, das bezweifeln?

Sokratiker, die ja bekanntlich auf die Vernunft vertrauen, tun es nicht. In Sokratischen Gesprächen nämlich wird im kleinen *praktiziert*, was die Transzendentalpragmatiker als Gebot der Vernunft *erweisen*: Bemühung um gegenseitiges Verstehen, Anerkennung der Anderen als gleichberechtigte Argumentationspartner, Orientierung des Diskurses am Ziel der argumentativen Übereinstimmung (Konsens).

Indem die transzendentalpragmatische Kommunikationsreflexion die psychologisch-solipsistischen bzw. phänomenologisch-solipsistischen Voraussetzungen von Nelsons und Husserls bahnbrechenden Letztbegründungsversuchen der Vernunft überwindet, entwickelt sie diese zu einer Diskurspragmatik fort, die das Sokratische Gespräch als die philosophische Methode par excellence auszeichnet.

»Die gegenwärtige Tendenz einer Neubegründung des Philosophierens im *nicht-hintergehbaren Apriori der Argumentation* entspricht dem Paradigma des Sokratischen Gesprächs in einem radikaleren Sinne als alle vorausgehenden Begründungen der Philosophie.«<sup>40</sup>

#### Anmerkungen

- 1 Platon, *Kriton*, 46 b
- 2 Nelson, Leonard: *Die Aufgabe der Philosophie*. In: ders.: *Ausgewählte Schriften*. Studienausgabe, hrsg. u. eingeleitet von H.-J. Heydorn. Mit e. Vorw. v. Th. Meyer, Frankfurt a. M. 1992, S. 55ff., hier S. 56
- 3 A.a.O., S. 56f.
- 4 Heckmann, Gustav: *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Frankfurt a. M. 1993, S. 92
- 5 Nelson, Leonard, a.a.O., S. 57
- 6 Heckmann, Gustav, a.a.O., S. 122
- 7 Was nicht unbedingt bedeutet, daß sich diese Entkräftung leicht verstehen bzw. verständlich machen ließe. Das nämlich ist eine Frage didaktischer Geschicklichkeit.
- 8 Nelson, Leonard: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II: *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*, Hamburg 1973, S. 459–483; auch in: ders.: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik. Hrsg. v. G. Henry-Hermann, Hamburg 1975. Ich zitiere im folgenden nach der 1975er Ausgabe
- 9 So Hans Albert in der Diskussion mit Karl-Otto Apel in: K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (Hg.): *Praktische Philosophie / Ethik - Dialoge 2*. Frankfurt a. M. 1984, S. 109
- 10 A.a.O., S. 108
- 11 Vgl. Nelsons Thesen und Schlußwort zur Diskussion des Vortrages: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*, Hamburg 1973, S. 484–501. Dort kennzeichnete Nelson die Annahme als Mißverständnis, »daß der Verzicht auf Begründung einer Erkenntnis den Zweifel an ihrer Wahrheit zur Folge haben müsse, oder daß (...) eine Erkenntnis, um als wahr gelten zu können, einer Begründung bedürfe.« Dementsprechend sei »der Schluß von der Unbegründbarkeit auf die Ungewißheit« ein Fehlschluß (S. 497).
- 12 Nelson, Leonard: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. S. 51
- 13 A.a.O., S. 57
- 14 Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M. 1983, S. 126

- 15 Nelson, Leonard: *Die sokratische Methode*. In: ders.: Vom Selbstvertrauen der Vernunft, Hamburg 1975, S. 191-238, hier S. 212
- 16 Nelson, Leonard: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*, S. 66
- 17 So auch G. Heckmann, der psychologisch fehlschließt, daß eine evidente Einsicht, »an der zu zweifeln nicht möglich (sic!) ist«, mit einer Einsicht identisch sei, »der gegenüber Zweifel nicht aufkommt oder nicht mehr aufkommt«. G. Heckmann: Das sokratische Gespräch, a.a.O. S. 131
- 18 Dummett, Michael: *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1992, S. 32
- 19 K.-O. Apel: *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie In: H.-G. Bosshardt (Hrsg.): *Perspektiven auf Sprache: Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, Berlin / New York, 1986, S. 45-87, hier S. 48
- 20 Vgl. Frege, Gottlob: *Der Gedanke* (1918). In: ders.: *Logische Untersuchungen*. Göttingen 1976, S. 43ff.
- 21 Vgl. Popper, Karl: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973, S. 123
- 22 A.a.O., S.128
- 23 Böhler, Dietrich: *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt a. M. 1985, S. 92ff. Böhler kritisiert Poppers Drei-Welten-Theorie aus transzendentalpragmatischer Perspektive.
- 24 Vgl. u.a. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (1913). Husserliana Bd. III, Den Haag, 1950; *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1929), Husserliana Bd. XVII, Den Haag 1974
- 25 Ders.: *Logische Untersuchungen*, Bd. I. Husserliana Bd. XVIII, S. 188
- 26 Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, S. 16
- 27 ebd.
- 28 Husserls Objektivismuskritik hat Hans Skjervheim sprachphilosophisch in seiner Widerlegung der Extensionalitätsthese weiterentwickelt. Er weist nach, daß »intentionale Ausdrücke, wie z.B. 'sich etwas vorstellen', 'an etwas denken', 'auf etwas warten', 'etwas sagen', 'etwas bestätigen', 'etwas diskutieren', 'jemanden lieben' usw., [...] nicht in eine Sprache übersetzt oder auf eine Sprache reduziert werden (können), die keine intentionalen Ausdrücke enthält.« (H. Skjervheim: *Der moderne Objektivismus und die Wissenschaft vom Menschen*. In: D. Böhler, T. Nordenstam, G. Skirbekk (Hg.): *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt a. M. 1986, S. 9-35, hier S. 21.
- 29 vgl. E. Tugendhat, a.a.O., § 9, bes. S. 189ff. u. S. 201ff.
- 30 vgl. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I. Hrsg. v. S. Strasser, Den Haag 1950. Ders.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, 3 Bde, Husserliana Bd. XIII-XV, Den Haag 1973.
- Zur Darstellung und Kritik von Husserls Intersubjektivitätstheorie* s. Theunissen, Michael: *Die ursprüngliche Verwirklichung des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls*. In: ders.: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin / New York 1977, S. 13-155. Sowie Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1984, S. 35-59
- 31 Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*. S. 124f.
- 32 Böhler, Dietrich: *Das solipsistisch-intuitionistische Konzept der Vernunft und des Verstehens*. Traditionskritische Bemerkungen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 38, 1984, S. 263-278
- 33 Zur Kritik dieser Auffassung vgl. Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 85ff. S. 201ff.
- Gegen Husserl wie gegen Nelson sprechen auch empirische Erkenntnisse: s. den Beitrag von B. Neißer in diesem Band, der vor allem moralische Brisanz enthält.
- 34 Vgl. K.-O. Apel: *Zurück zur Normalität? - Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?* Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht. In: ders.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1988, S. 370-474; Böhler, Dietrich: *Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des - heute (post)modernen - Relativismus und Dezisionismus*. In: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?* Frankfurt a. M. 1988, S. 166-216

- 35 Böhler, Dietrich: *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 1985, S. 360
- 36 Dagegen begeht der keinen pragmatischen Selbstwiderspruch, der läuft und dennoch beim Laufen behauptet, daß er nicht läuft. Er behauptet dann wohl etwas Falsches, aber sein Behauptungsakt ist dann nicht sinnlos; er zerstört sich nicht, weil er nicht sein Behaupten, sondern nur etwas, was nicht zu den Sinnbedingungen des Behauptens selbst gehört, bestreitet.
- 37 Nelson blendet in seinem Widerlegungsversuch dieses »elenktischen« Beweises seine *eigene* Argumentationspraxis aus. Siehe Nelson, Leonard: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*, S. 55
- 38 »Ich«, der ich eine Behauptung vorbringe, kann dabei die »Anderen«, die reale und unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, prinzipiell nicht einklammern.
- 39 Tugendhat, E., a.a.O., S. 191
- 40 Apel, K.-O.: *Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie*. In.: Krohn, D., Horster, D., Heinen-Tenrich, J. (Hrsg.): *Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium*. Hamburg 1989, S. 55–77, hier S. 55

Ute Siebert

## Vernunft, ungeteilt

### Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch

Von den Grenzen abendländischen oder westlichen Denkens ist bei uns in den letzten Jahren viel die Rede gewesen. Bei der Rezeption der Denktraditionen anderer Kulturen handelte es sich aber weniger um eine wechselseitige Bewegung als vielmehr um eine Aneignung mit oft voyeuristischen Zügen: Fortsetzung des Kolonialismus mit intellektuellen Mitteln. Der interkulturelle Austausch beginnt erst, ein echter Dialog zu werden, in welchem Un-Fragen wie zum Beispiel »Gibt es afrikanische Philosophie?« sich von selbst verbieten.<sup>1</sup>

Philosophen sind zum herrschaftsfreien Diskurs mit ihren Kollegen in aller Welt verpflichtet, und auch die Vertreter einer sokratischen Philosophie und des Sokratischen Gesprächs müssen sich in diesen Dialog einklinken. Ihr Forschungsschwerpunkt könnte darin bestehen, in anderen Kulturen Gesprächstraditionen beziehungsweise -institutionen aufzuspüren und im Vergleich mit dem Sokratischen Gespräch europäischer Tradition Möglichkeiten wechselseitiger Fortentwicklung auszuloten.

Ob das Sokratische Gespräch, mit seinen Abstraktionsprinzipien eine doch durch und durch abendländische Veranstaltung, heute noch ungebrochen durchgeführt werden dürfe oder etwa nur in unserem Kulturkreis zu verwirklichen sei, erwägt Detlef Horster häufig vorgebrachte Bedenken.<sup>2</sup> »Es wäre interessant«, so derselbe Autor an anderer Stelle, »Erfahrungen mit der sokratischen Methode auch aus anderen Kulturkreisen zu haben. Ich denke, daß sie woanders auch funktioniert.«<sup>3</sup> So zu fragen und zu antworten, erscheint nicht unproblematisch. Der Alleinvertretungsanspruch abendländischen Denkens wird mit solchen Formulierungen nur scheinbar in Frage gestellt, impliziert doch die hier zitierte Antwort, daß allenfalls *wir* Angehörige anderer Kulturkreise an den Errungenschaften unserer geistigen Traditionen *teilhaben lassen können* – eine Wechselseitigkeit der Teilhabe ist nicht im Blick. Ungebrochen erscheint so nur der eurozentrische Standpunkt. Eine unvoreingenommene Fragestellung wäre etwa die folgende: Welche Gestalt(en) hat die Vernunftbegabung des Menschen, die wir auch im Sokratischen Gespräch voraussetzen, in anderen Kulturkreisen angenommen – in welchen Lebensformen äußert sie sich?

Diese Frage stand unter anderen im Hintergrund mehrerer Gespräche, die der afrikanische Theologe und Sprachphilosoph Marcel Tshiamalenga Ntumba und ich im Sommer 1992 miteinander führten. Wir entdeckten dabei überraschend viele Parallelen zwischen afrikanischen Gesprächstraditionen und dem Sokratischen

Gespräch, über die im folgenden berichtet werden soll.<sup>4</sup> Dabei erlebten wir häufig genug die Schwierigkeiten, die die Teilnehmer des Dialogs der interkulturellen Philosophengemeinschaft weiterhin begleiten werden: welcher Begriff ist wann angemessen – wie kann sichergestellt werden, daß eine Besonderheit der einen Denktradition nicht gleich wieder verstellt wird durch die Rezeption im Begriff der anderen? Mein Versuch, mich dem afrikanischen Denken hörend zu nähern, mündet daher in den folgenden Ausführungen in Formulierungen, die immer noch wieder zu überprüfen sein werden.

## *Die Tradition von Beratungsgesprächen in Schwarzafrika*

### *Zur Begriffsgeschichte*

Wer heute ein ausuferndes Gespräch mit einer Bemerkung zu beenden versucht wie etwa »Schluß jetzt mit dem Palaver!«, macht sich über den Ursprung des Begriffs »Palaver« vermutlich kaum Gedanken. Es handelt sich bei dem Wort um eine Bezeichnung für die uralte Gewohnheit der Afrikaner, im Schatten der Palmen ernsthaft und ausdauernd ihre Angelegenheiten miteinander zu besprechen. »Palaver« ist eine Ableitung vom portugiesischen »palavra«, womit die Kolonialherren ihre abfällige Bewertung des ihnen endlos und unsinnig erscheinenden »Geschwätzes« der Schwarzen ausdrücken wollten. Weitgehend unkritisch übernahmen die Ethnologen den Begriff in ihre Fachsprache, von wo aus er in unsere Umgangssprache transportiert wurde, und immer noch schwingt – siehe obiges Beispiel – die abwertende Einschätzung mit.

Wenn seriöse Darstellungen zur afrikanischen Kultur die »Palaver«-Institution thematisieren, so wird der Begriff seiner Bekanntheit wegen weiterhin benutzt – Anführungsstriche sollen meist die Abgrenzung von der herabwürdigenden Bewertung durch die Kolonialherren ausdrücken.<sup>5</sup> Letzteren wird damit meines Erachtens immer noch zu große Reverenz erwiesen. Ich versuche aus diesem Grund die Bezeichnung »Palaver« zu vermeiden. Die folgenden Ausführungen beschreiben die Praxis von Beratungsgesprächen bei den Baluba, die zur Luba-Ethnie gehören und deren Sprache Ciluba ist. Ich verwende daher in dieser Arbeit auch die Ciluba-Bezeichnungen »Cipàngú« und »Cifufú«<sup>6</sup>, beide etwa mit »Beratungs-« oder »Beschlußrat« zu übersetzen, »Cifufú« mehr im Sinne von Krisenmanagement. In den schwer übersetzbaren Bezeichnungen ist die Bedeutung enthalten, daß es sich bei Cipàngú- und Cifufú-Sitzungen um »das Begründende, das Zugrundeliegende des Verhaltens und des Lebens« (T.N.) handelt. Die Regeln, nach denen die Baluba ihre Beratungsgespräche abhalten, sind durchaus als exemplarisch anzusehen: mit insgesamt lediglich geringen Abweichungen sind die entsprechenden Gesprächseinrichtungen überall in Schwarzafrika lebendig, und zwar ebenso in ländlichen Regionen, beziehungsweise im Busch, wie in den heutigen städtischen Gesellschaf-

ten. Aufgrund der umfassenden Bedeutung prägte Tshiamalenga Ntumba den Begriff »Allkompetenz-Diskurs-Institution« für die regelgeleiteten afrikanischen Beratungsgespräche.

### *Historische Anmerkungen*

In der vorkolonialen Zeit klärten die Afrikaner alle Belange ihres Lebens auf allen Ebenen in ihren typischen Beratungen: im königlichen Hohen Rat, im Ältestenrat und in der Großfamilie. Dabei regierte der König das Reich im Einvernehmen mit dem Hohen Rat, der aus den Repräsentanten der Großfamilien des Reiches bestand. Es gab keine Mehrheitsdemokratie, sondern Konsensus der Großfamilien, erarbeitet in Cipangú- oder Cifufú-Sitzungen. Im Streitfall galt das Primat des Volkes: so wurden zu alte oder diktatorische Herrscher verfassungsmäßig abgelöst (in schwierigen Fällen allerdings auch durch Mord, berichtet Tshiamalenga Ntumba).<sup>7</sup>

Heute sind es die Großfamilien, die die Gesprächstraditionen weiterpflegen. Zur Großfamilie gehören alle Lebenden und Toten, deren Verwandtschaft sowohl mütterlicher- als auch väterlicherseits bekannt ist – jede Heirat weitet die Verwandtschaft aus. An die Ältesten der Großfamilie werden Probleme und Streitfälle herangetragen. In gewissen Abständen beruft ein Ältester die Familienangehörigen (jeweils eine Reihe von »Nuklear«familien) zu Cipangú-Sitzungen zusammen. Die Tatsache, daß vorwiegend Männer sich treffen, sei nicht als Mißachtung von Frauen anzusehen. Vom Konflikt betroffene Frauen werden ohnehin hinzugezogen – in etlichen Fällen sind Frauen besonders wichtige Beratungsteilnehmerinnen. – Jedes Problem, jede Frage, jeder Streitfall kann zum Gegenstand von Beratungen werden – ob alltäglichen, politischen, moralischen, religiösen Ursprungs. Der afrikanische Gelehrte Tshiamalenga Ntumba wählte daher für die Gesprächseinrichtungen die Bezeichnung »Allkompetenz-Diskurs-Institution«, die der »Ausdruck« der Großfamilie sei.

### *Regeln und Verlauf der Cipangú- oder Cifufú-Sitzungen*

1. Die Rolle eines Moderators oder Leiters übernimmt der einladende Älteste, der keine inhaltlichen Entscheidungen trifft, sondern auf die Einhaltung der Regeln achtet.
2. Es gibt keine zeitliche Begrenzung für das jeweilige Gespräch.
3. Ausgangspunkt der Beratungen sind Fragen wie: »Was ist geschehen?« »Wie ist das zu bewerten?« Gefragt wird gegebenenfalls auch, was getan werden muß, um Unrecht wieder gut zu machen und Versöhnung geschehen zu lassen.
4. Jeder Teilnehmer muß zum Problem Stellung nehmen – jeder hat den Anspruch, angehört zu werden: »Jeder muß sich aussprechen, eine Lösung vorschlagen.«

(T.N.) Der Austausch von Argumenten ist ein Ringen um die beste Lösung: »Da wird schöpferisch beraten, damit etwas zustande kommt.« (T.N.) Die Tatsache, daß die Standpunkte und schließlich die Lösung mit Argumenten *begründet* werden müssen, rechtfertigt nach Tshiamalenga Ntumba die Bezeichnung »Allkompetenz-Diskurs-Institution«.

5. Es wird ein Konsens nicht nur angestrebt – ein Konsens, der die Lösung des anstehenden Problems ermöglicht, muß unbedingt am Ende des Gesprächs stehen.
6. Die Geltung der einzelnen Argumente hängt vom Grad ihrer Objektivität ab: »Die Objektivität und nicht die Verwandtschaft soll entscheidend sein.« (T.N.) Zu Tshiamalenga Ntumbas Objektivitätsbegriff gehören noch folgende Aspekte: Als gute Argumente gelten solche, die nicht von der Betrachtung beziehungsweise von den Absichten eines Ich abhängig sind. »Der Grundgedanke ist, die Grundvoraussetzung ist: nichts ist nur ichbezogen zu bewältigen. Die Lebensform, oder der Sitz im Leben dieses Gedankens ist gerade die Großfamilie.« (T.N.) Die subjektiven Einschätzungen werden der Realität (einschließlich religiöser Vorstellungen) gegenübergestellt. Eine Entscheidung wie »Ich wußte nicht, daß ...«, wenn jemand ein Unrecht begangen hat, macht zwar unter Umständen die angestrebte Versöhnung leichter, sie kann aber nicht in die Waagschale geworfen werden, um eine Übereinkunft darüber zu erzielen, was sein darf und was nicht. Maßgeblich für solche Bewertungen ist die Überlegung, wie die Integrität des Wir gestärkt werden kann; als gut gelten solche Argumente, die dem Primat des Wir Rechnung tragen: »Prinzipiell ist gerade das 'Palaver' dazu da, [...] daß man *gemeinsam* das herausfinden kann, was auch dem Wir entspricht.« (T.N.) Keine Geltung haben demnach Überlegungen, die auf Spaltung oder auf egoistische Interessen aus sind.
7. Zeichnet sich eine Lösung für das erörterte Problem ab, wird der Älteste als Gesprächsleiter sinngemäß fragen: »Hat jemand Einwände?« »Hat jemand einen noch besseren Vorschlag?« Ist das nicht der Fall, gilt die so hervorgehobene Lösung als von allen Teilnehmern angenommen. Je eher die Gruppe zu solch einer Übereinstimmung kommt, um so früher ist die Sitzung zu Ende; je länger sie darum ringt, um so länger dauern die Gespräche – ein Vertagen der anstehenden Frage auf spätere Zusammenkünfte gibt es nicht. Ein pragmatischer, dabei unbedingt verbindlicher Konsens ist gefunden worden, erforderlich aufgrund der Notwendigkeit zu handeln – die prinzipielle Offenheit des Diskurses bleibt, so Tshiamalenga Ntumba, davon unberührt.
8. Beschlüsse zur Umsetzung der gefundenen Lösung im Alltag werden gefaßt. Im Falle schwerwiegender Verbrechen steht die Frage der Wiedergutmachung an. Als böse gilt alles, was das irdische Leben gefährdet oder tötet. Als besonders scheußlich angesehen werden physisches oder magisches Töten von Menschen, Ehebruch und Diebstahl (besonders lebensnotwendiger Güter).<sup>8</sup> Schuld ist dabei aber nicht Sache eines oder mehrerer einzelner Täter: »Der Täter schließt

seine Großfamilie in sein Verbrechen mit ein. Als Opfer gilt die Großfamilie des eigentlichen Opfers. Gleichermaßen gilt die Wiedergutmachung als gemeinsame Sache beider Großfamilien sowie der Repräsentanten der betreffenden Gemeinschaft. Es gibt folglich – und in der Tat im traditionellen Afrika – keine bloß innerlich begangene bzw. bereute Schuld: das Wir-Moment ist nach wie vor mit konstitutiv für die Schuldhaftigkeit. Es gibt so wenig eine 'private' Schuld wie eine 'private Sprache'. Mein Gewissen genügt nicht: Es bedarf des dialogalen Gewissens der unbegrenzten Argumentations- und Moralgemeinschaft, die bei jeder Gerichtsverhandlung vorausgesetzt und antizipiert werden muß.<sup>9</sup>

In der Regel wird zur Wiedergutmachung ein Versöhnungsmahl von der Täter-Großfamilie ausgerichtet. Wiedergutmachung und Versöhnung werden untrennbar zusammengedacht, das wiedergutmachende Versöhnungsmahl ist ein Ritus im sakramentalen Sinn: Die Schuld ist getilgt, »ein wunderbares, ein befreiendes Resultat«. (T.N.) Wer die Versöhnung danach noch wieder in Frage stellt, gilt »als der schlimmste Kriminelle«. Wer sich im Widerstand gegen die im Cipangú gefundene Lösung erhebt, exkommuniziert sich faktisch selbst: »Ein Afrikaner ist nichts außerhalb der Kommunität der Großfamilie. Wenn einer das tut [Widerstand gegen den Versöhnungsritus oder insgesamt gegen die Allkompetenz-Diskurs-Institution leisten], dann meint man, er wäre krank. Das heißt, der Energieaufwand, um in dieser Exkommunikation weiter zu leben, ist so hoch, daß keiner so etwas aushalten würde.« (T.N.) Ginge ein Mensch dennoch diesen Weg, so würden die übrigen Mitglieder der Großfamilie immer wieder versuchen, ihn in ihre Gemeinschaft einzubeziehen, ihm Wege zur Versöhnung zu ebnen. Mißlingen diese Versuche lebenslang, so nimmt man in der Gesellschaft der Baluba an, daß der/die Betreffende von allen Möglichkeiten der Wiedergeburt ausgeschlossen bleibt – statt des Paradieses wartet nach dem physischen der endgültige Tod in der Erdentiefe auf die Uneinsichtigen.

#### *Allkompetenz-Diskurs-Institution und Sokratisches Gespräch – Versuch eines Vergleiches*

Bei dem Versuch, die eine Gesprächsform jeweils auf dem Hintergrund der anderen zu interpretieren, ergaben sich die schon erwähnten begrifflichen Schwierigkeiten. Es ist für das Ergebnis wesentlich, daß Marcel Tshiamalenga Ntumba mir nicht nur die Gesprächstraditionen seiner Herkunftsgesellschaft darstellen konnte, sondern daß er als ausgezeichnete Kenner unserer westlichen Philosophie darüber hinaus ein wirklicher *Vermittler* zwischen den Kulturen ist.

Grundlage der folgenden Überlegungen ist das Sokratische Gespräch, wie es in unserer Zeit von Leonard Nelson neu begründet und von Gustav Heckmann weiterentwickelt worden ist.<sup>10</sup> Gemeinsam ist dem so verstandenen Sokratischen Gespräch und den oben geschilderten afrikanischen Beratungsgesprächen zunächst

der neutrale Leiter beziehungsweise der moderierende Älteste. Dabei scheinen die jungen Afrikaner in ihre Beratungstradition einfach hineinzuwachsen, während – zumindest im Sokratischen *Lehrgespräch* – außer auf die Einhaltung der Regeln auch Wert darauf gelegt wird, die Regelmäßigkeit bewußt zu machen (etwa durch Festhalten des »roten Fadens« auf Tafeln, durch Protokolle, durch lenkende Fragen zur Förderung der je eigenen gedanklichen Klarheit und des gegenseitigen Verstehens sowie vor allem mit der durch Heckmann begründeten Institution des Metagesprächs).

Die symmetrische Verteilung der Rede Chancen ist jeweils in den Gesprächsregeln verankert. Allerdings wird im Sokratischen Gespräch in seiner heutigen Form wohl eher der Aspekt der *Chance* betont – das Schweigen eines Teilnehmers wird toleriert, während in afrikanischen Cípangú-Sitzungen von jedem einzelnen Teilnehmer Redebeiträge offenbar erwartet werden. Gemeinsam ist beiden Gesprächsformen ferner, daß kein Gegenstand ausgeschlossen bleibt. Zwar wird das Sokratische Gespräch von seinen Vertretern nicht als der Ort angesehen, an dem Fakten bloß gesammelt oder Experimente angestellt werden, aber alle aus Faktenwissen sich ergebenden Fragen können zum Thema werden. Die Problemerkörterung geht vom konkreten Fall aus – hier wie da:

»Der Gesprächsleiter muß die Teilnehmer dazu bringen, *im Konkreten Fuß zu fassen*, und dafür sorgen, daß beim Fortschreiten zu allgemeineren Einsichten der Zusammenhang mit dem Konkreten immer bewußt bleibt. Er wird etwa die Teilnehmer auffordern, einen in allgemeiner Formulierung geäußerten Gedanken durch ein Beispiel zu erläutern. Beispiele sind für den Zweck, den sie im Sokratischen Gespräch haben, mehr oder weniger geeignet. Je näher ein Beispiel dem Erfahrungsbereich der Teilnehmer ist, desto besser ist es. Am fruchtbarsten ist es, etwas von einem Teilnehmer wirklich Erlebtes zu untersuchen, vorausgesetzt, es läßt sich in dem Gesprächskreis offen, ohne Behinderung durch Peinlichkeit oder Beschämung, vorbringen [...].«<sup>11</sup>

Es liegt nun ein wesentlicher Unterschied zum Sokratischen Gespräch darin, daß in den afrikanischen Beratungen immer ein akuter Fall, ein noch offenes Problem der Ausgangspunkt ist. Dieser Unterschied hat entscheidende Auswirkungen auf die Einschätzung des in beiden Gesprächstypen angestrebten Konsenses. Im Sokratischen Gespräch suchen wir Übereinkünfte über intersubjektiv gültige Aussagen. Das erörterte Beispiel dient als Mittel, um bei seiner Betrachtung nicht nur konkrete Lösungsvorschläge zu erarbeiten, sondern zu Einsichten auf philosophischem Niveau vorzudringen, zu Fortschritten während der Suche nach universalen Erkenntnissen. Am Ende der jeweils zeitlich begrenzten Sokratischen Gespräche werden im Konsens diese Erkenntnisfortschritte formuliert. Aber, so schränkt Gustav Heckmann ein:

»Wenn wir im sokratischen Gespräch Konsensus über eine Aussage erreicht haben, dann hat dieser den Charakter des Vorläufigen: Bis auf weiteres bestehen keine Zweifel mehr an der erarbeiteten Aussage. Jedoch kann uns ein bisher nicht

erwogener Gesichtspunkt in den Blick kommen, der neue Zweifel hervorruft. Dann muß die bisher nicht mehr angezweifelte Aussage von neuem geprüft werden. Niemals aber wird eine Aussage erreicht, die neuer Revisionsbedürftigkeit grundsätzlich entzogen wäre.«<sup>12</sup>

Den Teilnehmern Sokratischer Gespräche wird also abverlangt, in einer grundsätzlich prüfungsbereiten, eben kritischen Haltung die jeweils gefundenen Übereinkünfte in neuen Erörterungen wieder in Frage zu stellen.

In *Handeln* mündet die sokratische Gesprächsarbeit, indem die darin Geübten sich aufgrund wachsender Fähigkeit zu autonomer, kritischer Reflexion auf Werte verpflichten und ihr privates und öffentliches Verhalten entsprechend einrichten.<sup>13</sup> Der Konsens dagegen, der in afrikanischen Beratungsgesprächen gefunden wird, verlangt unmittelbare Umsetzung in konkrete Handlung, in die Lösung des akuten Problems beziehungsweise in die versöhnende Wiedergutmachung – ein Wieder-Aufrollen der einmal entschiedenen Frage gibt es danach nicht. Dennoch beansprucht Tshiamalenga Ntumba auch für die afrikanische Allkompetenz-Diskurs-Institution prinzipielle Offenheit. Er bekennt sich zu einer perspektivischen Wahrheitsauffassung: »Reden – das argumentative bzw. eine Argumentation voraussetzende Reden – ist immer, einen Standpunkt zu vertreten. Es kann sich am anderen Tag erweisen, daß man wichtige Standpunkte vernachlässigt hatte. Insofern kann der Diskurs *immer* fortgesetzt werden. Der Mensch denkt ja perspektivisch.« (T.N.) Mit dem Gedanken, daß nicht alle denkbaren Perspektiven und daraus resultierenden Standpunkte auf einmal erfaßt werden können, steht Tshiamalenga Ntumba sehr nahe bei Gustav Heckmann, der seine Wahrheitsauffassung folgendermaßen formuliert:

»Heute sprechen wir nicht mehr so unbefangen von Wahrheit wie früher. Das Streben nach Wahrheit und der Anspruch, die Wahrheit in einer bestimmten Frage erkannt zu haben, werden vielfach als Vermessenheit empfunden. Vom sokratischen Standpunkt aus möchte ich dazu folgendes sagen: [...]

Können wir das schrittweise Sich-freimachen von Irrtum, das schrittweise Überwinden von Zweifeln als eine Annäherung an die Wahrheit auffassen, mit der Einschränkung allerdings, daß die reine, der Irrtumsmöglichkeit und Revisionsbedürftigkeit entzogene Wahrheit unerreichbar bleibt? Gegen diese Auffassung ist eingewandt worden: Wenn es irrtumsfreie Wahrheit nicht gibt, dann können wir diesen Begriff nicht verwenden; dann hat die Redensart 'der irrtumsfreien Wahrheit näherkommen' keinen Sinn.

Das sokratische Gespräch setzt in der Tat den Begriff 'irrtumsfreie Wahrheit' nicht voraus. Es setzt voraus, daß wir eine Aussage als falsch oder als nicht hinreichend begründet erkennen können. Dann geben wir sie entweder preis oder suchen sie so zu modifizieren, daß wir Einwände gegen die modifizierte Aussage nicht mehr sehen. So gewinnen wir Aussagen von der Qualität: bis auf weiteres als begründet anerkannt. Soviel können wir erreichen. Nicht erreichen können wir Aussagen von der Qualität: der Irrtumsmöglichkeit und der Revisionsbedürftigkeit endgültig

entzogen. Im sokratischen Gespräch streben wir das Erreichbare an, und das ist der Sinn des Konsensus im sokratischen Gespräch. Er hat immer den Charakter: bis auf weiteres. [...]

Mit dem kritischen Gebrauch, ja mit der Vermeidung des Wortes Wahrheit wird jedoch die Idee der Wahrheit, die das abendländische Denken beflügelt und Wissenschaft und kritisches Denken erst hervorgebracht hat, nicht preisgegeben. Im Gegenteil: eben diese Idee veranlaßt die von ihr Motivierten zu kritischem Selbstverständnis. Im sokratischen Gespräch sind wir von ihr motiviert. Sie veranlaßt uns, die Erfahrung, die wir im sokratischen Gespräch machen, mit Begriffen zu beschreiben, die kritischer Prüfung standhalten.«<sup>14</sup>

Der Konsens in einem Sokratischen Gespräch kann und soll durch jeden einzelnen Teilnehmer in einer nächsten Gesprächsrunde wieder in Frage gestellt werden, wenn gute Gründe dies erforderlich machen. Offen ist für mich noch, welche Möglichkeit der einzelne Teilnehmer eines afrikanischen Beratungsgesprächs hat, einen neuen Gesichtspunkt zum Tragen zu bringen, wenn er während des Diskurses Zweifel behalten hat<sup>15</sup> oder wenn er nach der Umsetzung eines Konsenses entdeckt, daß dabei eine wichtige Perspektive vernachlässigt wurde. Soll das Interdikt, eine Versöhnung in Frage zu stellen, nicht im Widerspruch zur prinzipiellen Offenheit des Diskurses stehen, bedarf es weiterer Klärungen.

Eine für mich denkbare Lösung liegt darin, daß das einzelne Großfamilienmitglied sein Unbehagen, seine Zweifel gut aufgehoben weiß in der fortlaufenden und generationenübergreifenden Auseinandersetzung um moralische Werte. Nach wie vor wirkt nämlich nach Tshiamalenga Ntumba im postkolonialen Afrika die traditionelle Religion in einer tieferen Bewußtseinsschicht als die »importierten« islamischen und christlichen Religionen (denen der afrikanische Denker die Funktion zuschreibt, die Integration der Afrikaner, des afrikanischen Kontinents in eine Weltgesellschaft zu ermöglichen):

»Man könnte geradezu sagen, daß im heutigen Afrika das Christentum bzw. der Islam weitgehend die 'Oberflächenstruktur' bestimmen, während der afrikanische Gottes- und Ahnenkult gleichsam die 'Tiefenstruktur' des gläubigen Christen bzw. Muslims einprägen. Es handelt sich hier nicht, wohlgermerkt, um ein und dasselbe Phänomen, wie etwa ein und dieselbe Sprache, die eine 'Oberflächenstruktur' und eine 'Tiefenstruktur' hätte, sondern es geht um zwei verschiedene religiöse Traditionen, deren eine, das Christentum bzw. der Islam an der Oberfläche, während eine andere, der afrikanische Gottes- und Ahnenkult bzw. ahnenvermittelte Gotteskult an der Tiefenstruktur des afrikanischen religiösen Bewußtseins liegt. Man kann also im wahrsten Sinn des Worts von einer 'doppelten' Religion im kolonialen und postkolonialen Afrika sprechen. Um dies zu veranschaulichen, kann man sagen: Ein und derselbe Gläubige glaubt christlich bzw. islamisch in der Kirche bzw. in der Moschee einerseits und glaubt traditionell-afrikanisch daheim bzw. auf dem Lande. Oder noch bündiger: Das Kleid ist christlich bzw. islamisch, doch das Herz ist afrikanisch-anzestral. Es geht also hier weder um Verdrängung, noch um diachroni-

sche Sedimentation, noch um synchronischen Eklektizismus, noch um schizophrenen Dualismus. Es geht vielmehr um ein historisch doppelt strukturiertes religiöses Bewußtsein, dessen Vermittlung als die Aufgabe der 'Afrikanischen Theologie' angesehen werden kann. Mit anderen Worten, es handelt sich um ein und dasselbe religiöse Leben auf zwei verschiedenen Etagen mit dem unvermeidlichen Hinauf- und Hinabsteigen, wobei die obere Etage vielfach die untere Etage mitreißt.«<sup>16</sup> Die Gültigkeit von Tshiamalengas Thesen vorausgesetzt, müßte sich der einzelne nicht davor fürchten, übergangen zu werden. Er erlebt sich ja selbstverständlich als Teilnehmer an den *ständig* stattfindenden Beratungsgesprächen, worin Problemlösungen begründet werden, indem es entsprechend dem ancestralen religiösen Bewußtsein um die Interpretation der Ge- und Verbote der Ahnen gehen muß. Der einzelne könnte so seinen Einfluß auf das Werte-System seiner Gesellschaft als gesichert ansehen: durch Diskurse, in denen religiöse wie rationale Denkkräfte, die in unserer Kultur infolge des mechanistischen Weltbildes viel zu häufig noch getrennt oder sogar als Gegensätze gedacht werden, miteinander wirken und das Handeln bedingen.<sup>17</sup>

In dem *begründenden Verfahren* bei der Suche nach der besten oder richtigen Lösung eines Problems oder nach der Wahrheit ist die entscheidende Parallele zu sehen zwischen Diskursen in den afrikanischen Großfamilien und dem Sokratischen Gespräch. Gustav Heckmann sagt:

»Sokratische Methode im weitesten Sinne wird praktiziert, wo und wann immer Menschen durch gemeinsames Erwägen von Gründen der Wahrheit in einer Frage näherzukommen suchen. Dieses Bestreben tritt vielfach hier und da in Gesprächen auf. Sokratisch würde ich ein Gespräch nennen, in dem es nicht nur sporadisch auftritt, sondern durchgängig das Gespräch bestimmt; ein Gespräch, in dem durchgängig ein gemeinsames Erwägen von Gründen stattfindet.«<sup>18</sup>

Jedem einzelnen Menschen (unter Absehung von jeglicher Hierarchisierung oder Machtausübung) Vernunftfähigkeit zuzugestehen und ihm den Gebrauch seiner vernünftigen Kräfte zuzutrauen und zuzumuten, die Argumente in einem Begründungsverfahren öffentlich und damit überprüfbar zu machen sowie die Denkfortschritte prinzipiell nicht monologisch sondern dialogisch zu suchen – die wesentlichen Elemente rationaler Erwägung von Urteilen bestimmen sowohl die afrikanische Allkompetenz-Diskurs-Institution als auch das Sokratische Gespräch.

Wahrheit wird aus sokratischer Sicht in grundsätzlicher Übereinstimmung mit anderen diskursethischen Auffassungen als »regulative Idee« gesehen, als »ein Ziel, auf das wir in der Denk-Gemeinschaft eines Sokratischen Gesprächs hinarbeiten suchen.«<sup>19</sup> Die Sokratiker grenzen sich dabei von der Beliebigkeit relativistischer Standpunkte zwar ab, begreifen aber ihre eigenen Konsense als aus einer Näherungsbewegung heraus vorgenommene Vorgriffe auf die allgemeingültige Wahrheit.<sup>20</sup>

Die afrikanischen Denk-Gemeinschaften trauen sich zu, über die dem Wir angemessenen Werte und schließlich über Problemlösungen zu *entscheiden*. Tshiamalenga

Ntumba sagt über die in Cipangú-Sitzungen gefundenen Konsense: »Ausgehend von einem Fall wird natürlich extrapoliert, im Sinne daß man sagt: Wer fortan dies und jenes macht, der macht sich schuldig.« (T.N.) Es werden also Klassen von zukünftigen Fällen mitgedacht. Noch in anderer Hinsicht beanspruchen die in Cipangú-Sitzungen errungenen Konsense Allgemeingültigkeit: während unter westlichen Philosophen allerhand spitzfindige Unterscheidungen zwischen argumentativen/argumentationsreflexiven etc. Diskursen einerseits und praktischen Diskursen andererseits Usus sind, die – manchmal in wahren Formulierungsverrenkungen – nach meiner Ansicht vom Problem der Verbindlichkeit der Normen für die wirkliche Eine Welt statt für eine bloß fiktive Weltgesellschaft eher ablenken, *ist* jeder im afrikanischen Großfamilien-Diskurs gefundene Konsens universal gültig. Zu verstehen ist das auf dem Hintergrund der afrikanischen Wir-Ethik. Ihre Quelle ist die Religion, im Luba-Bantu Schöpfungsmythos die Vorstellung, das ursprüngliche Menschenpaar habe sich »Bende« genannt, »die Seinen«, die Gottesangehörigen oder die Aus-Gott-Stammenden. Bei Tshiamalenga Ntumba heißt es:

»In seinem ganzen Wesen versteht und empfindet sich der schwarzafrikanische Mensch als teilhaft der aus Gott (über Bende), die Ahnen und die Großfamilie fließenden Lebensquelle bzw. Lebenskraft. Außerhalb dieser Großfamilienlebenskraft vermag er nicht ein gelungenes und glückliches Leben zu führen. Es ist dies die einende Lebenskraft der göttlich-menschlichen Großfamilie. In Bende und schließlich in Gott sind alle Menschen 'Bana-bamwe', 'Bana-ba-Muntu': Angehörige ein und derselben Großfamilie. Von daher wird jeder Mensch als *Mwanetu* (Kind unser), d.h. 'Bruder/Schwester' (das Geschlecht spielt in den Bantu-Sprachen oft keine Rolle), *Tatu* (Vater) bzw. *Mamu* (Mutter), '*Mwanani*' (mein Sohn/Tochter), usw. bezeichnet.«<sup>21</sup>

An anderer Stelle stellt Tshiamalenga Ntumba fest:

»So bildet die gesamte Wirklichkeit aus der Sicht traditionell-afrikanischer Religion eine Art Ur-Großfamilie des Göttlichen, des Menschlichen und des Kosmischen, so daß das Wir-Primat als Wir-Primat in der differenzierten Einheit des Göttlichen, des Menschlichen und des Kosmischen verstanden werden muß.«<sup>22</sup>

Die Vorstellung von einer unbegrenzten Menschheitsgroßfamilie findet, wie schon das ausschließliche Einander-Anreden in familiären Begriffen zeigt, auch sprachlich ihren Niederschlag:

»Genauso wie der Mensch *vertikal* als 'Gottesbendemensch' verstanden und bezeichnet wird, so wird er *horizontal* von mir aus als '*Muntu-na-nyi*', '*Mensch-mit-mir*' (mit-dir, mit-ihm/ihr, mit-uns, mit-euch, mit-ihnen) angesehen. Jeder Mensch ist von uns aus '*Muntu-ne-tu*', '*Mensch-mit-uns*', d.h. Mensch-mit-uns als Menschheitsgroßfamilie. In der Alltagssprache ist '*Muntu-ne-tu*' (Mensch-mit-uns) häufiger als '*Muntu-na-nyi*', '*Muntu-nebe*' usw. Schon als Mensch-mit-mir oder Mensch-mit-dir, ist jeder Mensch immer schon mit-mir und nicht etwa wie-ich ... 'Der Mensch-wie-ich' ... im Unterschied zum 'Mensch-mit-mir' ... würde das Primat des Ich bzw. des Einzelnen nahelegen, während der Mensch als 'Mensch-mit-mir ...' die

'Gleichursprünglichkeit' in dem Da-sein und der Würde deutlicher macht.«<sup>23</sup> Die Sprache spiegelt die Weltansicht, nicht das Ich kann in der afrikanischen Gesellschaft den Vorrang haben: »Jedes Ich ist somit immer schon ein Mit-Uns-Sein: Jede Ich-Geltung setzt die Wir-Geltung voraus und umgekehrt [...].«<sup>24</sup> Konsequenter stellt Tshiamalenga Ntumba fest: »Ein solches Primat des Wir ist in erster Linie transzendental im Sinne der Transzendentalpragmatik (Apel): Menschliches Dasein und Handeln muß immer schon und notwendigerweise nicht nur eine ideale Argumentationsgemeinschaft als Summe der zugehörigen Iche, sondern gleichzeitig das Primat des Wir vor der Summe der Iche oder gar der Ich-Du 'voraussetzen'.«<sup>25</sup>

Tshiamalenga Ntumba erläutert den entscheidenden Zug afrikanischer Weisheit: »Ich nenne ihn 'Bobiso' oder 'Bubetu' (in lingala- bzw. luba-Bantusprachen) und rekonstruiere ihn philosophisch als die These vom 'dialektischen Primat des Wir vor dem Ich-Du'. (Bobiso oder Bubetu läßt sich ins Deutsche nicht gut übersetzen. Es wäre, in Anlehnung an 'Ich-heit', so etwas wie : 'Wir-heit').«<sup>26</sup>

Seit Descartes das Unhintergehbare aller Philosophie im Ich als *res cogitans* gesehen habe, sei dies Primat bestimmend für das abendländische Denken gewesen: »Und obgleich Ch.S. Peirce, K.O. Apel und J. Habermas in seiner 'philosophischen Sprachpragmatik' das Primat einer dialogalen, unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft anerkennen, so scheint das Primat des Ich innerhalb der idealen/realen Argumentationsgemeinschaft nach wie vor ungebrochen.«<sup>27</sup>

Tshiamalenga Ntumba fährt fort: »Ich bilde mir nicht ein, bruchstückhafte Überlegungen über die Wir-Grundhaltung der Afrikaner, geschweige denn diese Grundhaltung selbst, gegen monumentale Werke der abendländischen Philosophie auszuspielen. Gleichwohl spiele ich mit dem Gedanken, die Wir-Grundhaltung der Afrikaner als einen möglichen Ansatzpunkt in der Philosophie zu betrachten. Und um die Jahrhunderte lang erkämpfte Freiheit des Ich – als deren Frucht die wunderbare abendländische Zivilisation anzusehen ist – nicht in Frage zu stellen, bezeichne ich das afrikanische Primat des Wir vor dem Ich-Du als ein dialektisches Primat, das das Ich-Du in seiner schöpferischen Freiheit zu ermöglichen, zu tragen, zu garantieren und zu fördern hat.«<sup>28</sup>

Mit seiner Begründung vom Primat des Wir vor dem Ich geht Tshiamalenga Ntumba weit über die simple Polarisierung afrikanischen und europäischen Denkens hinaus, die Heinz Kimmerle dem afrikanischen Gelehrten unterstellt.<sup>29</sup>

### *Diskurse in der Wirklichkeit*

Einige Bemerkungen zur zukünftigen Bewährung der ungeteilten Vernunft

Ist der Abstand zwischen Diskurstypen, wie sie unter den europäischen und amerikanischen Fachphilosophen diskutiert werden, und der afrikanischen Allkompetenz-Diskurs-Institution nicht rasch damit erklärt, daß Erörterungen in Cîpângü-

Sitzungen und alle Entsprechungen als Alltagsgespräche klassifiziert werden können – unabhängig von theoretischen Zwecken? Daß sie, da für den konkreten Fall konkrete Lösungen gesucht werden, handlungs-*be*-lastet sind, während wir die Theorie nur in handlungs-*ent*-lasteten Diskursen vorantreiben können?

Tshiamalenga Ntumba, der der Alltagssprache die theoretische Dimension nicht abspricht, weist solche Urteile zurück. In einer Kritik des abendländischen Vernunftbegriffs (den er am liebsten ganz suspendiert sähe) auf dem Hintergrund der afrikanischen Denktradition kommt er zu folgenden Schlüssen: »Die Allkompetenz-Diskurs-Institution *ist* immer zugleich sowohl *praktisch* als auch *theoretisch* relevant.« Bei allen Beratungen würden Möglichkeit und Bedingungen eines »wahren Dialogs« immer schon vorausgesetzt, würde den vorausgesetzten Bedingungen im »argumentativen Streben nach dem 'wahren' Konsens« entsprochen.<sup>30</sup> Sein eigenes ungeteiltes Denken faßt Tshiamalenga Ntumba zusammen: »Ich halte nichts von 'praktischer' vs. 'theoretischer' Vernunft.«<sup>31</sup>

Das Bemühen der Vertreter des Sokratischen Gesprächs, die – eingebunden in die europäische Denk-Tradition – auf den Vernunftbegriff angewiesen sind, geht seit langem dahin, künstliche Aufspaltungen und zweckrationale Mißbräuche zugunsten eines ganzheitlichen Vernunftbegriffs zu überwinden, der den Kompetenzen jedes einzelnen Menschen gerecht wird.<sup>32</sup> Konsequenter müßten – auch unter dem Gesichtspunkt ernsthaft auf das eigene Denken angewandter Sprachkritik – Unterscheidungen der Diskurse in theoretische und praktische Typen abgelehnt werden. Prüft man, welche Bedeutungen bei dem Begriffspaar mitschwingen, zeigt sich bald, daß hierarchisches Denken unterschwellig gerade da perpetuiert wird, wo explizit die Gleichheit aller in einer Weltgesellschaft gefordert wird. Mit Hinweisen auf *handlungsentlastete* (also aus dem Alltagssumpf herausragende?) *theoretische* Diskurse und ähnlichen Formulierungen wird nach wie vor suggeriert, als gebe es jenseits des Alltags eine bessere Wahrheit – die Rezeption der fachphilosophischen Diskussion in manchen Auflistungen ist da verräterisch: Einer »höchsten Stufe« wird beispielsweise der »argumentationsreflexive und philosophische Diskurs« im Gegensatz zu »einfacheren« praktischen Modellen zugeordnet.<sup>33</sup> »L' art pour l' art« würde als Überschrift zu solchen hierarchisierenden Typisierungen gut passen.

Bei der Arbeit an der Bewältigung der Menschheitsprobleme wird ohne Bildungskonzepte für die Eine Welt nicht auszukommen sein. Trotz vieler resignierter Äußerungen gilt es an diesen Aufgaben festzuhalten. Es ist nicht verwunderlich und auch nicht sehr originell, wenn sich angesichts der Zuspitzung vieler globaler Probleme die pessimistischen und auch zynischen Stimmen häufen. Wer aber zu wissen glaubt, daß wir garantiert dem Untergang zusteuern, ist nur hereingefallen auf die Fallstricke des naturalistischen Fehlschlusses, der in Krisenzeiten immer eine seltsame Faszination ausübt. Aus der gegenwärtig sichtbar werdenden Gewalt und Unreife überall auf der Welt zu schließen, nun lohne es die Mühe nicht mehr, um humane Lebensbedingungen zu kämpfen, heißt nämlich nichts anderes, als den keineswegs logischen und schon nach den Erkenntnissen Humes verbotenen Schluß

von Is to Ought, von der deskriptiven auf die normative Ebene als zwingend auszugeben. Weil die Verhältnisse so *sind, brauchen, müssen* wir nicht mehr versuchen, sie zu ändern? Einlassungen, die diese Denkfigur im Hintergrund haben, genügen nicht den Anforderungen argumentativen Miteinander-Sprechens und müssen als irrational verworfen werden. In Wirklichkeit sieht es zwar düster aus, was das Schicksal des Lebens auf unserem Planeten angeht, aber die Sache ist nach wie vor nicht entschieden. Und bis zum Beweis des Gegenteils lohnt es sich nicht nur, sondern ist es eine Pflicht aller nicht im Krieg oder anderer Not Lebenden, nach Wegen der Verbesserung zu suchen.

»Die sokratische Revolution der Denkungsart muß zum Ursprung gesellschaftlicher Lernbewegungen werden, die gewaltfrei gegen die Bedrohung von Menschheit und Natur kämpfen, mit dem Ziel gesellschaftlicher Strukturveränderungen [...].«

Dies Postulat erheben die Pädagogen Peter Kern und Hans Georg Wittig in einem Aufsatz zu Übereinstimmungen zwischen Sokrates und Gandhi.<sup>34</sup> Und ich füge hinzu: Wo auch immer Denktraditionen und Institutionen lebensfreundlichen Zielen dienen, müssen sie ernst genommen werden und in globale Lernbewegungen münden.

Für die pädagogische Diskussion halte ich folgende Typisierung von Diskursen für hilfreich:

I Lehr-/Lern-Diskurse	II Lösungsorientierte Diskurse	III Begründungs-Diskurse
--------------------------	-----------------------------------	-----------------------------

Lehr-/Lern-Diskurse sind solche, in denen die Regeln für die gewaltfreie Wahrheits-suche/Suche nach Problemlösungen erprobt werden. Die menschliche Fähigkeit zu sprechen kann hier den einzelnen Teilnehmern zu immer differenzierterem Bewußtsein kommen – die Möglichkeit, im Medium Sprache unsere Hypothesen vor uns hinzustellen und statt unserer Mitmenschen die falschen Hypothesen auszulesen und zu liquidieren, wie es sinngemäß Popper formulierte. Das Sokratische Lehrgespräch entspricht zweifellos dem Diskurstyp I, und es gehört unbedingt auf die Unterrichtstafel der Eine-Welt-Schule.

Alle Gespräche, in denen Regeln wie Werte im begründenden Verfahren thematisiert werden, gehören in die Rubrik der Diskurse vom Typ III. Alle Antworten können in der weltweiten Kommunikationsgemeinschaft mit modernen Medien immer besser verbreitet, geprüft und bestätigt oder verworfen werden in immer neuen Begründungsdiskursen. Auch bei diesen Diskursen können Regelwerk und Anspruch des Sokratischen Gesprächs nicht übergangen werden, wie auch Karl-Otto Apel bemerkt.<sup>35</sup> *Alle*, die guten Willens sind, können an Diskursen des Typs III teilhaben, selbstverständlich auch die Vertreter der Hochschulphilosophie. (Allerdings fällt mir an dieser Stelle die Bemerkung ein, die ein Journalist niederschrieb, nachdem er Marcel Tshiamalenga Ntumba kennengelernt und das Vergnügen erlebt hatte, ihm beim Philosophieren zuzuhören und zuzuschauen: »Marcel Tshiamalen-

ga Ntumba hat in Frankfurt bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas studiert. Dort hat er verstanden, daß die moderne europäische Philosophie jenes Wir als Transzendentalpragmatik mühsam wiederentdeckt, das uns in unserem Leben abhanden gekommen ist.«<sup>36</sup>

Die Diskurse vom Typ I und III dienen auf vielfältige Weise der Erweiterung der sprachlich-argumentativen und der moralischen Kompetenz aller Menschen. Die Betonung des kritischen Elements in Sokratischen Lehr-/Lerngesprächen und erst recht in Begründungsdiskursen geht zusammen mit dem Postulat der Toleranz. Heckmann formuliert dieses Prinzip:

»Wer in ethischen und weltanschaulichen Fragen keine allgemeingültige Wahrheit kennt, sondern nur persönliche Entscheidung, der wird die verschiedenen persönlichen Entscheidungen nebeneinander gelten lassen, ohne in diesem Nebeneinander ein Problem zu sehen. Die Toleranz des Sokraters ist von anderer Art. Da er überzeugt ist, daß es in einer bestimmten Frage *eine* bestimmte Wahrheit gibt, kann er das Nebeneinander verschiedener Standpunkte nicht einfach hinnehmen. Sehr viel schwerer als für den Vertreter jener relativistischen Wahrheitsauffassung ist es für ihn, der anderen Überzeugung gegenüber die Haltung der Toleranz aufzubringen, die uns in dem eingangs gebrachten Beispiel des Leiters der sokratischen Arbeitsgemeinschaft entgegnetrat.

Aus welchen Wurzeln entspringt diese sokratische Toleranz?

Der sokratische Gesprächsleiter hat *Geduld* gegenüber dem Reifungsprozeß der Teilnehmer, der Jahre dauern kann.« [..]

Diese Geduld hängt eng mit einer *Bescheidenheit* des Sokraters zusammen. Er maßt sich nicht an, all die Wege zu kennen, auf denen ein bestimmter Mensch, der ihm begegnet, zur Wahrheit fortschreitet. Er maßt sich nicht an zu wissen, welche Um- oder Irrwege für einen bestimmten Menschen notwendig sein mögen. Er maßt sich nicht an, dem ihm begegnenden Menschen einen bestimmten Weg des Fortschreitens zur Wahrheit vorschreiben zu können. Er *weiß um sein Nichtwissen*, sein Nichtwissen um all die verschiedenen Wege zur Reife, die bei der Verschiedenheit der Einzelpersönlichkeit von dieser gegangen werden können oder müssen. Es kann für einen Menschen notwendig sein, einen bestimmten überkommenen Standpunkt zunächst einmal zur eigenen lebendigen Überzeugung zu machen, selbst wenn dieser Standpunkt viel Irrtum enthält. Es kann für ihn sogar notwendig sein, den Irrtum erst einmal zu leben, ehe es ihm möglich ist, den Irrtum als Irrtum zu erkennen.

Eine weitere Wurzel der sokratischen Geduld ist ein *Vertrauen*; [...]

Der Sokrater hat das Vertrauen, daß mit dem ersten Ringen um eigene Überzeugung ein Licht in dem Menschen entzündet worden, daß damit die dem Menschen gegebene Kraft zur Wahrheit in ihm zur Selbsttätigkeit gekommen ist.«<sup>37</sup>

Nach sokratischer Tradition ist das Ziel also die *Selbstverpflichtung* des einzelnen auf das als richtig Erkannte. Den Weg zum Wir muß jeder für sich erst finden.

Beim Lösungsorientierten Diskurs des Typs II kommt es zur Verschränkung der sich

steigernden Kompetenzen. Denn wie wir für das Individuum voraussetzen, daß die Fähigkeit zu gewaltfreiem und vernunftgemäßem Handeln wachsen kann, müssen wir der Menschheit entsprechende Lernprozesse zutrauen.

Allerdings haben menschliche Probleme immer lebensfeindliche Dimensionen gehabt, und die zusammenwachsende Weltgesellschaft steht vor Bedrohungen unglaublichen Ausmaßes. Es reicht daher nicht hin, die Lernfähigkeit der Individuen wie der Menschheit zu beschwören; vielmehr geht es um eine realistische Einschätzung der Möglichkeiten. Die jüngsten politischen Konflikte – zu denken ist zum Beispiel an die auseinanderfallende ehemalige Sowjetunion ebenso wie an das frühere Jugoslawien – führen uns drastisch vor Augen, in welchem Ausmaß wir Menschen auch zu Rückfällen hinter alle humanen Errungenschaften fähig sind. Diesen letzteren Aspekt gilt es in die Kalküle aufzunehmen, mit denen wir die Verwirklichung des Prinzips der Gewaltfreiheit vorwegnehmen.

Die realen Konflikte zeigen uns, daß die sokratische Toleranz repressiv und mörderisch würde, wollte man auf die Einsicht auch des Böswilligsten nicht verzichten. Im Lösungsorientierten Diskurs ist die Verpflichtung auf das Wir nicht länger Postulat – ihm muß zur Durchsetzung verholfen werden. Während im Sokratischen Gespräch die Angewiesenheit auf das Wir durch das Sprechen selbst vor-vollzogen wird und im übrigen auf die Einsicht des einzelnen gewartet werden kann, muß die Verpflichtung auf das Wir im Lösungsorientierten Diskurs *eingefordert* werden.

Ich sehe hier eine Anregungsfunktion der afrikanischen Allkompetenz-Diskurs-Institution. Denn sie ist als Vernetzung vieler kleiner Denkgemeinschaften wirksam, wonach wir von unseren Kulturstandorten aus erst streben. Die afrikanischen Gesellschaften haben basisdemokratische Begründungsgemeinschaften offenbar in größeren Verbänden erfolgreich gelebt, ehe sie um den Preis großer Leiden die Verbindung zu uns aufgenötigt bekamen. Wir sollten jetzt ihre Erfahrungen ernst nehmen, die uns die Denker Afrikas vermitteln können. Wir sollten *fragen*, woraus das *Vertrauenssich* speist, auf das jede Diskursgemeinschaft angewiesen ist, und nicht immer schon erklären, warum es *uns* daran mangelt. (Für Tshiamalenga Ntumba ist es unerklärlich, warum Vertrauen in der westlichen Philosophie kaum thematisiert wird.)

Der afrikanische Mensch muß sich nicht fragen, *ob* er sich auf das Wir verpflichten will, denn er *ist* auf das Wir verpflichtet und wird vom Wir getragen. Besonders bedeutsam für die Umsetzung des Wir-Primats in der Lebenswirklichkeit finde ich es, daß der einzelne nicht nur auf Pflichten verwiesen wird, sondern in seinem Scheitern, gerade auch in seiner Schuld geborgen ist.<sup>38</sup> Entsprechend hat die afrikanische Gesellschaft das Regelwerk für ihre Gesprächsinstitution entwickelt. Daß die Allkompetenz-Diskurs-Institution Afrikas damit Modellfunktion für Lösungsorientierte Diskurse, für konstruktive Verhandlungen auch in der Politik haben könnte, schwebt offenbar auch Tshiamalenga Ntumba vor. Zu einer »Wir-Demokratie« sagt er:

»Es gäbe weder Mehrheit noch Minderheit, sondern 'differenzierten argumentativen Wir-Konsensus'. Hier gäbe es auch keine 'Sieger' und keine 'Besiegten', sondern stets den 'Wir-Sieg'. Vielleicht könnte sich die UNO zu einer 'Wir-UNO' und der Weltsicherheitsrat zu einem 'Wir-Weltsicherheitsrat' entwickeln, ohne Blockfronten und ohne Vetorecht, zugunsten einer aufzubauenden 'planetarischen Wir-Konföderation aller Völker'. Vielleicht gäbe es dann weniger 'Kriege', allenfalls keine 'Weltkriege', sondern nur noch wohl verständlichen, durch Schlichtung leicht zu beseitigenden, Großfamilienstreit.«<sup>39</sup>

Skeptikern, die solche Vorschläge illusionär nennen, hält Tshiamalenga Ntumba entgegen, utopische Entwürfe hätten in der Realität immer wieder eine erstaunliche Wirkung entfaltet. »Eine philosophische Idee kann sehr lange warten, bis sie überhaupt zum Tragen kommt.« (T.N.) Ich vermag auch keine wesentliche Differenz zwischen Tshiamalenga Ntumbas »planetarischer Wir-Konföderation aller Völker« und den Schlußfolgerungen Apels zu sehen:

»In einer Post-Aufklärungsgesellschaft mit postkonventioneller Moral und entsprechenden Rechtsinstitutionen nämlich gibt es auch *universale, als für alle Menschen verbindlich anerkannte, normative Maßstäbe der Moral und sogar des Rechts* (z.B. der Grund- und Menschenrechte). Diese schreiben zwar keineswegs die für die Einzelnen oder das Kollektiv verbindliche *Form des guten Lebens* vor, sondern geben dessen individuelle Realisierung gerade frei. Aber sie legen doch *einschränkende Bedingungen* für alle konkreten Realisierungen von Moral und Recht fest; vor allem *formal-prozedurale Bedingungen der zu institutionalisierenden Diskurse, in denen die geschichtlich-kontextbezogenen Lösungen zu finden sind*. Auch ist es nur eine Halbwahrheit, wenn man feststellt, daß die in den praktischen Diskursen – z.B. solchen der Rechtsbegründung – zu erreichenden Lösungen primär für die *Beteiligten* konsensfähig sein müssen. Sofern nämlich die Diskurse, wie von mir behauptet, unter *einschränkenden universalen normativen Bedingungen* stehen, können solche Lösungen, die *nur* für die *Beteiligten*, nicht aber für alle *Betroffenen* konsensfähig sind, a priori nicht beanspruchen, moralische oder rechtliche Lösungen zu sein. Es handelt sich in diesem Fall bestenfalls um *politisch-strategische Lösungen*.«<sup>40</sup>

Zu lernen wäre auch noch aus der Entschiedenheit, mit der die afrikanischen Diskurs-Gemeinschaften diejenigen exkommunizieren, die die Regeln nicht anerkennen wollen, die ihnen doch Rechte einräumen und an deren Fortschreibung sie mitwirken können. Psychologische Erkenntnisse haben bei uns die Bereitschaft wachsen lassen, Gründe für Deformationen zu verstehen. In der pädagogischen Diskussion muß jetzt gefragt werden, wie neben diese Haltung die kontrollierte Abgrenzung von destruktivem Verhalten treten kann. Auf politischer Ebene ginge es dabei um entschlossen durchgeführte Sanktionen vor aller Gewalt, etwa im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich.

Es wäre meiner Ansicht nach verkürzt, die Verpflichtung auf das Wir und seine Umsetzung in Wirklichkeit in der afrikanischen Gesellschaft sowie ähnliche Wertesysteme und Lebensformen in anderen Kulturen als Kennzeichen einer Entwick-

lungsstufe zu begreifen, die zu nicht-komplexen, nicht-technisierten Kleingesellschaften paßt und die die Menschheit in einer – linear begriffenen – Entwicklung hin zu hochtechnisierten Massengesellschaften hinter sich gelassen hätte, so daß wir nach immer neuen Lösungswegen für unsere Probleme suchen müssen.

Ist es nicht auch denkbar, daß in dem beginnenden interkulturellen Dialog, zu dem auch die jetzt noch problemintensiven Migrationsbewegungen gehören, daß auf diesem Weg der Menschen zum Wir die menschliche Vernunft einen entscheidenden Schritt auf dem Weg *zu sich* tut? Und geschieht dieses Zu-sich-Kommen der Vernunft, ihre neuerliche Verwandlung, nicht vielleicht in einer Bewegung, wie sie Heinrich von Kleist meisterhaft in dichterischer Sprache beschrieben hat:

»Wir sehen, daß in dem Maße, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt. – Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein [...] Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen?»

Allerdings, antwortete er; das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.«<sup>41</sup>

Die afrikanische Gesellschaft hätte demnach ein Denken entwickelt, in dem Kräfte einer *ungeteilten Vernunft* besser als in der abendländischen bewahrt worden sind. Bei Tshiamalenga Ntumba heißt es:

»Die 'Weisheit' aus afrikanischer Sicht ist also jedes 'Wissen', ganz gleich ob es tradiert oder durch Erfahrung erworben ist. Insbesondere wird die 'Weisheit' nicht der 'Wissenschaft' gegenübergestellt. [...] Die afrikanische Weisheit ist vielmehr ein umfassendes Wissen sowohl um die 'letzten' Gründe als auch um die Alltäglichkeit und das Naturgeschehen. Im übrigen sind alle Wissensarten komplementär.«<sup>42</sup>

Solches Denken kann allem Sichtbaren und Unsichtbaren in der verletzlichen Einen Welt besser gerecht werden als dualistisches, spezialisiertes und zweckrational-reduziertes Denken, das unseren westlichen Alltag bis in die letzten Verästelungen durchdringt.<sup>43</sup>

Wanderer zwischen den Welten wie Marcel Tshiamalenga Ntumba, der sich selbst auch als »Boten der Wir-Gesellschaft« begreift, bieten uns die afrikanischen Früchte vom Baum der Erkenntnis an – wir sollten uns nicht darin erschöpfen, sie auf ihre Bestandteile hin zu prüfen, sondern auch getrost hineinbeißen.

Es bedarf aber auch eines Blicks, der nicht durch Verklärung getrübt ist. So richtet sich mein Bedenken gegen die afrikanische Allkompetenz-Diskurs-Institution weniger auf das mögliche Überspringen von Interessen des denkenden Ich als auf die

Gefahr des Vergessens, denn wenn wiedergutmachende Versöhnung nicht hinterfragt werden darf, wird sie vielleicht auch nicht mehr befragt. Problematisch erscheint mir auch das starke reaktive Element, das sich ergibt, weil ausschließlich konkrete, akute Fälle die Ausgangspunkte und Gegenstände der Beratungen sind. Die Komplexität der heutigen Menschheitsprobleme, vor allem die Irreversibilität der möglichen Katastrophen, fordert zu vorausschauendem und konfliktvermeidendem Denken und Handeln heraus. Das wechselseitige Aufeinander-Angewiesensein gilt in der Tat umfassend, wenn im interkulturellen Dialog die Denkerfahrungen für die Gestaltung der Zukunft zusammengetragen werden.

Es versteht sich von selbst, daß die afrikanischen Gesprächserfahrungen nicht einfach auf unsere Gesellschaft oder auf bestehende beziehungsweise zu schaffende weltweite Diskurs-Gemeinschaften übertragen werden können. So fehlt bei uns als grundlegende Voraussetzung eine der afrikanischen Großfamilie entsprechende Institution – wird doch in unserem psychologischen Zeitalter durch zahllose, sich selbst und ihre Klienten verwirklichende Therapeuten die Atomisierung noch der Kleinstfamilie vorangetrieben (wenn auch nicht mehr ungebrochen). Und auch die afrikanische Großfamilieninstitution wird weiteren Schaden nehmen durch Spätfolgen der Kolonialzeit und unaufhaltsame politische Umwälzungen. Um so dringender ist es, Kennern und Boten der afrikanischen Tradition wie Tshiamalenga Ntumba lernbereit zuzuhören. Auch der weiß, daß seine Herkunftsgesellschaft nach der idealen Diskurs-Gemeinschaft strebt und ihre Bedingungen nicht bereits vollkommen eingelöst hat:

»Allerdings müßte der traditionelle afrikanische Großfamilienbegriff von seinem Patriarchalismus bzw. Matriarchalismus, aber auch von seinem Patrilinearismus bzw. Matrilinearismus gereinigt werden, um die Freiheit des einzelnen eindeutig zu fördern« [...].<sup>44</sup>

Aber, wie eine gern gebrauchte Formulierung des afrikanischen Denkers lautet:

»Das Ich hat nicht das letzte Wort.«

#### Anmerkungen

1. Vergleiche auch Heinz Kimmerles Verwerfung solchen »Fragens«: Kimmerle, Heinz: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt a. M. / New York: Ed. Qumran im Campus Verlag 1991, S. 22f. Kimmerle gibt in seinem Buch einen Überblick über afrikanische Philosophie und bekennt selbstkritisch die unvermeidliche Beschränktheit seines Werks. Manche Vereinfachungen erweisen sich dennoch als unentschuldigbar – vergleiche auch Anm. 29
2. Horster, Detlef: *Das Sokratische Gespräch*. In: Holzapfel, Günther (Hrsg.): *Ethik und Erwachsene nbildung*, Bremen 1990, S. 88–113; hier S. 101 u. S. 112
3. Ders.: *Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung. Erna Blencke zum 90. Geburtstag*, Hannover 1986, S. 43
4. Wo nicht anders angegeben, beziehe ich mich auf diese Gespräche, zu denen ich jeweils Notizen anfertigte. Im September 1992 zeichneten Tshiamalenga Ntumba und ich ein Gespräch auf, das vor allem die Regeln in der afrikanischen »Palaver«-Institution zum Inhalt hatte. Die Ton-

- kassette befindet sich in meinem Privatbesitz – von ihr stammen wörtliche Zitate von Tshiamalenga Ntumba (T.N.), die nicht weiter belegt werden.
- 5 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: *Afrikanische Weisheit. Das dialektische Primat des Wir vor dem Ich-Du*. In: Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Philosophie und Weisheit*. Paderborn 1989, S. 24–38; hier S. 35
  - 6 Sprich: Tschiluba, Tschipangu, Tschifufu; die Akzente regeln die Tonhöhe. ´ = Hebung, ` = Senkung
  - 7 Tshiamalenga Ntumba: 1989 I. c., S. 35
  - 8 Ders.: *Mythos und Religion in Afrika heute*. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Tübingen 1985, S. 198–226; hier S. 208f.
  - 9 Ders.: 1989 I. c., S. 32
  - 10 Die Details der Regeln des Sokratischen Gesprächs in dieser Tradition, die Heckmann gegenüber Nelson noch erweitert hat, sind an folgenden Orten nachzulesen:  
Nelson, Leonard: *Die sokratische Methode*. In: Ders.: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik*, hrsg. von Grete Henry-Hermann, Hamburg 1975, S. 191–238  
Heckmann, Gustav: *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulsemnaren*, Hannover 1980. Seit kurzem liegt eine Neuauflage vor. Frankfurt a. M. 1993  
Zusammenfassende Darstellungen finden sich bei:  
Krohn, Dieter: *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis. Zur Einleitung*. In: Ders. u. a. (Hrsg.): *Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium*. Hamburg 1989, S. 7–20; hier S. 7–14  
Neißer, Barbara: *Leonard Nelsons Sokratische Methode im Vergleich mit der Themenzentrierten Interaktion*. In: Krohn, Dieter u. a. (Hrsg.): 1989 I. c., S. 125–145; hier S. 125–134
  - 11 Heckmann, Gustav: I. c., S. 67
  - 12 Ebenda, S. 68
  - 13 Diese pädagogisch-politische Zielsetzung durchzieht das gesamte Werk sowohl Nelsons als auch Heckmanns – vgl. z. B. Gustav Heckmann in einem Interview mit Detlef Horster, in: Horster, Detlef: 1986 I. c., S. 46 u. S. 48f.  
Zur politischen Bedeutung von Sokratischen Gesprächen vergleiche in der jüngeren Theorie-Diskussion vor allem Raupach-Strey; Gisela: *Über den politisch bildenden Charakter Sokratischer Gespräche*. In: Krohn, Dieter u. a. (Hrsg.): 1989 I. c. (vgl. Anm. 10), S. 107–124; hier bes. S. 117f. u. S. 119f.
  - 14 Heckmann, Gustav: I. c., S. 68f.
  - 15 Ebenda, S. 61ff.; vergleiche dort Heckmanns Aussagen zu »Gefühlen«, mit denen man Erkenntnissen auf der Spur ist.
  - 16 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: 1985 I. c., S. 210 u. S. 222
  - 17 In neuerer Zeit mehrten sich auch bei uns die Stimmen, die eine Überwindung der Trennung von Glauben und Denken, von Religion und Wissenschaft anmahnen. Insbesondere wird die Vereinbarkeit von Religion und moderner Naturwissenschaft thematisiert. Vgl. u. a.:  
Guitton, Jean / Bogdanov, Grichka u. Igor: *Gott und die Wissenschaft*, München 1993  
Daecke, Sigurd M. (Hrsg.): *Naturwissenschaft und Religion. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Mannheim etc.
  - 18 Heckmann, Gustav: I. c., S. 7
  - 19 Raupach-Strey, Gisela: I. c., S. 114f.; vgl. auch S. 119
  - 20 Ebenda; vgl. auch Heckmann, Gustav: I. c., S. 90
  - 21 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: 1989 I. c., S. 28
  - 22 Ebenda, S. 34
  - 23 Ebenda, S. 29  
Genauere sprachkritische Untersuchungen hat Marcel Tshiamalenga Ntumba bereits 1980 vorgelegt: Ders.: *Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum »linguistischen Relativitätsprinzip« am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Frankfurt 1980 (Diss)
  - 24 Ebenda
  - 25 Ebenda, S. 25
  - 26 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: 1985 I. c., S. 24
  - 27 Ebenda, S. 25
  - 28 Ebenda  
In Vorbereitung ist eine Veröffentlichung, basierend auf den Vorlesungen, die Tshiamalenga

- Ntumba im Sommer 1992 an der Universität Oldenburg gehalten hat. Darin legt er erneut (vgl. auch seine Dissertation, vgl. hier Anm. 23) ausführlich dar, inwiefern er sich von den Auffassungen von Apel, Habermas, Peirce und Wittgenstein abgrenzt. Der wesentliche Punkt in seiner Kritik scheint mir zu sein, daß die genannten Autoren sich zwar fortbewegen vom methodischen Solipsismus Descartes' und generell vom Ich-Primat, daß aber die Qualität der vorgestellten Argumentations- bzw. Interpretationsgemeinschaften über die einer Summe von Ichern nicht hinausgeht. Der linguistic turn, ganz bis zum Ende gedacht (vgl. Apel, S. 56 f. – genauere Lit. Ang. unter Anm. 35), überwindet nach Auffassung Tshiamalenga Ntumbas diese Vorstellungen im Sinne des unter 25 belegten Zitats. (Betretet wird die Veröffentlichung durch die »Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit«, Gartenstraße 7, 26122 Oldenburg.)
- 29 Kimmerle, Heinz: l. c., S. 130f. – Es ist unverständlich, daß Kimmerle zur Darstellung von Ntumbas Position lediglich eine Quelle heranzieht, nämlich einen in französischer Sprache erschienenen Aufsatz von 1985, und weder die Dissertation von 1980 (vgl. hier Anm. 23) noch wichtige neuere Arbeiten zur Kenntnis genommen hat. Einem bedeutenden, durch zahlreiche deutschsprachige Veröffentlichungen bekannten Mittler zwischen den Kulturen wie Tshiamalenga Ntumba so wenig gerecht zu werden, erscheint um so unverständlicher, als Kimmerle sich nach eigenen Aussagen darum bemühen will, der afrikanischen Philosophie den ihr gebührenden Rang gegenüber neokolonialen Intellektuellen zu erstreiten – vgl. Kimmerle S. 22f.
- 30 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: Brief vom 31.5.1993 (Privatbesitz)
- 31 Ebenda
- 32 Explizit klagt zum Beispiel Thomas Meyer die "Wiederaneignung" der "ganzen Vernunft" ein als Voraussetzung zur Bewältigung der Menschheitsprobleme: Meyer, Thomas: *Philosophie, Pädagogik, Politik. Ihr Zusammenhang im Werk Leonard Nelsons*. In: Krohn, Dieter u. a. (Hrsg.): 1989 I. c., S. 33–54; hier S. 34ff.
- 33 Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 13*, 1981, S. 40f.
- 34 Kern, Peter/Wittig, Hans-Georg: *Der sokratische Weg aus der Gefahr*. In: Horster, Detlef/Krohn, Dieter (Hrsg.): *Vernunft, Ethik, Politik. Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag*, Hannover 1983, S. 133–140; hier S. 137
- 35 Apel, Karl-Otto: *Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie*. In: Krohn, Dieter u. a. (Hrsg.): 1989 I. c., S. 55–77; hier S. 72f.
- 36 *Die Geburt des Konsenses aus dem Geiste des Palavers* (Die Tageszeitung / taz vom 17.7.1992)
- 37 Heckmann, Gustav: l. c., S. 90f.
- 38 Vergleiche das unter Anm. 9 belegte Zitat.
- 39 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: 1991 I. c., S. 35
- 40 Apel, Karl-Otto: l. c., S. 71f.
- 41 Kleist, Heinrich von: *Über das Marionettentheater*. In: *Sämtl. Werke und Briefe*, München 1964, Bd. 2. Hier zitiert nach *Begegnungen*, Lesebuch für Gymnasien, Bd. 7, Hannover 1969, S. 154f.
- 42 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: 1989 I. c., S. 27
- 43 Jede biologisierende Erklärung für dieses Phänomen liegt mir fern – es handelt sich schlicht um einen empirischen Sachverhalt. Ähnlich beurteilt Carol Gilligan die Tatsache, daß bei Frauen eher als bei Männern eine Moralauffassung vorzufinden ist, die einer nicht aus alleinstehenden Menschen, sondern aus Beziehungen und menschlichen Bindungen bestehenden Welt gerecht wird. Gilligans Kritik von Lawrence Kohlbergs Stadien-Theorie zur Moralentwicklung des Individuums war Thema der Gespräche zwischen Marcel Tshiamalenga Ntumba und mir. Er nannte Amy's Denken »afrikanisch« und beurteilte es als sehr reif. (Es handelt sich dabei um eine Interviewpartnerin bei Kohlbergs Untersuchungen, deren moralische Urteile von ihm negativ beurteilt wurden und an deren Beispiel Gilligan verdeutlicht, wie über die den Interpretationen impliziten »männlichen« Werte hierarchisches Denken die Theoriebildung in der Entwicklungspsychologie beeinflußt hat. Gilligan selbst kommt zu ganz anderen Schüssen als Kohlberg.) Gilligan, Carol: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1984, S. 37ff.
- 44 Tshiamalenga Ntumba, Marcel: 1989 I. c., S.33

Piotr Waszczenko

## Zur Auffassung der Erkenntnistheorie bei Leonard Nelson\*

Was ist eigentlich nach Leonard Nelson die Erkenntnistheorie, was sind ihre spezifischen Aufgaben und Forschungsmethoden, und wie verhält sich aus seiner Sicht diese Theorie zu den anderen philosophischen Disziplinen? Das sind die Fragen, die den theoretischen Kern unseres Treffens<sup>1</sup> bilden sollen. Zu diesen Fragen ein paar Bemerkungen meinerseits.

Meine Ausführungen erheben weder den Anspruch, die einschlägigen Ansichten Nelsons in ihrer systematischen Ganzheit zu erfassen, noch sind sie als ein philosophiegeschichtlicher Beitrag gedacht. Ich will vielmehr diejenigen Grundzüge von Nelsons Konzeption der Erkenntnistheorie herausstellen, die auch heute noch für die Entwicklung einer wissenschaftlich rigorosen und verantwortungsvollen Philosophie wichtig zu sein scheinen. Ich habe also nicht die Absicht, hier eine vollständige Formulierung der Konzeption der Erkenntnistheorie bei Nelson vorzulegen; ich möchte nur diejenigen Probleme herausarbeiten, die zu untersuchen wären, wenn man Nelsons Beitrag zu diesem Bereich der Philosophie richtig einschätzen und in der Erkenntnistheorie konstruktiv zur Geltung bringen wollte.

1. Das gegenwärtige philosophische Denken hat die klassischen und über die Jahrhunderte hinweg nie völlig geklärten – geschweige denn gelösten – Grundprobleme der Erkenntnistheorie nur ungern wieder aufgegriffen. Man kann heute von einer Krise der Erkenntnistheorie sprechen. Diese Krise hat ihre Wurzeln in den ersten Jahrzehnten des XX. Jahrhunderts. Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie wurden damals von den verschiedensten philosophischen Richtungen umfassend erforscht. Neukantianismus, Phänomenologie, Neopositivismus etc. stritten miteinander nicht nur über ontologische Fragen, sondern vor allem über eine Philosophie des Erkennens und den Charakter des philosophischen Wissens. Aber es war auch die Zeit, in der ihre heutige Krise bereits ihren Anfang nahm: Auf der einen Seite tiefgehende Analysen und Untersuchungen, auf der anderen die Verkündigung der Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie. Eine solche Doppelposition finden wir auch bei Nelson, dessen philosophische Tätigkeit in eben diese Jahre fiel.

Die heutige Abneigung gegenüber den grundlegenden erkenntnistheoretischen Fragen ist – genau wie damals – mit einer bestimmten Einstellung gegenüber der Erkenntnistheorie selbst verknüpft. In der diesen Bereich der Philosophie betreffenden Literatur überwiegen die Arbeiten, die mehr die Einzelheiten tangieren und die Erforschung der Grundvoraussetzungen der Erkenntnistheorie übergehen, oder

auch die Beiträge, die stillschweigend und ohne Diskussion bestimmte Konzeptionen der erkenntnistheoretischen Untersuchungen voraussetzen. Die fundamentale, der Erkenntnistheorie zugrunde liegende Problematik blieb indessen unentschieden, was den weiteren Fortschritt der Untersuchungen hemmte.

In dieser Situation könnte es sich lohnen, auf Nelsons Überlegungen zurückzugreifen.<sup>2</sup> Seine Untersuchungen in diesem Bereich der Philosophie betreffen auch heute noch die wichtigsten erkenntnistheoretischen Probleme. Neben Behauptungen, die unmittelbar der Erkenntnistheorie zugehören, legt Nelson auch einen Grundriß seiner erkenntnistheoretischen Konzeption vor. Mit dieser Konzeption möchte ich mich im folgenden beschäftigen.

2. Leonard Nelsons Hauptsatz zu diesem Thema ist seine bekannte These über die Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie. Sie stellt den Ausgangspunkt dar für seine Überlegungen über das sogenannte Erkenntnisproblem (in der Abhandlung »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«<sup>3</sup>) oder auch, wie er sich an anderer Stelle ähnlich ausdrückt, über das Problem der Erkenntnistheorie (im Vortrag auf dem Kongreß für Philosophie in Bologna »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«<sup>4</sup>). Die Identifizierung des Problems der Erkenntnis mit dem der Erkenntnistheorie ist hier natürlich nicht ohne Bedeutung. Denn eine solche Begriffsaustauschbarkeit wäre nur bei einem besonderen Verständnis der Erkenntnistheorie, das diese Austauschbarkeit zuläßt, annehmbar. Eben damit haben wir es bei Nelson zu tun. Was die Erkenntnistheorie von anderen philosophischen Wissenschaften unterscheidet, ist – nach Nelsons Meinung und nach dem von ihm unterstellten allgemeinen Verständnis dieses Wortes – die von ihr zu lösende eigentümliche Aufgabe: Nämlich das Untersuchen, Prüfen, Begründen der objektiven Gültigkeit bzw. Wahrheit der Erkenntnis.<sup>5</sup> Diese Aufgabe gründet sich auf der Annahme der – nach Nelson falschen – Voraussetzung, daß jede Erkenntnis begründet werden müsse.<sup>6</sup> Das Erkenntnisproblem wird damit zugleich zum Problem der Erkenntnistheorie, weil es die objektive Gültigkeit oder auch die Wahrheit der Erkenntnis betrifft. Wäre es nun so, wie Nelson behauptet, daß dieses unlösbar sei, dann würde hiermit die Erkenntnistheorie selbst unmöglich, die sich mit dem Problem zu beschäftigen hätte.

So stellt sich hier gleich eine Frage: Ist wirklich das Begründen der Wahrheit bzw. objektiven Gültigkeit der Erkenntnis die einzige oder auch nur die wichtigste Aufgabe der Erkenntnistheorie? Setzt es nicht die vorhergehende Lösung anderer Aufgaben voraus? Ist nicht die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft von der Erkenntnis zunächst die Erörterung und die Erklärung des von Nelson doch anerkannten Faktum des Erkennens<sup>7</sup>, also des Aktes des Erkennens, des Subjekts und Objekts des Erkennens, der Relation zwischen Inhalt und Objekt, letztendlich also die Untersuchung des Erkennens selbst? Die Wahrheit des Erkennens kann man m. E. erst dann begründen, wenn man schon weiß, was überhaupt Erkennen und Wahrheit sind.

Die Aufgabe, die Nelson der Erkenntnistheorie stellt, ist daher vielleicht nur

Endaufgabe der erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Sie verlangt die vorhergehende Behandlung der ganzen philosophischen Grundproblematik, die das Erkennen betrifft, und kann erst im Anschluß daran unternommen werden. Beschränkt also Nelson nicht in seinem Verständnis der Erkenntnistheorie ihre Problematik allein auf ein Fragment, auf ein gar nicht grundlegendes, sondern vielmehr – hinsichtlich der Erkenntnisordnung – finales Fragment? Und wenn ja, warum tut er das?

Freilich sind die geschichtlichen Bedingungen solcher Stellungnahme bekannt. Will man aber die Bedeutung von Nelsons Ansichten in der heutigen Erkenntnistheorie kennzeichnen, so sollte man – wie mir scheint – auf seine grundlose und unberechtigte Einengung der Erkenntnistheorie in ihrer Konzeption achten.

3. Die so von Nelson eingeschränkt aufgefaßte Erkenntnistheorie ist – seiner Meinung nach – unmöglich, weil die Begründung der objektiven Gültigkeit bzw. Wahrheit des Erkennens unmöglich ist.<sup>8</sup> Über die Anerkennung der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie entscheidet daher die Annahme einer bestimmten Konzeption, die auf der Grundvoraussetzung der Notwendigkeit der Begründung einer jeden Erkenntnis beruht. Diese Voraussetzung, die eher eine methodologische Anforderung als eine Behauptung ist, bestimmt – nach Nelsons Auffassung – die Möglichkeit der Erkenntnistheorie und schließt zugleich deren spezifische Forschungsaufgabe ein, die einzig darin besteht, die Erkenntnis zu begründen.<sup>9</sup>

Die Analyse von Nelsons Gedankengang in dieser Sache führt zu einer interessanten Beobachtung. Bekanntlich lehnt er die grundlegende Voraussetzung der Erkenntnistheorie ab, weil er sie für logisch widersprüchlich und in Widerspruch mit psychologischen Tatsachen stehend hält.<sup>10</sup> Den Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie führt er aber in Anlehnung an die Annahme gerade dieser Voraussetzung. Unmöglich wäre also – seiner Ansicht nach – eine solche Erkenntnistheorie, die jene logisch und psychologisch widersprüchliche Voraussetzung akzeptiert. Anders gesagt: Nelson konstruiert seine Auffassung von Erkenntnistheorie so, daß sie schon von vornherein die Elemente einschließt, die über deren Unmöglichkeit entscheiden. Er erkennt an, daß Erkenntnis eine Tatsache ist und zugleich vertritt er eine Auffassung von Erkenntnistheorie, die diese Tatsache hinterfragt.

So entsteht die Frage, worin der Erkenntnisgewinn, worin die Forschungsleistung besteht, die auf dem Nachweis der Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie beruht, deren Begriff so konstruiert wurde, daß ihre Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen ist. Bereichert es, anders gesagt, unser Wissen über Erkenntnistheorie überhaupt oder betrifft es allein diese Konzeption der Erkenntnistheorie, die Nelson und eine Reihe neukantianischer Denker auf eine so eigentümliche Weise zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruiert haben?

Das Problem jener fundamentalen Voraussetzung in der Erkenntnistheorie oder vielmehr des methodischen Postulats ist selbstverständlich eine andere Sache. Die Annahme dieses Postulats, wie es vorher angedeutet wurde, vereint wesentlich und grundsätzlich die Problematik der Erkenntnistheorie. Seine Ablehnung aber, die

Nelson wegen des Widerspruchs dieser Voraussetzung mit der Logik und den psychologischen Tatsachen vollzieht, verlangt ein philosophisches Wissen über die Erkenntnis. Und es fragt sich, ob Nelson ein solches Wissen tatsächlich besitzt. Die Ablehnung verlangt nämlich das Verfügen über ein bestimmtes erkenntnistheoretisches Wissen, was Nelson schon deshalb leugnet, weil seiner Meinung nach die Erkenntnistheorie überhaupt unmöglich ist. So stellt sich die Frage: Entspringen die Schwierigkeiten allein aus Nelsons terminologischen Fragestellungen, weil er die par excellence erkenntnistheoretische Problematik als psychologische oder als zur Kritik der Vernunft gehörende bezeichnet, oder folgen sie aus sachlichen Gründen?

4. Die Erkenntnistheorie in Nelsons Auffassung muß sich, um ihre grundlegende Aufgabe zu erfüllen, d.h. die objektive Gültigkeit der Erkenntnis zu begründen, auf das Kriterium der Wahrheit – das sog. erkenntnistheoretische Kriterium – berufen. Nelsons bekannte Argumentation gegen die Möglichkeit dieses Kriteriums sollte zugleich die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie beweisen. Ein solcher Gedankengang setzt jedoch voraus, daß die Erkenntnistheorie schon am Anfang ihrer Untersuchungen über das volle und endgültige Wahrheitskriterium verfügen müßte. Wäre dies aber der Fall, dann wäre – wie es scheint – nicht nur eine Erkenntnistheorie unmöglich, sondern auch alle wissenschaftlichen und philosophischen Forschungsbemühungen überhaupt. Auch die Logik und die auf dieses Thema bezogenen Überlegungen Nelsons könnten nicht ausgeschlossen werden und wären somit unmöglich. Es scheint, daß die Klärung des Wahrheitskriteriums eher ein Schlußpunkt und nicht ein Ausgangspunkt der Untersuchungen über die Natur der Erkenntnis sein sollte, sie kann also nicht am Anfang der Theorie stehen. Knüpft aber nicht Nelsons Stellungnahme gerade auch in dieser Hinsicht an die von vornherein schon vorausgesetzte Konzeption der Erkenntnistheorie an, die von der Theorie nichts als Begründen der Erkenntnis verlangt und sie von der Untersuchung des Erkennens wegrückt?

Der von Nelson erörterte Gedankengang beruht zusätzlich auf der Überzeugung, daß die Unmöglichkeit des erkenntnistheoretischen Kriteriums die Möglichkeit der Erkenntnistheorie ausschließt. Aus der Unmöglichkeit des Wahrheitskriteriums folgt aber nur dann die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, wenn wir vorausgesetzt hätten, daß sich die Erkenntnistheorie allein mit der Anwendung dieses Kriteriums zu beschäftigen hätte. Nelson versteht wohl die Erkenntnistheorie gerade auf diese Weise, und unter dieser Voraussetzung scheint seine Argumentation berechtigt zu sein. Sie trifft aber nicht jede Erkenntnistheorie überhaupt, die mehr als bloße Kriteriologie ist und die eine umfassendere sowie grundlegendere Problematik besitzt. Diese Argumentation betrifft, wie es scheint, einzig und allein die verengte Nelsonsche Konzeption, welche die Epistemologie auf eine Begriffsanalyse reduziert und ihr einen effektiven Beitrag für die Entwicklung unseres Wissens abspricht.<sup>11</sup>

Im Zusammenhang mit dem Problem des sogenannten erkenntnistheoretischen Kriteriums erhebt sich noch eine weitere Frage. Es scheint, daß Nelson ein

Wahrheitskriterium als etwas Relationales auffaßt. Es soll offenbar ein Maß sein, mit dem man die Frage der Wahrheit eines bestimmten Resultats der Erkenntnis vergleichend entscheiden könnte, was ausschließlich auf mittelbarem Wege zu geschehen hätte.<sup>12</sup> Dementsprechend läßt er keine theoretische Situation zu, die für verschiedene Quellen und Arten der Erkenntnis verschiedene und wesentlich unterschiedliche Wahrheitskriterien erfordern würde, was übrigens nicht zu einem epistemologischen Relativismus führen müßte.

Nelson zieht auch nicht die Möglichkeit einer solchen Art von Erkenntnis in Erwägung, die schon an sich, in der Weise ihres Vollziehens und gewissermaßen von Natur aus das Kriterium der eigenen Wahrheit einschließt. Es ist jedoch schwierig, a priori die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis auszuschließen, wenn wir an die in der Geschichte der Philosophie immer wieder unternommenen diesbezüglichen Versuche denken.<sup>13</sup>

Wenn eine solche Erkenntnis sich als möglich erweisen würde, wäre damit natürlich die Nelsonsche Argumentation in diesem Punkt verfehlt, sogar bei Annahme seiner verengten Konzeption der Erkenntnistheorie.

5. Die die Auffassung der Erkenntnistheorie von Leonard Nelson betreffende Problematik ist jedoch nicht auf die Frage ihrer Möglichkeiten beschränkt, bei der es hauptsächlich um die Zergliederung der Voraussetzungen geht, unter denen die Erkenntnistheorie unmöglich wäre. Es entstehen hier mehrere Fragen, die mit der Tatsache verbunden sind, daß Nelson, obwohl er die von ihm auf die Gültigkeit bzw. auf die Wahrheit der Erkenntnis beschränkte Erkenntnistheorie ablehnt, die Erkenntnistheorie im weiteren, sowohl im heutigen wie auch im traditionellen Sinne ganz und gar nicht ablehnt. Er nennt sie nur anders, und tatsächlich beschäftigt er sich wissenschaftlich mit ihr in zahlreichen Arbeiten. Das führt natürlich zu zusätzlichen theoretischen Schwierigkeiten in der Frage der Nelsonschen Konzeption von Epistemologie.

Der Grund für die Nelsonsche Stellungnahme hinsichtlich der Möglichkeit der Erkenntnistheorie bilden Überzeugungen, die eine bestimmte Idee der Erkenntnis sowie ein bestimmtes Wissen über das faktische Erkennen voraussetzen. Während er die Erkenntnistheorie in der beschriebenen Auffassung ablehnt, kann er sich doch nicht von der Erkenntnistheorie in dem weiteren Sinne befreien, die das Wissen über das Erkennen selbst betrifft.

Und gerade diese Konzeption der Erkenntnis, die von Nelson ohne weitere erkenntnistheoretische Erklärung und Begründung vorausgesetzt wird, gehört selbst zum Bereich der erkenntnistheoretischen und metaepistemologischen Untersuchungen. Ihre theoretische Durchführung würde grundlegende Erörterungen erforderlich machen. Hierher gehören vor allem die an den Begriff der sogenannten »nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis« anknüpfenden Fragen. An diesem Begriff entscheidet sich letztlich das Schicksal der Nelsonschen Epistemologie.

Nicht weniger wichtig scheint mir – um Nelsons Ansichten richtig zu verstehen – die Erklärung seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und

Metaphysik, die ja die Epistemologie (im weiteren Sinne) als die sog. Kritik der Vernunft voraussetzt.<sup>14</sup> Ebenso müßte auch das Verhältnis zwischen Epistemologie und Kritik der Vernunft selbst sowie das zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie (einschließlich der sog. psychologischen Kritik) geklärt werden. Solche Untersuchungen sollte man unter Berücksichtigung der Gliederung der erkenntnistheoretischen Problematik in einen beschreibenden und einen kritischen Teil aufspalten, weil der Mangel an klarer und ausdrücklicher Abgrenzung der beiden Problembereiche bei Nelson zu einer zusätzlichen theoretischen Schwierigkeit führt.

Es ist nicht auszuschließen, daß sich durch solche Untersuchungen zeigen könnte, daß die Nelsonsche Kritik der Vernunft und seine Psychologie der Erkenntnis zu der klassischen transzendentalen Erkenntnistheorie gehört, und dann wäre diese Theorie nicht nur nicht unmöglich, sondern von Nelson sogar effektiv durchgeführt. Jedenfalls könnten diese Untersuchungen wohl einen wesentlichen Beitrag zu der heute zu vernachlässigten Philosophie der Erkenntnis leisten.

\* Deutsche Übersetzung von Tadeusz Kononowicz

#### Anmerkungen

- 1 31. Juli – 2. August 1992 in Rum bei Innsbruck Symposium »Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons«.
- 2 Die Erkenntnistheorie spielte in Nelsons wissenschaftlichen philosophischen Untersuchungen eine wesentliche Rolle. Ihr hat Nelson auch viele mehr oder weniger umfangreiche Schriften gewidmet. Die Grundzüge der Konzeption der Erkenntnistheorie, die der Nelsonschen Idee der kritischen Philosophie vorschwebte, ist zunächst in drei wichtigen Texten zu finden, an die auch die vorliegenden Bemerkungen anknüpfen. Es sind die beiden Abhandlungen *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Ein Kapitel aus der Methodenlehre* (1904) und *Über das sogenannte Erkenntnisproblem* (1908) sowie ein Vortrag auf dem internationalen Kongreß für Philosophie in Bologna (1911) mit dem Titel *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. Diese Schriften entwickeln – wie es scheint – eine in sich abgeschlossene und konsequente Stellungnahme.
- 3 GS (= Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Hamburg 1970ff.) II, S. 92
- 4 GS II, S. 465
- 5 Siehe GS II, S. 92, 465, 467. Dabei ist – entgegen der Redeweise Nelsons – die objektische Gültigkeit und die Wahrheit durchaus nicht dasselbe. Sie wären identisch einzig unter der Voraussetzung einer bestimmten Konzeption des Erkennens, die Nelson vielleicht annimmt, aber nicht ausführlicher erklärt. Es erfordert weitere Analysen.
- 6 GS II, S. 467
- 7 GS II, S. 469
- 8 Bekanntlich werden die Versuche des Nachweises der Unmöglichkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen seit dem Altertum wiederholt. Ihre Analyse, die auch Nelsons Argumentation umfaßt (seine Argumentation knüpft sonst deutlich an die früher bekannten Gedankengänge an), würde spezielle Untersuchungen erfordern. Teilweise geschah es schon in der Philosophie des XX. Jhs. Bemerkenswert ist aber, daß es auch seit langem bekannt ist, daß das Beweisen der Unmöglichkeit von Erkenntnistheorie auf die Weise, wie es auch Nelson tut, sich selbst gewissermaßen aufhebt; und zwar indem man versucht zu beweisen, daß jegliches Beweisen der Wahrheit unmöglich sei, also auch das der zu beweisenden These.
- 9 GS II, S. 467

- 10 GS II, S. 467 f.  
11 GS II, S. 469 f.  
12 GS II, S. 466 f.  
13 In dieser Hinsicht hat u.a. Roman Ingarden auch im XX. Jh. interessante Untersuchungen durchgeführt und eine Konzeption der sog. »Intuition des Durchlebens« formuliert. Vgl. dazu R. Ingarden: *Über die Gefahr einer in Petitio Principi in der Erkenntnistheorie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IV., 1921, sowie *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, Halle 1925.  
14 GS I, S. 11 und S. 62

Gisela Raupach-Strey

## Warum Leonard Nelsons Erkenntnis-Philosophie nicht vorschnell ad acta zu legen ist

Wer *ohne*, und erst recht wer *mit* philosophischer Vorbildung in den Kreis der SokratikerInnen in der Tradition von Nelson/Heckmann gerät, reibt sich verwundert die geistigen Augen: ist hier doch »noch« von Wahrheit, von Vernunft, von unmittelbarer Erkenntnis, gar vom »Wahrheitsgefühl« und vom Selbstvertrauen der Vernunft und – Inbegriff des scheinbar Unerreichbaren – von »Konsens« die Rede, und nicht nur die Rede: die Überzeugungen scheinen so tief zu sitzen, daß man/frau frisch ans Werk geht, mit ihnen praktisch – sozusagen theoretisch-praktisch und praktisch-praktisch – umzugehen.

Mir selbst ging es vor vielen Jahren nicht anders, nachdem ich ein wissenschaftliches Studium und ein Referendariat durchlaufen hatte und auch in der schulpraktischen Arbeit des Philosophie-Unterrichts ebenso wie in der philosophie-didaktischen Arbeit an Rahmenplänen, Schulbüchern und Fortbildungskursen gewöhnt war, den Blick auf die gegenwärtige Fachdiskussion einzubeziehen. Und dieser scheint das »Begriffnetz«, das ich eingangs andeutend aufgespannt habe, zu widersprechen.

Daneben hatte ich jedoch durch meinen dialog-orientierten Zugang zur Philosophie-Didaktik einen weiteren »Blick« eingeübt: originäres Denken zuzulassen, zu fördern und dessen Chancen nicht gering zu achten. So ließ ich mich in den Sokratischen Gesprächen, die ich seit 1977 leitete, auf das implizite Paradigma des Nelson/Heckmann-Kreises ein; nicht distanzlos, jedoch *capta benevolentia*: Es erweist sich nicht nur als sinnvolle Voraussetzung unserer Gesprächs-Praxis, sondern fordert auch zu dessen theoretischer Durchdringung, Durch- und Fortbildung heraus. Die Diskussionen *capta malevolentia* ermüden über die Jahre: Mich regt, zumindest auf Dauer, zur theoretischen Reflexion des Paradigmas weniger die Skepsis und die Jagd auf Widersprüche an als das Interesse an der Tragfähigkeit der Methode. Unter *dieser* Perspektive möchte ich zum Gespräch über Nelsons Erkenntnis-Philosophie einladen. Die Spannung zwischen Nelsons doktrinaler Philosophie und der von ihm initiierten dialogischen Methode thematisiere ich an dieser Stelle nicht.

Zu unrecht, so meine ich, setzen sich in der Gegenwart nur sehr wenige Philosophen ernsthaft mit Nelsons Werk auseinander. Oder es bleibt bei einer flüchtigen Kenntnisnahme, der die spezifische Bedeutung und der systematische Stellenwert der Nelsonschen Begrifflichkeit entgeht.

Sehen wir also genauer hin.

Grundpfeiler in Nelsons Philosophie der Erkenntnis sind seine These von der

Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie sowie seine Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, eingebettet in die Entdeckungsmethode der »regressiven Abstraktion« und die Beweismethode der »psychologischen Deduktion«.

I. Zum ersten, gewissermaßen dem *destruktiven* Teil von Nelsons Erkenntnis-Philosophie: »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«<sup>1</sup> betitelt Nelson seinen 1911 auf dem internationalen Kongreß für Philosophie in Bologna gehaltenen Vortrag. In ihm setzt er sich mit neukantianischem Erbe auseinander, um im konstruktiven Teil seinen eigenen Weg vorzustellen. Aufgabe der Erkenntnistheorie sei es, die Wahrheit oder objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis zu prüfen (II, S. 465): Daß dieses Problem jedoch unlösbar sei, beantwortet er folgendermaßen: Um die Wahrheit einer Erkenntnis entscheiden zu können, brauche man ein erkenntnistheoretisches Kriterium. Dieses kann nicht selbst eine Erkenntnis sein, weil dann ja auch *seine* Gültigkeit noch nicht gesichert wäre. Wenn es andererseits keine Erkenntnis sei, so müßte es doch immerhin *als* Wahrheitskriterium bekannt und daher auch erkannt sein, d.h. wir müßten das Kriterium bereits angewandt haben. Beide Alternativen führen also auf einen Widerspruch.

Das Problematische an diesem Ansatz ist nach Nelson die Voraussetzung, daß die Objektivität der Erkenntnis zunächst zweifelhaft und nur nachträglich mittels eines Verfahrens gesichert werden könne. Die dargestellte erkenntnistheoretische Position nimmt *fälschlich* an, daß *jede* Erkenntnis begründet werden müsse. Denn wenn *jede* Erkenntnis einer anderen als ihres Grundes bedarf, so führt diese Denkfigur in einen unendlichen Regreß. Das universale Begründungspostulat (»alle Erkenntnis ist zu begründen«) *ist* laut Nelson das erkenntnistheoretische Vorurteil.

Gleichbedeutend mit dieser, aufgrund der Regreß-Konsequenz zu verwerfenden Voraussetzung ist nach Nelson die Annahme, *jede* Erkenntnis sei ein Urteil, d.h. die »Assertion« komme erst zu einer an sich problematischen Vorstellung hinzu. (Nelson nimmt hier die Unterscheidung zwischen Proposition und performativem Akt aus der analytischen Philosophie der Sprechhaltungen in anderer Sprache vorweg.) Denn wenn jede Erkenntnis ein Urteil ist, kann die Begründung nur ein Beweis sein, die Rückführung auf ein anderes Urteil als seinen Grund. Die letzten Urteile in einer solchen Beweiskette sind unbewiesen und unbeweisbar, so daß sich wieder die Unmöglichkeit des Begründens ergibt – oder man müßte auf dieser letzten Stufe auf ein *anderes* Begründungsmittel als den Rückgriff auf ein weiteres Urteil rekurrieren können. Letztes ist der Ausweg, den Nelson nicht nur im Sinne eines Durchspielens von Hypothesen beschreitet, von dessen Gültigkeit er vielmehr überzeugt ist. Er folgt darin seinem philosophischen Lehrer Fries, auf dessen Überlegungen eigentlich Alberts »Münchhausen-Trilemma« zurückgeht.

Nelson führt zusätzlich ein psychologisches Argument ins Feld: Die Mittelbarkeit der Erkenntnis widerspricht den Tatsachen der inneren Erfahrung (II, 468). Das Ursprüngliche sei das Faktum der Erkenntnis selbst, und das Problem nicht die Möglichkeit der Erkenntnis, sondern die Möglichkeit des Irrtums.

Nelson will also nicht etwa aus der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie auf die Unmöglichkeit der Erkenntnis selbst schließen – dieser skeptische Schluß wäre gerade nur unter Voraussetzung des »erkenntnistheoretischen Vorurteils« möglich. Ebensovienig will Nelson auf die Notwendigkeit einer dogmatischen Metaphysik schließen. Die Alternative zwischen Erkenntnistheorie (im Sinne des universalen Begründungszwanges) und Dogmatismus verschwinde, wenn man die Voraussetzung, jede Erkenntnis sei ein Urteil, aufgebe, denn dann könne man dem Postulat der Begründung auf andere Weise genügen (II, 473).

Dieser andere Weg besteht darin, daß Nelson statt des widersprüchlichen Erkenntniskriteriums ein Wahrheitskriterium angibt, das zwar kein Urteil ist, dennoch nicht außerhalb der Erkenntnis liegt: die von ihm so genannte *unmittelbare Erkenntnis*. Es gibt zwei Sorten unmittelbarer Erkenntnisse: die unproblematischen sind die Wahrnehmungserkenntnisse, die aus unmittelbarer Anschauung entspringen. Im Hinblick auf das Begründungsproblem geht es aber um Grundurteile, und zwar solche, die nicht analytisch sind, vielmehr eine notwendige Verknüpfung der Dinge denken lassen; ihnen liege eine metaphysische unmittelbare Erkenntnis zugrunde. Nelson bezeichnet seine Position als *metaphysischen Kritizismus*, den er von den drei anderen möglichen Positionen des metaphysischen Logizismus, Mystizismus und Empirismus abgrenzt. Der metaphysische Logizismus behaupte die Reflexion als Erkenntnisquelle für die Grundurteile, der metaphysische Mystizismus die Anschauung, der metaphysische Empirismus lehne beide ab. Der metaphysische Logizismus scheidet an der Mittelbarkeit und Leerheit der Reflexion; der metaphysische Mystizismus an der ursprünglichen Dunkelheit der metaphysischen Erkenntnis, der metaphysische Empirismus an der Existenz der metaphysischen Erkenntnis. Diesen Positionen liege noch die dogmatische Disjunktion von Reflexion und Anschauung zugrunde, deren Gefahr die Blindheit gegen die klarsten Tatsachen der Selbstbeobachtung sei. Der vierte Weg liegt im Aufgeben dieser Disjunktion und der Annahme einer *nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis*. Denn nicht jede unmittelbare Erkenntnis brauche uns unmittelbar bewußt zu sein; es ist möglich, daß sie uns erst durch Vermittlung der Reflexion zu Bewußtsein kommt, und eben dies behauptet Nelson von der nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis, durch die die Begründungskette zum Stillstand kommt.

Daraus ergibt sich dann auch die *Aufgabe der Philosophie*, diese unmittelbaren Erkenntnisse erst künstlich aufzuweisen; solcher »Aufweis« ist Aufgabe einer psychologischen Untersuchung. Vom Standpunkt des Kritizismus dient der Begründung der Metaphysik die Wissenschaft der *Psychologie* – die früherem Sprachgebrauch folgend noch nicht losgelöst von der Philosophie zu denken ist. Ihr empirischer Charakter ist mit der rationalen und metaphysischen Natur der zu begründenden Sätze nach Nelson sehr wohl verträglich, weil der *Grund* der letzteren ja nicht in den Sätzen der psychologischen Kritik liegt, sondern in der unmittelbaren Erkenntnis selbst (II, 481). In letzterer hat Nelson gewissermaßen den »archimedischen Punkt« seiner Philosophie der Erkenntnis gefunden; daher nenne ich die

folgenden Darlegungen zur Entdeckungs- und Begründungsmethode den *konstruktiven* Teil seiner Philosophie der Erkenntnis.

## II. Was ist nach Nelson philosophische Erkenntnis?

In seinem Vortrag zur Sokratischen Methode<sup>2</sup> beantwortet er die Frage nach dem »Wesen philosophischer Erkenntnis« eben durch die Angabe der kritischen Methode, die zugleich die sokratische, auf das »Wesentliche« zielende ist<sup>3</sup>: *Philosophieren heißt, die Prinzipien aufzudecken, die unserem Denken und unserem Urteilen zugrundeliegen.*

Solche Prinzipien, allgemeine Sätze wie beispielsweise die Beharrlichkeit der Substanz, die Gleichheit des Anspruchs auf Interessenbefriedigung oder die Strafwürdigkeit eines Verbrechens sind Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungsurteilen und Grund für die gefällten Einzelurteile. Die Prinzipien gilt es aufzudecken, indem man »von den Folgen zu den Gründen aufsteigt« (I, 281). Bei diesem *Regreß* wird von den zufälligen Tatsachen, auf die sich das Einzelurteil über eine konkrete Situation bzw. Frage bezieht, abstrahiert und das Allgemeine, Zugrundeliegende erhoben – nicht wie im Induktionsverfahren auf dieses Allgemeine geschlossen. Denn das Allgemeine ist zwar zunächst noch verdeckt, gleichwohl bereits vorhanden: »Die *regressive Methode der Abstraktion*, die zur Aufweisung der philosophischen Prinzipien dient, erzeugt nicht neue Erkenntnisse, weder von Tatsachen, noch von Gesetzen. Sie bringt nur durch Nachdenken auf klare Begriffe, was als ursprünglicher Besitz in unserer Vernunft ruhte und dunkel in jedem Einzelurteil vernehmlich wurde.« (I, 281/2)

Dieses Erheben der schon vorausgesetzten, allgemeinen – »meta-physischen« – Grundsätze unseres Denkens kennzeichnet den philosophischen Erkenntnisprozeß. Für das in der regressiven Methode der Abstraktion Gewonnene gebraucht Nelson den Begriff »Einsicht« (I, 283), der gut zur Lichtmetapher paßt (das Dunkle ist aufzuhellen) und der aus zwei Gründen stärker Eingang in den wissenschaftlich-philosophischen Sprachgebrauch finden sollte: Um Verwechslungen insbesondere mit konstruierenden Erkenntnisbegriffen zu umgehen und um das aktive Moment auf der Subjektseite zu betonen, die Selbsttätigkeit der Vernunft, die bei diesem Prozeß am Werke ist. Nelson selbst hält sich jedoch nicht konsequent an die begriffliche Unterscheidung von Erkenntnis und Einsicht.

Was in der regressiven Abstraktion gewonnen wird, ist zunächst einmal *keine* neue Wahrheit<sup>4</sup> in dem Sinne, als der Aufweis der Grundprinzipien logisch abhängig ist von den »Konsequenzen«, den Folgesätzen, aus deren Zergliederung sie gewonnen wurden, ihnen gleichwohl erst Gültigkeit verleihen. Das Verfahren bleibt »mit seinen Resultaten immer von jenen ersten Zugeständnissen abhängig, die doch selbst erst durch die gefundenen Prinzipien ihre objektive Begründung erhalten.« (I, S. 18, Z. 7f)

Diese Denkfigur erscheint vielleicht beim ersten Eindruck verquer; die Abhängigkeit der Grundsätze von den Ausgangssätzen ist jedoch keine logische, sondern eine

heuristische, sie betrifft den Denkweg: Wenn wir von anderen Ausgangssätzen (»Data«, »Konsequenzen«) ausgehen, gelangen wir, je nach Untersuchungsgegenstand, zu anderen Grundsätzen. Zudem ist nach Nelson ein solcher »Aufweis« kein »Beweis« im üblichen erkenntnistheoretischen Sinn der Rückführung auf andere Urteile, vielmehr eine »subjektive Berufung ad hominem«. Umgekehrt wiederum ist das, was aufgewiesen wird, die logische Bedingung der Möglichkeit der vorher faktisch anerkannten Sätze; in dieser Richtung besteht also eine *logische* Abhängigkeit, die erst sichtbar wird, wenn der Aufweis gelungen ist.

Die Wahrheit des Grundsatzes selber wird damit nicht nachgewiesen, sondern gezeigt: »Wenn du den Folgesatz F anerkannt, wie du getan hast, dann mußt du auch den darin enthaltenen Grundsatz G anerkennen.« Appelliert wird also an die Einsicht in die Notwendigkeit der Gewißheitsübertragung; möglich ist jedoch auch, wie Nelson zugesteht, daß der Gesprächspartner den aufgewiesenen Grundsatz so sehr in Zweifel zieht, daß er umgekehrt zur Übertragung des Zweifels auf den vorher anerkannten Folgesatz bereit ist. Der Zweifel am Grundsatz selbst erübrigt sich erst, wenn feststeht, daß er wirklich ein Grundsatz ist (I, 20); dann kann auch mit Fug und Recht auf seinen Beweis verzichtet werden.

Das regressive Verfahren selbst erweist also nicht einen Grundsatz als letzten Grundsatz, der gültig ist, insofern er Wahrheit verbürgt, sondern lediglich als logisch vorausgesetzten des Ausgangssatzes. Zum Zweck der Gültigkeits-Sicherung bedarf es noch eines anderen Kriteriums, das die Fortsetzung des regressiven Verfahrens begrenzt. Sonst könnte jeder Grundsatz weiter zergliedert werden und wiederum nach seinem Grund gefragt werden.

Der Grund dieser letzten Urteile muß nach Nelson unabhängig von der Reflexion in einer *unmittelbaren Erkenntnis* liegen. Im Falle empirischer Urteile ist das die empirische Anschauung, im Falle mathematischer Urteile ist es die mathematische Anschauung. Im Falle der metaphysischen Urteile gibt es keine Anschauung, also muß es *eine unmittelbare Erkenntnis nicht anschaulicher Art* geben (I, 23), die den Grund unserer metaphysischen Urteile bildet. – Die Möglichkeit, aber darüber hinaus auch die Notwendigkeit der metaphysischen Grundsätze setzt Nelson voraus; hieran zweifelte er in der Nachfolge Kants nicht. »Der Grund allen Denkens liegt also zuletzt in der unmittelbaren Erkenntnis, und die Wahrheit aller Urteile besteht in ihrer Übereinstimmung mit dieser unmittelbaren Erkenntnis.« (I, 23)

Im Vergleich mit dieser unmittelbaren Erkenntnis wird also die Wahrheit von Urteilen geprüft; sie selbst bzw. ihre Gewißheit kann nicht in Frage gestellt werden, sie liegt vielmehr ihrerseits der Möglichkeit des *Irrtums* zugrunde. »Über die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann kein Streit sein, sondern nur darüber, welches die unmittelbare Erkenntnis sei.« (I, 24)

Die *Begründung* der Urteile selbst (I, 26) geschieht im Fall der mittelbaren Urteile durch Beweis, im Fall der unmittelbaren Urteile durch Demonstration oder Deduktion. *Demonstration* ist der Aufweis einer (empirischen oder mathematischen) Anschauung, *Deduktion* eben der Aufweis einer unmittelbaren, metaphysischen

Erkenntnis. Diese kommt uns nicht unmittelbar zu Bewußtsein, sondern *nur* durch Vermittlung der Reflexion, *nur* durch das Urteil (I, 26). In Nelsons Sprachgebrauch ist also die Unmittelbarkeit der Erkenntnis von der des Bewußtseins zu unterscheiden, so daß scheinbar paradox die unmittelbare Erkenntnis nur durch Vermittlung erhoben werden kann. Während mit Vermittlung hier die philosophische Arbeit des Aufweisens gemeint ist (im Falle der mittelbaren Erkenntnisse ist es die Arbeit des Ableitens), ist die Unmittelbarkeit der metaphysischen Grundsätze ein Evidenz-analoges, jedoch nicht anschauliches Moment zur Kennzeichnung gerade der metaphysischen Urteile; die Vorstellung bei Nelsons Begriffswahl mag hier so etwas wie ein Aha-Erlebnis am Ende der aufweisenden Deduktion gewesen sein: der Grundsatz »leuchtet« als Grundsatz ein.

Das Gültigkeitskriterium steht uns im Falle der metaphysischen Urteile also nicht unmittelbar zur Verfügung, sondern wir müssen uns künstlich in seinen Besitz bringen. Das geschieht in der von Nelson so genannten »Deduktion«, und in ihr besteht die wichtigste Aufgabe der *philosophischen* Kritik (I, 27).

Diese Kritik ist bei Nelson eine »*Wissenschaft aus innerer Erfahrung*«. Nelson stellt sich zur Aufgabe, »den Besitzstand dieser unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft selbst erst zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen« (I, 28). Da dies die Wissenschaft aus innerer Erfahrung ist, »geistige Selbstbeobachtung«, hat die Deduktion der metaphysischen Grundsätze *psychologischen* Charakter. Hier liegt der Grund, weshalb in der Literatur die Fries-Nelsonsche Richtung des Neukantianismus als 'psychologische Richtung' gekennzeichnet wird. – Als Alternativen zur Bezeichnung 'Psychologie' gibt Nelson an: 'Transzendentalpsychologie' oder 'philosophische Anthropologie' oder eben das 'zweideutige Wort Erkenntnistheorie' (I, 29); in jedem Falle geht es darum, daß nur die *innere* Erfahrung der Aufgabe zu genügen imstande ist.

In der Deduktion im oben eingeführten Sinne gibt Nelson als Gültigkeitsgrund der unmittelbaren Erkenntnis an: »Es ist das *Selbstvertrauen der Vernunft* auf die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis« (I, 31); auf ihm beruht die »Schlußkraft« in der Beantwortung des »quid juris« (gemeint ist 'Schlüssigkeit', nicht etwa *Schlußfolgerungen* im ableitenden Sinne). »Das Selbstvertrauen der Vernunft ist das allgemeine Prinzip, das die psychologischen Ableitungen aus der Theorie der Vernunft zu kritischen Deduktionen macht, d.h. daß es uns ermöglicht, aus der inneren Erfahrung einen Leitfaden für die systematische Begründung der Philosophie zu finden.« (I, 31/32)

Gleichwohl geht es nicht um singuläre Sachverhalte als solche: »Wir gehen gar nicht auf die individuellen Phänomene des Bewußtseins aus, sondern auf die allgemeine Form des inneren Lebens, wie sie der Vernunft als solcher angehört, den Bewußtseinstätigkeiten als Norm zugrundeliegt und der Reflexion ihre Regeln gibt.« (I, 29)

Die Deduktion hat jetzt so etwas wie Beweiskraft (»enthält einen Beweis«). Es wird jedoch nicht ein metaphysischer Grundsatz bewiesen, sondern *daß* er wirklich ein

metaphysischer Grundsatz ist. »Die Kritik beweist den psychologischen Satz, daß die Erkenntnis, die einen gewissen metaphysischen Satz ausspricht, eine unmittelbare Erkenntnis aus reiner Vernunft ist. Der Beweis dieses psychologischen Lehrsatzes ist die Deduktion jenes metaphysischen Grundsatzes.« (I, 32) Die psychologische Nachweisung des Ursprungs eines metaphysischen Satzes wird zu seiner Begründung nur durch die Beziehung auf das Faktum des Selbstvertrauens des Vernunft, das nichts anderes ist als der Ausspruch des fundamentalen Faktums des Erkennens selbst. (I, 32)

Der Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft ist ein kritisches, transzendentes Prinzip, das ein Kriterium der Legitimität metaphysischer Sätze gibt ohne selbst ein metaphysischer Satz zu sein. Kant habe, so Nelson, noch solch ein einheitliches kritisches Prinzip gefehlt. (I, 33)

Für Nelson ist (I, 36) mit der psychologischen Unterscheidung der Willkürlichkeit der Reflexion von der Selbsttätigkeit der Vernunft (und entsprechend von Beweis und Deduktion) »der *Skeptizismus* endgültig abgetan und der *einzig mögliche Standpunkt der Evidenz* in der Philosophie gewonnen« (I, 36). Die »Philosophie als Naturanlage« (I, 12), deren Grundsätze dunkel, unsicher und umstritten sind, wird durch die kritische Methode, die die Grundsätze klärt, in die »Philosophie als Wissenschaft« überführt, ohne einem Dogmatismus zu verfallen. – Es war Nelsons erklärtes Ziel und Motiv für sein systematisches Philosophieren, den unwürdigen Zustand des 'Herumtappens' der Philosophie zu beenden und sie auf den sicheren Weg der Wissenschaft zu bringen (I, 275; II, 462). »Die Philosophie ist einer endgültigen Gestalt fähig, die ihr durch die Vernunft selbst unabänderlich vorgezeichnet ist.«<sup>5</sup>

III. Damit ist der Punkt erreicht, an dem *wir* die Frage stellen können: Wieviel Evidenz, wieviel Plausibilität zumindest besitzt Nelsons Philosophie der Erkenntnis für uns heute?

Im folgenden möchte ich daher auf einige Einwände antworten, die auf unseren Tagungen in Springe, Innsbruck und Wedemark sowie in Einzelgesprächen gestellt wurden oder zumindest nahe lagen. Als abschließend können die Antworten nicht betrachtet werden, vielmehr eher als die Angabe einer Antwortrichtung. In dieser jedoch unterscheidet sich meine Sicht von mancher – wie mir scheint – allzu schnell fertiger Kritik.

- I.a. Wie ist der destruktive Teil von Nelsons Erkenntnis-Philosophie, die These von der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, einzuschätzen?
- b. Ist der Nachweis der Unmöglichkeit eines Erkenntnis Kriteriums überzeugend?

Antwort zu b) Nelsons Widerspruchs-Nachweis wird man sich aus logischen Gründen kaum entziehen können. Insofern es sich um einen Widerspruch zwischen

dem behaupteten Nicht-Verfügen-Können über ein Kriterium und seinem tatsächlichen Gebrauch handelt, läßt er sich mit den Mitteln der sprachanalytischen Philosophie als eine Form des performativen Selbstwiderspruchs begreifen. Bei solcher Subsumtion unter das Generalverdikt könnte es scheinen, als bräuchte man sich mit Erkenntnistheorie nicht mehr zu befassen. Der Widerspruch läßt sich aber auch verstehen als Widerspruch zwischen zwei Intentionen: dem universellen Begründungspostulat, *jede* Erkenntnis mit Aussicht auf Erfolg begründen zu wollen, und der anderen Intention, jede Erkenntnis *begründen* zu wollen, d.h. beim Begründen einmal auf einen *letzten* Grund zu kommen. Unter dieser Perspektive handelt es sich weniger um einen (zu vermeidenden) Widerspruch als um ein *Dilemma*, das sich nicht ohne weiteres auflösen läßt. Hier könnte der Gedanke vom auszuhaltenden Paradox eingreifen. In Nelsons Denken hätte eine solche, fast existentialistisch anmutende Wendung jedoch keinen Platz. Nelson nimmt auch nicht den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch selbst als Wahrheitskriterium<sup>6</sup>, sondern schließt den Widerspruch wirklich aus: Er greift zu einer rationalen Konstruktion, in der es (für ihn) zu den Begriffspaaren anschaulicher/unanschaulicher sowie mittelbarer/unmittelbarer Erkenntnis die vierte Kombinationsmöglichkeit 'nicht anschaulich, und trotzdem unmittelbar' nicht nur als Ausweg gibt, sondern – gewissermaßen als glückliche Fügung zwischen Logik und Realität – als ein bis zu Fries übersehenes Erkenntnis-Faktum.

zu a) Nelson hat diese These nicht um des intellektuellen Spiels der Widerlegung willen aufgestellt; die Frage nach der Wahrheit bzw. Objektivität unserer Erkenntnisse ist vielmehr eine gängige Denkfigur in nach-kantischer Tradition; auch anderen Richtungen des Neukantianismus stellte sich das Problem. Wohl sind in der Gegenwarts-Philosophie erkenntnistheoretische Fragen zurückgetreten gegenüber wissenschafts-methodologischen Fragestellungen; aber ist nicht doch Rudolf Haller zuzustimmen, daß »mit dem Aufstieg...der Wissenschaftstheorie eine *scheinbare* (Hervorhebung G. R.-S.) Verdrängung jener Disziplin einherging, deren Möglichkeit Gegenstand dieser Untersuchung ist«<sup>7</sup>? Schließlich darf die entscheidende Zielrichtung von Nelsons Darlegung nicht übersehen werden: Er will nur eine bestimmte Form der Theoriebildung innerhalb der Erkenntnis-Philosophie ad absurdum führen, um sodann die *Möglichkeit* von Erkenntnis selbst umso deutlicher zu machen.

2. Steht Nelsons Philosophie-Ansatz nicht in der Gefahr, sich unkritisch dem 'common sense' auszuliefern, und ist sein 'Glaube' an die Möglichkeit metaphysischer Urteile nicht einem 'naiven Realismus' zuzurechnen?

*Antwort:* Was Nelson in der Tat nicht thematisiert, ist die Frage, ob oder inwieweit spontan gefällte Urteile Wirklichkeit adäquat wiedergeben bzw. welche Brechungen zu berücksichtigen sind. Die nahezu gleichzeitige, eher vom Physikalismus geprägte

Debatte des Wiener Kreises um Basis- bzw. Protokollsätze hat Nelson gar nicht erkennbar aufgenommen. Man kann dies als Defizit an Reflexion deuten; ich möchte es eher als Hinweis darauf verstehen, daß er eine ganz andere Fragestellung verfolgt. Sein Interesse gilt nicht der Frage, inwiefern unsere *ersten* Urteile *unwahr*, sondern ob unsere *letzten* Urteile *wahr* sind. Das Philosophieren nach kritischer Methode geht zwar von Erfahrungsurteilen aus, nimmt aber an, daß diese auf allgemeingültigen Prinzipien beruhen, die es zu erheben gilt, da sie gerade *nicht* offensichtlich sind. – Der ‘Erhebungsprozeß’ der regressiven Abstraktion läßt sich auch so verstehen, daß gewissermaßen ad hoc und ohne generelle Theorie dazu die Bedingtheiten der Einzelurteile solange abgestreift werden, bis das Prinzipielle hervortritt. Die spontan gefällten Alltagsurteile werden so einer kritischen Untersuchung unterworfen, und das gleiche gilt für die resultierenden Behauptungen höheren Abstraktionsgrades. Insofern ist Nelsons Art und Weise zu philosophieren keineswegs unkritisch. Außerdem ist der Rekurs auf die Wirklichkeitserfahrung als Ausgangspunkt auch für theoretische Reflexionen eine philosophische Tugend, auf die sich gegenwärtig praktizierte Philosophie insbesondere im akademischen Bereich durchaus zurückbesinnen sollte. Denn diese verfolgt in der Gegenwart häufiger sei es einen hypothetischen Realismus, sei es einen Anti-Realismus, den Nelson in der Tat nicht teilen würde. Eine Art von realistischer Grundannahme läßt sich insofern im Hinblick auf zwei Stellen seiner Philosophie behaupten: Im Ausgangspunkt von den – dem jeweiligen Erfahrungssubjekt nicht zu bestreitenden – Erfahrungsurteilen, und im Endpunkt der diesen zugrundeliegenden metaphysischen Urteile von allgemeiner Art. Beides sind meiner Auffassung nach aber Präsuppositionen jenseits der Antithese eines naiven oder reflektierten Realismus; sie haben ihren Ort nicht in einer Theorie der Konstruktion oder Rekonstruktion von Wirklichkeit, vielmehr im Prozeß und Zusammenhang von zu leistender Begründung. Und daß für *Begründungszusammenhänge* zumindest so etwas wie ein genereller Alltagsrealismus vorauszusetzen ist, scheint mir auch in den Naturalisierungsprojekten gegenwärtiger Erkenntnistheorie das leitende Motiv zu sein.

3. Wird das Ideal, für die Philosophie ein axiomatisches Wissenschaftssystem erreichen zu wollen, zum einen von Nelson eingelöst und ist es zum anderen der Philosophie überhaupt angemessen?

*Antwort:* Nelson hat seine Begründungstheorie nicht mehr so weit durchgeführt, daß entscheidbar wäre, ob sie die gegenwärtigen Standard-Postulate für eine Theorie erfüllen kann: Die Axiomatisierbarkeit aller Grundurteile, die Widerspruchsfreiheit und die Vollständigkeit. Auch die – nach Hilbertscher Auffassung – »Verschiebbarkeit« der Axiome und damit die Systemrelativität in der Eigenschaft, Grund-Satz oder abgeleiteter Satz zu sein, bekam er nicht in den Blick. – Andererseits mag es problematisch sein, diese wissenschaftstheoretischen Maßstäbe an Nelsons Begründungskonzept anzulegen, weniger aus anachronistischen denn aus intentionalen

Gründen: Wollte Nelson nicht eher den philosophischen Rahmen thematisieren, innerhalb dessen überhaupt erst Theorien entwickelt werden können? Interessanterweise gibt er ja auch nur Beispiele für die in regressiver Abstraktion zu erhebenden Grundprinzipien und stellt weder tatsächlich eine durchgeführte Systematik vor, noch kümmert er sich um die Kohärenz der beispielsweise bei verschiedenen sokratischen Gesprächen herausgefilterten Grundprinzipien. Nelsons Erkenntnisphilosophie wäre dann gar nicht selbst als »Theorie« sowie den für eine solche zu geltenden Maßstäben zu beurteilen. In bezug auf Theorien wären ja etwa Maßstäbe von Bestätigung und Widerlegung anzuwenden, und die Tatsache, daß Nelson den Maßstab der Wahrheit anlegt, deutet m.E. weiterhin darauf, daß er elementare, mit unserer Lebenswelt und Lebenserfahrung eng verzahnte Erkenntnisse meint, auf die zu stoßen so gut wie unumgänglich ist und für die daher der Konsens auch eine fundamentalere Rolle spielt als für solche Urteile, die der Dezision offen stehen. Haller<sup>8</sup> weist schon darauf hin, daß es in Nelsons Zielrichtung lag, sich gegen eine Verselbständigung der Erkenntnistheorie zu wenden; wieviel mehr muß das für das Raffinement wissenschaftstheoretischer Betrachtung gelten. –

4. In der 'unmittelbaren Erkenntnis' werden der Vernunft die *obersten* Grundprinzipien einsichtig. Setzt Nelson bei dieser Begründungsidee nicht ein ontologisches Stufenschema und einen gerade in kritischer Einstellung zu verwerfenden Fundamentalismus voraus?

*Antwort:* Nelson ging offensichtlich von einem einheitlichen Denksystem aus, an dem alle Menschen teilhaben, und das wohl auch ein ontologisches System impliziert, das er allerdings nicht thematisiert. Diese ihm selbstverständliche Voraussetzung eines einheitlichen Systems erscheint heute sowohl unter lebensweltlicher wie unter wissenschaftlicher Perspektive nicht unproblematisch. Dennoch scheint mir, daß eine in dieser Hinsicht schnell kritikbereite Rezeption Nelson nicht gerecht wird. Ich sehe drei bzw. vier Ansatzpunkte, für die Nelsons Begründungskonzept ein fruchtbares Modell abgeben könnte:

- (a) Es ist denkbar, daß jedes Individuum nur dann denk- und reflexionsfähig ist bzw. wird, wenn es *für sich* ein derartiges Denksystem entwickelt und für das weitere Nachdenken voraussetzt.
- (b) Es ist denkbar, daß die Vielheit der Denksysteme ihrerseits auf einem noch fundamentaleren und allgemeineren 'Denksystem' aufruht. Ich neige zu der Auffassung, daß Nelson überhaupt erst *diese* Ebene anvisiert hat, nicht *ein* System unter anderen möglichen.
- (c) Es ist denkbar, daß eine Vielheit von Denksystemen nur gedacht werden und erst recht untereinander erst kommunizabel werden kann, wenn wir zumindest hypothetisch allen gemeinsame Grundlagen voraussetzen.
- (d) Selbst wenn ein solches unhintergebares Fundament nicht mehr, wie bei Nelson, inhaltliche Aussagen enthalten könnte, so blieben doch zumindest die

formalen, von der Transzendentalpragmatik untersuchten allgemeinen Kommunikationsbedingungen und -verpflichtungen.

5. Wie kann, nachdem die Philosophie des 20. Jahrhunderts durch die Historismus-Kritik, die Sprach-Kritik und die Hermeneutik hindurchgegangen ist, heute noch von 'unmittelbarer Erkenntnis' gesprochen werden?

*Antwort:* Es ist richtig, daß Nelson weder eine sprachliche, noch eine geschichtliche, gesellschaftliche oder kulturelle Bedingtheit der Erkenntnisse reflektiert hat, und auch nicht eine solche des begrifflich-paradigmatischen Vorverständnisses. Aber so richtig es in philosophie-geschichtlichem Zusammenhang war, sich diese Bedingtheiten und Vermittlungen bewußt zu machen – spielen sie denn im tatsächlichen Erkenntnisakt überhaupt eine Rolle? Ich meine nicht; damit sei nicht die Existenz derartiger Bedingungen geleugnet, aber sie sind gleichsam im Rücken der Erkenntnis wirksam und können nur durch Reflexion ins Bewußtsein geholt werden, die von dem zur Diskussion stehenden Erkenntnisakt gerade zu unterscheiden ist. Wir *erkennen* im direkten Zugriff, unbekümmert um sprachliche, historische oder soziokulturelle Bedingtheiten und treffen nicht zuvor eine Entscheidung über die Sprache oder die Logik oder die historische Situation<sup>9</sup>. Zumindest auf den Bereich der Lebenswelt bezogen, steht uns eine Entscheidungsmöglichkeit über derartige Bedingungen wohl auch kaum zur Disposition. Da für Nelson das Philosophieren bei der Analyse spontan gefällter Urteile einsetzt, ergibt sich somit auch eine Berechtigung dafür, daß er derartige Bedingungen nicht thematisiert. Er verfolgt eine ganz andere Fragestellung: Es ist schließlich zu berücksichtigen, daß es sich bei seinem Begriff der nicht-anschaulichen 'unmittelbaren Erkenntnis' um einen Terminus mit einem bestimmten systematischen Stellenwert im Zusammenhang des Begründungskonzeptes handelt, und *dessen* Funktion dürfte nicht so einfach zu widerlegen sein – es sei denn, man bestreitet in skeptizistischer Manier überhaupt die Möglichkeit des Erkennens.

6. Beruht Nelsons Begründungstheorie, in der die Deduktion der Prinzipien auf dem Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft basiert, nicht auf einem willkürlichen Abbruch des Verfahrens?

*Antwort:* Es handelt sich um eine Beendigung des Weiterfragens nach Gründen, aber nicht um eine willkürliche, sondern um eine notwendige und eine begründete. Die Betrachtungsweise eines kritischen Rationalisten wäre zu einäugig, denn bei aller argumentativ verfahrenen Philosophie wird auf die Kraft des Arguments (den Logos-Grundsatz) zurückgegriffen, was nichts anderes bedeutet, als der Vernunft die letzte Beweiskraft zuzutrauen, *ohne* sie noch durch eine andere, ihr äußerliche Instanz zu legitimieren. Vielleicht stört manchen Diskutanten nur der direkte Zugriff in der Benennung, und durch Klarheit und Direktheit – manchmal bis zur Grenze

des Rigorismus – zeichnen sich Nelsons Darlegungen ja generell aus. Es haben aber auch andere philosophische Traditionen, etwa die Hegelsche, eine begriffliche Erfassung für diese Basis der Philosophie auf der Seite des erkennenden Subjekts gesucht. Auch der ewig zweifelnde Skeptizist wäre zu einäugig, denn das »Selbstvertrauen der Vernunft« meint kein blindes oder beliebiges Vertrauen in das, was wir so denken, sondern den Punkt, an dem der Zweifel an der Gewißheit der Gültigkeit des erkannten Prinzips widerstreitet, an dem daher »ein solcher Zweifel buchstäblich nur wider besseres Wissen möglich ist«<sup>10</sup>. Rudolf Haller<sup>11</sup> erläutert dies mit einer treffenden Formulierung von Franz Brentano: »Ich kann auch *sehend* vertrauen. Ist ein Satz unmittelbar evident, so bedarf es zu seiner Erkenntnis keiner Prüfung, auch nicht der der Erkenntniskräfte. Wir stützen uns allerdings in gewissem Sinne auf die Zuverlässigkeit unserer Erkenntniskräfte, indem wir uns ihrer bedienen, aber nicht bedienen wir uns ihrer als Prämisse. Somit kann von Zirkelschluß keine Rede sein.« Das Selbstvertrauen der Vernunft ist nicht Prämisse einer Begründungskette, wohl aber notwendig zu unterstellende Voraussetzung, wenn wir das Geschäft des Erkennens wirklich betreiben wollen. Der Skeptizismus wirkt an dieser Stelle oft nur als rhetorisches Ablenkungsmanöver.

7. Wie ist die gegenwärtig ungewöhnliche Beanspruchung der Psychologie für die Philosophie zu beurteilen?

*Antwort:* Es scheint mir ein Verdienst Nelsons (bzw. der 'psychologischen Richtung' des Neukantianismus) zu sein, daß er die Dimension der »inneren Erfahrung« anerkennt und in den philosophischen Diskurs aufnimmt. In der teilweise ängstlich anmutenden Abgrenzung der Philosophie gegen die Psychologie, wie sie in der gegenwärtigen akademischen Philosophie anzutreffen ist, sehe ich eher ein Problem, das auf einem zu engen Philosophie-Begriff beruht. Damit will ich keineswegs philosophische Begründungen durch psychologische Erklärungen ersetzen. Aber die inneren Erfahrungen oder Signale können doch, bei reflektierter Handhabung, die Rolle eines Indikators für Wahrheit spielen, und in *diesem* Sinn wird in der Fries-Nelsonschen Richtung der Philosophie von »Wahrheitsgefühl« gesprochen. Der Begriff ist zwar gegenwärtig unüblich, aber in Fach-Diskussionen ist es Mode, von »Intuitionen« zu sprechen, die weiter auszuarbeiten und kritisch zu reflektieren sind; und das ist dieselbe Denkfigur. Zudem erschien es mir auch anthropologisch defizitär, wenn die Ebene der inneren Erfahrung nicht in die erkenntnisphilosophischen Überlegungen integriert würde. Die Ausschaltung psychologischer Fakten liefe auf eine unzulässige Überschätzung von Rationalität hinaus.

8. Woher bezieht Nelson seine starke Aussage-Willigkeit, wie hat er sich im Kontext philosophischer Positionen seiner Zeit verstanden?

*Antwort:* Nach außen grenzte Nelson sich ab gegen Romantik und Mystizismus auf

der einen Seite, die die Ideale der Aufklärung aufgegeben haben<sup>12</sup>, und gegen den Positivismus auf der anderen Seite, der den Naturalismus der Wissenschaft preisgegeben habe und konsequent »in der Zerstörung seiner selbst und aller wahren Wissenschaft« endigt.<sup>13</sup> Er will also die Philosophie aus sprachlich-gedanklicher Unklarheit ebenso befreien wie aus falschen Relativismen. Innerhalb seines eigenen philosophischen Ansatzes wollte er hindurchsteuern zwischen Dogmatismus und Skeptizismus und entwickelte aus diesem Grunde sein Begründungs-Konzept. »Was die Philosophie lehrt, soll Wahrheit sein, und die Form, in der sie es lehrt, soll Wissenschaft sein.«<sup>14</sup> »Freilich liegen die notwendigen Erkenntnisse dunkel in der menschlichen Vernunft, und es bedarf ernster und ehrlicher Arbeit des Verstandes, um sie zur Klarheit des Bewußtseins zu erheben. Diese Arbeit ist die Aufgabe der Philosophie.« (VIII, 210) Das kritische Geschäft der Philosophie ist gleichwohl nicht skeptizistisch; es ist bei Nelson von der positiven Vor-Einstellung bestimmt, daß sich Wahrheit auch herausfinden und im Urteil aussagen läßt – und die Philosophie *daran* zu erinnern, scheint mir zuweilen durchaus angebracht.

### *Zusammenfassende Einschätzung*

Einige Einwände zu Nelsons Philosophie der Erkenntnis, die sich im Rückverweis auf eine unkritische Stufe naturalistischer Erkenntnis(theorie) zusammenfassen lassen, legen sich lediglich durch einen heute unüblichen Sprach- und Begriffsgebrauch nahe und erübrigen sich bei genauer Erfassung der Text-Intentionen oder verlieren zumindest ihre Schärfe.

Eine Gruppe von Einwänden ist berechtigt, insofern in gegenwärtiger Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie keine derart starken ontologischen Implikationen mehr konsensfähig sind, ebensowenig wie das Ideal eines axiomatischen Wissenschaftssystems für die Philosophie.

Eine weitere Gruppe von Einwänden ist doppelgesichtig: Einwände, die an heutigen wissenschaftstheoretischen Standards messen oder die Differenz zwischen bewußtseinsphilosophischem und sprachpragmatischem Paradigma im Auge haben, sind ernst zu nehmen. Andererseits ist zu fragen, ob diese Einwände Nelson gerecht werden. Sie treffen seine Intention dann nicht, wenn er eine grundlegendere Ebene philosophischer Erkenntnis zu formulieren versucht hat, die den Reflexionen heutiger Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie noch vorausliegen, und die vielleicht nur im scheinbar naiven Zugriff originären Philosophierens erschließbar sind.

Im Letztbegründungsanspruch ist Nelsons Philosophie andererseits den heutigen Transzendentalpragmatikern verwandt.

Das Verdienst von Nelsons Erkenntnis-Philosophie scheint mir zu sein, daß er die philosophische Ur-Intuition des Meinens und Begründens, des »Rechenschaft-Gebens« sehr ernst nimmt und bis zu Ende denkt.<sup>15</sup> Seinen Versuch, diese Ur-Intuition zu erfassen und philosophisch zu formulieren, mag man als mit Mängeln behaftet kritisieren; es mag sein, daß er unangreifbarer oder heutigen Maßstäben von

Wissenschaftlichkeit besser entsprechend konzipierbar ist. Es kann aber auch sein, daß die heutige philosophische Wissenschaft gar nicht mehr der Ort ist, derart tiefliegende Einsichten zu formulieren. In didaktischer Absicht sind wir zur Formulierung solcher Einsichten immer wieder genötigt, und tun es im Bewußtsein der Unvollkommenheit. Maieutische Hilfestellung zu dieser Aufgabe wäre das mindeste, was die Beschäftigung mit Nelsons Erkenntnis-Philosophie leisten kann. Sie jedoch darauf zu reduzieren, würde m. E. den elementaren Grund auch aller fach-philosophischen Reflexionen verkennen: Erkenntnis ist nicht unmöglich, sondern möglich. Und es ist unsere philosophische Aufgabe, uns wirklich um das Erkennen zu kümmern, anstatt zu viel und zu spitzfindig *über* das Erkennen zu reden. In diesem Sinn lese ich Nelson so, daß er einen wichtigen Beitrag zu einer »elementaren Erkenntnislehre« geliefert hat.

Über die These von der Möglichkeit der Erkenntnis hinaus kommt Haller zu dem Schluß, daß auch Erkenntnistheorie möglich ist, nämlich als Kritik der Vernunft<sup>16</sup>. Falsch sei nur die Erwartung eines Beweises bzw. einer transzendentalen Deduktion für etwas (die Möglichkeit von Erkenntnis), was sich nur *zeigen* läßt. Bei dieser, mit meiner Auffassung zusammenstimmenden Deutung, kann Nelsons erkenntnisphilosophische Leistung als Entsprechung zu derjenigen verstanden werden, die Wittgenstein für die Sprachphilosophie erbracht hat: Sobald wir in unserem Rückfrage-Prozeß bei den transzendentalen Strukturen angelangt sind, gibt es nichts mehr zu deduzieren (im üblichen Sinne), aber auch nichts mehr zu bestreiten. Die letzten Grundlagen sind alternativenlos. Kein Skeptizismus kann sie einholen, zumindest nicht innerhalb ein und desselben Sprach- bzw. Vernunftparadigmas. Es ist dieselbe Ebene, die in der Gegenwart die Transzendentalpragmatik (Apel, Böhler, Kuhlmann) als letzte Begründung von Diskursen aufgedeckt hat: ein Anti-Skeptizismus und ein Anti-Pluralismus, die beide auch für ihre Kritiker nicht hintergebar sind. Nur wenn man sie fälschlich nicht auf diese *letzte* Ebene des Denkens und Sprechens bezieht, werden sie vermeintlich angreifbar.

Auch in anderen Punkten zeichnen sich möglicherweise weitere Parallelen zur Gegenwartsdiskussion ab, dazu gab es auf unseren Tagungen vage Vermutungen. Nelson könnte einige Problemkonstellationen vorausweisend angesprochen haben, die wir erst heute – wenn auch unter anderer Sprach- und Begrifflichkeit – in den Blick bekommen und deren Lösungen nicht als abgeschlossen gelten können.

Von der Sinnhaftigkeit des Philosophierens »im Geiste Kants« gehen meine Erörterungen aus; wird diese Voraussetzung in Frage gestellt, eröffnet sich noch ein weiteres Problemfeld.

Unabhängig von den angesprochenen Problemlinien scheint mir Nelsons Beitrag zu einer »Rationalitäts-Kultur«: Sein Bestreben, theoretische wie praktische Philosophie »als Wissenschaft« – was in seinem Zusammenhang primär hieß: *rational* – zu betreiben, gewinnt angesichts gegenwärtiger Irrationalismen sowohl in der Philosophie wie in unserer Demokratie erneute Aktualität. Der Vorrang der Methode wirkt

als Korrektiv gegen bloße Bestätigung von Vorurteilsstrukturen. Von Nelsons unbeirrbarem Wertbewußtsein, das sich ja *auch* in dem Anspruch auf Aufklärung der Grundprinzipien ausdrückt, von seiner sprachlichen Klarheit, seiner radikalen Begründungsforderung, seinem methodenbewußten Vorgehen und seinem Willen zur Eindeutigkeit im Sprechen wie im Handeln können »Anfänger« wie »Fortgeschrittene« im Philosophieren auch heute Gewinn ziehen.

#### Anmerkungen

- 1 Leonard Nelson: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Hamburg 1970–72; *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie* in Bd. II, S. 459–483. Dieser Aufsatz ist zusammen mit weiteren unten genannten Abhandlungen auch abgedruckt in: Leonard Nelson, *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd. 288, Hamburg 1975
- 2 *Die Sokratische Methode*, Ges. Sch. Bd. I, S. 269–316; hier S. 279
- 3 Ähnlich bei Gustav Heckmann (geb. 1898), in: *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Hannover 1981; Neuauflage Frankfurt am Main 1993
- 4 *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. Ges. Schriften Bd. I, S. 9–78; hier S. 17/18
- 5 *Von der Kunst, zu philosophieren*, Ges. Sch. Bd. I, S. 219f.; S. 231
- 6 Diesen Gedanken verfolgte Hans Christoph Rauh auf der Tagung in Wedemark, Oktober 1992
- 7 Rudolf Haller: *Über die Möglichkeit der Erkenntnistheorie. Zu Nelsons Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. In: *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*. Internationales philosophisches Symposium in Göttingen vom 27.–29.10.1977, Hamburg 1979, S. 55–68, hier S. 57
- 8 A.a.O., Anm. 7
- 9 Vgl. Bericht über das Symposium in Innsbruck
- 10 Nelson, Ges. Sch. Bd. VII, S. 630
- 11 A.a.O. Anm. 7, S. 63
- 12 *Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens*, Ges. Sch. Bd. VIII, S. 193–211
- 13 *Die Unhaltbarkeit des Positivismus*, Ges. Sch. Bd. I, S. 199–206
- 14 A.a.O. Anm. 5, S. 245
- 15 Peter Bieri bezeichnet diese Aufgabe der Erkenntnistheorie als »Ethik des Meinens«. In: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1992, S. 39ff.
- 16 A.a.O. Anm. 7, S. 63/4

## Bemerkungen zum Begriff der unmittelbaren Erkenntnis\*

Jede Behauptung ist die Behauptung einer Erkenntnis, oder die Behauptung ist wissenschaftlich irrelevant. D.h.: Es ist eine notwendige Bedingung einer wissenschaftlich relevanten Behauptung, daß sie die Behauptung einer Erkenntnis ist. Damit ist nicht gemeint, daß jede wissenschaftlich relevante Behauptung *tatsächlich* eine Erkenntnis zum Ausdruck bringt. Sondern gemeint ist nur dies: Jede wissenschaftlich relevante Behauptung ist die *Behauptung* einer Erkenntnis. Es soll also nicht ausgeschlossen werden, daß eine solche Behauptung falsch ist.

Nun gibt es aber nicht nur wahre, sondern auch falsche Behauptungen. Daher muß die Auszeichnung einer Behauptung als wahr einen *Grund* haben. Die Angabe eines Grundes ist eine *Begründung*. Eine Begründung ist immer die Begründung eines *Urteils* (einer *Behauptung*, *Aussage*). Ein Urteil *begründen* heißt: den Nachweis für die *Wahrheit* dieses Urteils erbringen. Da es falsche Urteile gibt, kann nicht jedes Urteil begründet werden. Aber die *Wahrheit* jedes Urteils bedarf der Begründung.

Sofern ein Urteil durch (mindestens) ein anderes *Urteil* begründet wird, handelt es sich um einen *Beweis*. Bei einem Beweis wird also ein Urteil mit Hilfe anderer Urteile (»Prämissen«) begründet, von denen zusätzlich vorauszusetzen ist, daß sie wahr sind.

Allerdings ist ein Beweis kein *vollständiges* Begründungsverfahren. Denn auch die Prämissen eines Beweises sind zu begründen. Wären Urteile nur durch Beweis begründbar, so müßten auch die jeweiligen Beweis-Prämissen bewiesen werden, usw. ad infinitum. Da man dann nicht zu einem Abschluß der Begründung kommen könnte, wäre letztlich überhaupt kein Urteil begründbar. Damit also ein Urteil begründbar ist, muß es eine andere Begründungsart als den Beweis geben.<sup>1</sup> M.a.W.: Wenn die Begründung von Urteilen nur im Beweis bestünde, dann wäre eine Begründung von Urteilen unmöglich.

Nennt man ein wahres Urteil, das nicht mehr bewiesen werden kann, ein *Grundurteil*, so kann man feststellen, daß jeder Beweis mindestens ein Grundurteil voraussetzt. Ohne Begründung der Grundurteile wird letztlich auch durch einen Beweis nichts begründet.

Wie aber lassen sich Grundurteile begründen? Da ein Grundurteil – als *Behauptung* – die Behauptung einer Erkenntnis ist, besteht seine Begründung in dem Nachweis, daß diese Erkenntnis existiert. Letztlich ist jede Begründung die Zurückführung eines Urteils auf eine *Erkenntnis* als seinem Grund. Begründet man ein Urteil, indem man es beweist, so ist dieses Begründen ein *mittelbares Erkennen*. Ein Begründen

dagegen, das nicht durch Beweisen erfolgt, ist ein nicht-mittelbares, mithin *unmittelbares* Erkennen. Die Begründung eines Grundurteils kann folglich nur durch den Aufweis der Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis geschehen.

Für eine unmittelbare Erkenntnis ist eine Begründung weder möglich noch nötig. Zwar gibt es falsche Urteile, aber keine falsche Erkenntnis. Eine »falsche Erkenntnis« wäre eine *contradictio in adjecto*. Jeder Irrtum gehört der Reflexion an. Im Bereich der unmittelbaren Erkenntnis gibt es keinen Irrtum.<sup>2</sup>

Insofern ist auch ein Zweifel an der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis ausgeschlossen.<sup>3</sup> Hier gilt der Friessche »Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft«: »Jeder Mensch (setzt) bey allen seinen Behauptungen (...) (voraus): *seine Urtheilskraft habe das Vermögen, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden und Wahrheit zu erkennen.*« (Fries, Bd. 8, S. 436 f.)

Die Definition des Begriffs der unmittelbaren Erkenntnis allein gewährleistet freilich nicht, daß etwas existiert, das unter diesen Begriff fällt. Es ist also noch zu zeigen, daß es unmittelbare Erkenntnis tatsächlich gibt. Hierbei kann an den Begriff des logischen Schlusses angeknüpft werden: Es ist ausgeschlossen, daß die Prämissen eines (folgerichtigen) Schlusses wahr sind, seine Konklusion jedoch falsch ist.

Ausgeschlossen ist also der Fall, daß die Prämissen wahr sind, das Folgerungsprinzip richtig, die Konklusion hingegen falsch ist. Dies kann auch in Gestalt des folgenden Urteils formuliert werden:

(\*) Wenn die Prämissen eines (folgerichtigen) Schlusses wahr sind, dann ist auch dessen Konklusion wahr.

Berechtigte Zweifel an der Wahrheit von (\*) sind nicht in Sicht. Man kann also davon ausgehen, daß die Wahrheit von (\*) erkennbar ist. Gelingt es nun, zu zeigen, daß (\*) nicht beweisbar ist, dann ist gezeigt, daß (\*) eine unmittelbare Erkenntnis ausdrückt. In der Tat ist (\*) unbeweisbar. Denn ein Beweis für (\*) würde (\*) bereits voraussetzen. Gäbe es nämlich einen Beweis für (\*), so gäbe es einen folgerichtigen Schluß aus wahren Prämissen auf (\*). Dieser Schluß wäre aber nur dann eine Begründung von (\*), wenn ausgeschlossen wäre, daß seine Prämissen wahr, seine Konklusion (\*) jedoch falsch ist. Denn ein Schluß mit wahren Prämissen und falscher Konklusion ist nicht folgerichtig. Die Prämissen eines folgerichtigen Schlusses sind demnach nur dann wahr, wenn auch sein Konklusion wahr ist. Um (\*) zu beweisen, müßte also die Wahrheit von (\*) schon vorausgesetzt werden. Infolgedessen ist (\*) nicht beweisbar.

Damit ist klar, daß die Wahrheit von (\*) Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntnis ist. Diese unmittelbare Erkenntnis ist der *Grund* für die Wahrheit von (\*); sie kann aber nicht selbst begründet werden, sondern ist ein Letztes. Nichtsdestoweniger kann sie ihrerseits *Gegenstand* einer anderen Erkenntnis sein. Ich erkenne (durch »innere Wahrnehmung«), daß ich die Wahrheit von (\*) erkannt habe.

Zu beachten ist schließlich noch folgendes: Der Grund für die Wahrheit von (\*) ist

nicht das *Urteil* »(\*) ist erkannt«, sondern die betreffende Erkenntnis selbst. Dieser Begründungszusammenhang darf aber nicht mit der Tatsache verwechselt werden, daß aus dem Urteil »(\*) ist erkannt« das Urteil »(\*) ist wahr« logisch folgt.

#### Anmerkungen

- \* Der folgende Text ist eine von den Herausgebern vorgenommene Zusammenfassung eines Beitrags von Christoph Westermann.
- 1 Vgl. dazu Fries: »Wir müssen also das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß sich alles müsse beweisen lassen.« (Bd. 4, S. 402) Und: »Ein Satz heißt eine *unmittelbare* Behauptung, wiewfern er gilt, ohne aus andern bewiesen werden zu können; ein Satz heißt hingegen eine *mittelbare* Behauptung, wenn er bewiesen werden kann. An der Spitze jedes Systems müssen also unmittelbare Behauptungen stehen, welche ihm als Princip dienen, von dem alle seine Schlußreihen auslaufen.« (Bd. 7, S. 390)
  - 2 Vgl. Fries. »Dadurch, daß wir allen Irrthum nur auf das Urtheilen (. .) beschränken, bekommen wir ein freyes Feld der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft (...) in dieser ist lauter Wahrheit.« (Bd. 4, S. 468)
  - 3 Nelson sagt hierzu: »Für den (...), der nur versteht, was (...) 'Erkennen' heißt, ist ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis (...) nicht möglich.« (Bd. IV, S. 51) Genauer müßte es heißen: Für den, der versteht, was »Erkennen« heißt, ist ein Zweifel an dem, was durch Erkennen an Erkanntem durch eben dieses Erkennen vermittelt wird, nicht möglich.  
Und bei Fries (Bd. 4, S. 138) lesen wir: »Was das aber sagt, ... *etwas erkennen*, das kann jeder nur aus seinem Bewußtseyn erfahren, man kann es so wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was roth oder grün sey.«

#### Literatur

- Fries, Jakob Friedrich: *Sämtliche Schriften*, Aalen 1967 ff.  
Nelson, Leonard: *Gesammelte Schriften*, Hamburg 1970 ff.  
Westermann, Christoph: *Argumentationen und Begründen in der Ethik und Rechtslehre*, Berlin 1977.  
- ders.: *Über die Kritische Methode und das sog. Problem der unmittelbaren Erkenntnis*. In: Schröder, Peter (Hrsg.), *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*. Intern. Symposion Göttingen 1977, Hamburg 1979.

### *Nachbemerkung*

Noch bevor die redaktionellen Arbeiten zu diesem Band abgeschlossen waren, erreichte uns die traurige Nachricht, daß Dr. Christoph Westermann am 1. Februar 1994 im Alter von 60 Jahren verstorben ist.

Christoph Westermann war einer der besten Kenner der Fries-Nelsonschen Philosophie, um deren Verbreitung und Weiterentwicklung er sich jahrzehntelang intensivst bemüht hat.

Bereits in seiner Dissertation »Recht und Pflicht bei Leonard Nelson« (Bonn 1969), die er unter der Leitung seines Lehrers Prof. Dr. Andreas Konrad (München) anfertigte, befaßte er sich in kritisch-konstruktiver Weise mit einigen Grundfragen der Nelsonschen Ethik.

Westermanns Hauptwerk sind seine »Untersuchungen zur kritischen Methode und zur Methode der Kritik der praktischen Vernunft« (Aalen 1975). Hier erörterte er mit kaum überbietbarer Genauigkeit und Ausführlichkeit die systematischen Grundlagen sowie die historischen Bezüge der Fries-Nelsonschen Philosophie. Westermann verfaßte diese Arbeit neben seinem Richterberuf. Das gilt auch für sein drittes größeres Werk »Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre« (Berlin 1977). Diese Schrift erhielt den ersten Preis des von der Philosophisch-Politischen Akademie veranstalteten Preisausschreibens »Leonard Nelsons Beitrag zur Begründung der Ethik als Wissenschaft im Lichte neuerer Ansätze zur Entwicklung und Rechtfertigung ethischer Lehren«.

Jörg Schroth

# Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson

## I. Regressive Methode der Abstraktion

### 1. Der Satz vom Grund und das Begründungsproblem

Das zentrale Problem in Nelsons theoretischer Philosophie ist das Problem der Begründung von Urteilen. Weil die Menschen sich irren können, bedarf nach Nelson jedes Urteil der Begründung:

»Jedes Urteil bedarf, wenn auch nicht eines Beweises, so doch einer Begründung [...].« (VIII, 75)<sup>1</sup>

»Fragen wir ganz allgemein: Warum bedürfen eigentlich unsere Urteile der Begründung? so werden wir sagen müssen: Weil unser Denken der Möglichkeit des Irrtums unterworfen ist.« (I, 20)

Der Satz, daß jedes Urteil der Begründung bedarf, ist in der von Nelson gegebenen Form nicht haltbar. Ein falsches Urteil kann nicht begründet werden.<sup>2</sup> Wohl aber kann die *Falschheit* eines Urteils begründet werden, z.B. indem man die Wahrheit des kontradiktorischen Urteils begründet. Wenn also Nelson fordert, daß jedes Urteil der Begründung bedarf, ist dies nur eine ungenaue Formulierung für die Forderung, *daß für jedes Urteil gilt, die Behauptung seiner Wahrheit bzw. Falschheit bedarf der Begründung.*

Der Satz vom Grund ist nicht so zu verstehen, daß tatsächlich versucht werden muß, jedes Urteil zu begründen bzw., daß jedes Urteil nur zusammen mit seiner explizit formulierten Begründung behauptet werden darf. Vielmehr fordert er nur, daß jeder, der beansprucht, ein wahres Urteil zu fällen, auch (Erkenntnis-) Gründe für die Wahrheit des Urteils haben und in der Lage sein muß, diese Gründe vorzutragen, falls an der Wahrheit des Urteils gezweifelt wird.

Aus dem Satz des Widerspruchs (Kontradiktorische Urteile können nicht beide zugleich wahr sein.) und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Kontradiktorische Urteile können nicht beide zugleich falsch sein.) folgt, daß jedes Urteil entweder wahr oder falsch ist, mit anderen Worten, aus der Eigenschaft ein Urteil zu sein, folgt nicht die Wahrheit (Falschheit) des Urteils.<sup>3</sup> Menschen irren sich gelegentlich, d.h. sie glauben und behaupten von falschen Urteilen, daß sie wahr seien (und um-

gekehrt). Deshalb folgt aus der Behauptung der Wahrheit eines Urteils nicht dessen Wahrheit.<sup>4</sup> Da wir nur an wahren Urteilen interessiert sind und Irrtümer vermeiden wollen, müssen wir versuchen, wahre Urteile von falschen zu unterscheiden. Weil nur wahre Urteile einen Grund haben, müssen wir, um die Wahrheit eines Urteils festzustellen, den Grund des Urteils finden. Gelingt es, den Grund zu finden, so ist das Urteil (bzw. die Wahrheit des Urteils) *begründet*, gelingt es, einen Grund für die Falschheit des Urteils zu finden, so ist die Falschheit des Urteils begründet. Um Irrtümer auszuschließen, müssen wir also versuchen, unsere Urteile zu begründen.

Wie sieht die Begründung aus? Eine Möglichkeit, Urteile zu begründen, ist sie zu *beweisen*. Ein Beweis ist die logische Zurückführung eines Urteils auf andere *wahre* Urteile (Prämissen), die den Grund für die Wahrheit des Urteils bilden (II, 468/III, 277/VII, 573). Die Wahrheit der Prämissen muß sichergestellt sein, bevor ein Urteil mit Recht als bewiesen gelten kann. Wollte man, um ihre Wahrheit festzustellen, sie auch beweisen, müßte man sie aus weiteren Prämissen ableiten, die nun ihrerseits bewiesen werden müßten usw. Wenn der Beweis die einzige Begründungsmethode darstellen würde, wäre deshalb eine Begründung von Urteilen unmöglich (II, 468). Ein Urteil wäre erst dann bewiesen, wenn der unendliche Beweisreiß vollendet wäre. Da die Vollendung eines unendlichen Regresses ein widerspruchsvolles Unterfangen ist, wäre es unmöglich, auch nur ein einziges Urteil zu beweisen bzw. zu begründen.<sup>5</sup>

Wir sehen also, daß unter Voraussetzung des Satzes vom Grunde der Beweis als Begründungsmethode nur möglich ist, wenn es Prämissen gibt, die nicht beweisbar, aber dennoch begründbar sind. Mit anderen Worten: Der Beweis allein reicht als Begründungsmethode nicht aus. Eine Begründung von Urteilen ist nur möglich, wenn es außer dem Beweis noch eine andere Begründungsmethode gibt.

Durch diese »Unselbständigkeit« (VII, 578) des Beweises drängen sich vor allem zwei Fragen auf: 1. Wie lauten bzw. wie entdeckt man die obersten, unbeweisbaren Prämissen? und 2. Wie werden sie begründet? Die erste Frage beantwortet die Exposition, die zweite die Deduktion der Grundurteile.

## 2. Definition und Einteilung der Grundurteile

Die obersten, unbeweisbaren Prämissen eines Beweises nennt Nelson *Grundurteile*. Sie können folgendermaßen definiert werden:

(1) Ein Grundurteil ist ein Urteil, das nicht beweisbar ist.

Aus dieser Definition und der Definition des Beweises folgen (2) und (3):

(2) Ein Grundurteil ist ein Urteil, das nicht auf andere wahre Urteile logisch zurückführbar ist.

(3) Ein Grundurteil ist ein Urteil, dessen Grund nicht in anderen Urteilen liegt.

(1), (2) und (3) sind äquivalent.

Die so definierten Grundurteile lassen sich in vier verschiedene Arten einteilen:

1. Die analytischen Grundurteile der Logik (z.B. das tertium non datur).
2. Die nicht-anschaulichen synthetischen Grundurteile a priori der Metaphysik (z.B. das Kausalitätsprinzip).
3. Die anschaulichen synthetischen Grundurteile a priori der Mathematik (z.B. das Parallelenaxiom).
4. Die (anschaulichen) synthetischen Grundurteile a posteriori der Wahrnehmung, d.h. die Wahrnehmungsurteile.

Die aposteriorischen Grundurteile sind Wahrnehmungsurteile. Jedes Wahrnehmungsurteil ist ein empirisches Grundurteil und jedes empirische Grundurteil ist ein Wahrnehmungsurteil.<sup>6</sup>

Die apriorischen Grundurteile sind allgemeine Gesetze und die obersten Prämissen aller Wissenschaften. Man könnte sie deshalb auch als Prinzipien oder Axiome bezeichnen. Da Grundurteile per definitionem unbeweisbar sind, sind sie auch voneinander unabhängig. Da sie ihren Ursprung in der Vernunft haben und durch Erfahrung weder vermehrt noch verringert werden können, ihre Zahl also unänderlich feststeht, können sie vollständig aufgezählt werden. Sie bilden die Grundlage unseres gesamten (über einzelne Beobachtungen hinausgehenden) Wissens. Nelson ist somit offenbar der Ansicht, daß das gesamte menschliche Wissen axiomatisierbar ist.

### *3. Nicht-Bewußtheit der apriorischen Grundurteile*

Die verschiedenen Arten von Grundurteilen haben ein unterschiedliches Verhältnis zu unserem Bewußtsein. Während nach Nelson die empirischen Grundurteile unmittelbar bewußt sind, sind die apriorischen Grundurteile nicht bewußt. Dies heißt zunächst nur, daß wir uns nicht bewußt sind, *daß* wir in unseren Urteilen apriorische Grundurteile voraussetzen und daß wir, selbst wenn uns schließlich (durch philosophische Argumentation) bewußt wird, daß wir sie voraussetzen müssen, immer noch nicht wissen, *welche* Grundurteile wir voraussetzen.

Der Grund für die Nicht-Bewußtheit der apriorischen Grundurteile liegt in ihrer Allgemeinheit.<sup>7</sup> Als oberste Prämissen unseres Wissens müssen sie so allgemein sein, daß sie auf alle in der Erfahrung möglichen Fälle anwendbar sind. Das Sittengesetz zum Beispiel, ein Grundurteil der Ethik, muß auf alle jemals in unserer Erfahrung vorkommenden Handlungen anwendbar sein. Dies ist nur möglich, wenn es von allen besonderen Umständen möglicher Handlungen abstrahiert. Es ist aber für Nelson eine psychologische Tatsache, »daß uns der besondere Fall der Anwendung des allgemeinen Prinzips früher vor dem Bewußtsein steht als das der Anwendung logisch vorhergehende allgemeine Prinzip«. (VII, 584)<sup>8</sup>

Wir beurteilen z.B. eine Handlung moralisch und wenden dabei das Sittengesetz als allgemeines Prinzip auf die vorliegende Handlung an, ohne es formulieren und die Schlußfolgerung, die zu unserem Urteil führt, explizit angeben zu können. In solchen Fällen, in denen wir einzelne Sachverhalte beurteilen, ohne uns der zugrundeliegenden Prinzipien bewußt zu sein, – Nelson nennt es den »konkreten Verstandesgebrauch« (I, 280/VII, 595) – urteilen wir nach unserem *Wahrheitsgefühl*.<sup>9</sup>

»Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, so kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, sondern es giebt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir jetzt gewisser Prämissen unmittelbar bewußt werde, und aus diesen folgere; oft fallen mir wohl gar alle Prämissen im Gemüthe zusammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunklen Vorstellung derselben können wir doch einen richtigen Schlußsatz ziehen, der alsdann Ausspruch des Gefühls genannt wird. Hier gehört erstlich das *sittliche Gefühl*, wonach das Gewissen unmittelbar den Werth einer Handlung abmißt, ohne sich auf Rückrechnung aller Prämissen seines Urtheils einzulassen.« (Fries 4: 471)

Im Wahrheitsgefühl beurteilen wir einen Gegenstand »nach einer allgemeinen Regel, die aber als solche nicht in begrifflicher Klarheit zum Bewußtsein kommt, sondern nur dunkel vorausgesetzt wird« (VII, 666).

Es leitet uns in der Anwendung der apriorischen Grundurteile auf gegebene Einzelfälle, »die wir 'gefühlsmäßig' sicher beurteilen, ohne doch von den Gründen unseres Urteils Rechenschaft geben zu können« (VII, 582).

Dieses Wahrheitsgefühl ist keine Empfindung, sondern ein Akt der Urteilskraft (VII, 666), ein »nicht-begrifflicher Urteilsakt« (IV, 361).<sup>10</sup>

#### 4. Die regressive Methode der Abstraktion

Die wesentlichen Schritte in Nelsons Argumentation, wie wir sie bis jetzt dargestellt haben, waren folgende:

1. Weil Menschen sich irren können, bedarf die Wahrheit eines jeden Urteils der Begründung.
2. Der Beweis allein reicht als Begründungsmethode nicht aus, da er zu seiner Möglichkeit unbeweisbare Grundurteile voraussetzt. Nur wenn auch diese Grundurteile begründbar sind, ist eine Begründung von Urteilen möglich.
3. Die apriorischen Grundurteile sind nicht bewußt. Was vor unserem Bewußtsein

steht, sind nur (die Urteile über) die mit Hilfe des Wahrheitsgefühls beurteilten besonderen Anwendungsfälle der Grundurteile.

Die nächste Aufgabe kann also nur sein, die apriorischen Grundurteile bewußt zu machen. Wir können unsere Urteile nur dann begründen, wenn uns die für die Begründung notwendigen Grundurteile bewußt sind und wir sie in Urteilen formulieren können. Die einzigen Daten, die uns zur Lösung dieser Aufgabe zur Verfügung stehen, sind die Einzelurteile des konkreten Verstandesgebrauchs, d.h. die Urteile über die in unserer gewöhnlichen Erfahrung vorkommenden Einzelfälle. Die allein geeignete Methode, um von diesen Einzelurteilen zuverlässig zu den Grundurteilen zu gelangen, ist für Nelson die *regressive Methode der Abstraktion*.<sup>11</sup> Dabei ist zu beachten, daß diese Methode, obwohl es ihr Ziel ist, die Grundurteile bewußt zu machen, *keine psychologische Methode* ist:

»Das regressive Verfahren der Abstraktion ist [...] seiner Aufgabe nach ein rein *logisches*. Sein Gegenstand sind nicht 'Zustände des Gemüts', sondern dieselben allgemeinen und notwendigen Gesetze, von denen auch das *System* handelt; [...].« (II, 390)

Nelson bezeichnet die Exposition der Grundurteile durch die regressive Methode der Abstraktion auch als *Aufweis* der Grundurteile (im Unterschied zum *Beweis*).

Diejenigen Einzelurteile, die als Ausgangsbasis des Aufweises dienen können, beschreibt Nelson auf unterschiedliche Weise:

- tatsächlich gefällte Urteile (IV: 10, 335)
- Urteile, die uns gewiß sind (VII, 158)
- als wahr anerkannte Urteile (VII, 571)
- Urteile, über die Einigkeit herrscht (I, 12)
- zugestandene Urteile (I: 13, 281)

»Urteile, die uns gewiß sind« kann sich auf Urteile beziehen, von deren Wahrheit der Urteilende fest überzeugt ist, oder auf Urteile, deren Wahrheit allgemein anerkannt ist. »Als wahr anerkannte Urteile« kann nur bedeuten, »allgemein für wahr gehaltene Urteile« und ist somit gleichbedeutend mit »Urteile, über die Einigkeit herrscht«. »Zugestandene Urteile« kann interpretiert werden sowohl als individuell für wahr gehalten als auch als allgemein für wahr gehalten. Da der Aufweis einerseits zeigen soll, welche Grundurteile faktisch von dem Urteilenden vorausgesetzt werden, hat es nur Sinn, von gewissen Urteilen auszugehen, d.h. von Urteilen, von deren Wahrheit der Urteilende fest überzeugt ist. Da der Aufweis andererseits möglichst allgemein sein soll, d.h. nicht nur die Grundurteile eines einzelnen Menschen aufweisen soll, muß von Einzelurteilen ausgegangen werden, die allgemein als wahr anerkannt sind, d.h. über deren Wahrheit Einigkeit herrscht. Wir können deshalb sagen, *als Ausgangspunkt für die regressive Methode der Abstraktion dienen tatsächlich*

*gefällte Einzelurteile, deren Wahrheit allgemein anerkannt ist, d.h. von deren Wahrheit man allgemein fest überzeugt ist.* Nelson gibt kein Kriterium an, wann ein Urteil als allgemein anerkannt gilt bzw. wie viele Menschen sich über ein Urteil einig sein müssen, damit es als Ausgangsbasis das Aufweises dienen kann.<sup>12</sup>

Um aus den Einzelurteilen die ihnen zugrunde liegenden Grundurteile aufzuweisen, müssen wir die Einzelurteile zergliedern, indem wir von ihren besonderen Anwendungen abstrahieren (I, 12/VII, 583), d.h. indem wir von dem anschaulichen Gehalt (VII, 583, 608), dem zufälligen Erfahrungsgehalt (I: 241, 281) der Einzelurteile abstrahieren:

»Greifen wir nämlich aus den Erfahrungen des Lebens solche Urteile und Beurteilungen heraus, über die Einigkeit herrscht, so können wir diese zergliedern und so durch ein *regressives* Verfahren den philosophischen Prinzipien nachspüren, die in den vorliegenden Urteilen und Beurteilungen zur Anwendung kommen und gemeinsam vorausgesetzt werden. Durch fortgesetzte Zergliederung und Abstraktion von den besonderen Anwendungen müssen wir schließlich auf irgendwelche letzte und höchste Voraussetzungen kommen, und diese werden wir dann für sich herausheben können.« (I, 12)

»Diese Zergliederung besteht darin, daß wir prüfen, welche Voraussetzungen wir machen müssen, um das fragliche Urteil zu fällen, und so, durch stetig fortschreitende Abstraktion von dem zufälligen Erfahrungsgehalt der einzelnen Urteile, bis zu ihren allgemeinsten Voraussetzungen, den philosophischen Grundsätzen, aufsteigen.« (I, 24)

Heuristische Regeln zur Durchführung der Zergliederung und Abstraktion gibt Nelson nicht an.

Zu der Zergliederung der Urteile muß als weiteres Element der regressiven Methode der Abstraktion eine Zergliederung (VII, 157) bzw. Erörterung (IV, 14) der metaphysischen Begriffe hinzutreten:<sup>13</sup>

»Bei dieser begnügt man sich damit, die in einem Begriff sicher enthaltenen Merkmale anzugeben und sich durch Fortsetzung dieses Verfahrens einer Definition allmählich anzunähern, ohne schon eine Erschöpfung des Begriffs zu beanspruchen. In der Tat wird im allgemeinen zur Lösung eines vorgelegten Problems bereits eine solche mehr oder weniger unvollständige Erörterung hinreichen, da man, um etwas über einen Gegenstand auszumachen, nicht notwendig seine sämtlichen definierenden Merkmale zu kennen braucht.« (IV, 14)

Die Erörterung der metaphysischen Begriffe ist notwendig, weil wir die Begriffe zwar in unseren Urteilen anwenden, aber keine bestimmte Vorstellung von ihren Merkmalen haben:

»Wir wenden sie tatsächlich an schon vor aller Definition, nur in unklarer, verworrender Weise. Wir besitzen sie nicht isoliert für sich, sondern vermengt mit anderen Vorstellungen. Um sie rein aufzufassen, müssen wir sie von diesen anderen Vorstellungen, mit denen sie im gewöhnlichen Bewußtsein vermengt vorkommen, absondern.« (VII, 156)

Wir wollen nun die von Nelson so beschriebene regressive Methode der Abstraktion und insbesondere das logische Verhältnis zwischen den Ausgangsurteilen der Exposition und den aufzuweisenden Grundurteilen genauer untersuchen.<sup>14</sup> Nelson charakterisiert es auf folgende Weisen:

- Grundurteile sind das einfache *Allgemeine*, die Ausgangsurteile das zusammengesetzte *Besondere* (II, 320f./IV, 28f./VII, 570):

»Denn 'regressiv' heißt überhaupt jede Methode, die vom Besonderen zum Allgemeinen, von den Folgen zu den Gründen zurückgeht.« (VII, 570)

»Wir müssen also ein regressives Verfahren einschlagen, müssen von sicheren Erfahrungen, wie Kant sagt, ausgehen, um von ihnen als dem Zusammengesetzten zum Einfachen zurückzuschreiten, vom Besonderen zum Allgemeinen, von den Folgen zu den Gründen [...].« (VII, 158)

- Die Grundurteile sind die *Erkenntnisgründe* für die Ausgangsurteile (III, 258, Anm. 14/IV, 29/VII, 570):

»[D]er Übergang von den Folgen zu den Erkenntnisgründen geschieht durch die Methode der Abstraktion [...].« (VII, 570)

- Die Grundurteile sind die *Gründe* der Ausgangsurteile, die Ausgangsurteile die *Folgen* der Grundurteile (I: 12f., 281/IV, 29/VII, 158):

»Dies abstrahierende Verfahren kehrt den gewöhnlichen Gedankengang der objektiven Beweisführung, der Ableitung der Folgen aus ihren Gründen, gerade um und steigt von den Folgen aufwärts zu den Gründen zurück.« (I, 12)

»[W]ir suchen [...] die logischen Gründe zu gegebenen Folgen.« (I, 13)

»Wir verfahren regressiv, indem wir von den Folgen zu den Gründen aufsteigen.« (I, 281)

- Die Grundurteile sind die *Prämissen* der Ausgangsurteile (I, 112/II, 391, Anm. 538/IV, 29/VII, 571):

»[D]ie Abstraktion führt uns zu den Prämissen gegebener Urteile.« (IV, 29)

- Die Grundurteile sind die *Voraussetzungen* der Ausgangsurteile (I: 12, 241, 281/II, 465/IV: 10, 335/VII: 572, 608f.):

»Wir gehen durch Zergliederung zugestander Urteile zurück zu ihren Voraussetzungen.« (I, 281)

»Diese Zergliederung besteht darin, daß wir prüfen, welche Voraussetzungen wir machen müssen, um das fragliche Urteil zu fällen, und so, durch stetig fortschreitende Abstraktion von dem zufälligen Erfahrungsgehalt der einzelnen Urteile, bis zu ihren allgemeinsten Voraussetzungen, den philosophischen Grundsätzen, aufsteigen.« (I, 241)

- Die Grundurteile sind die *logischen Bedingungen der Möglichkeit* der Ausgangsurteile (I: 12f., 19/VII, 183):

»Das regressive Verfahren der Abstraktion ist also für sich nur eine faktische Aufweisung: Sofern wir faktisch gewisse Sätze anerkennen, müssen wir auch die logischen Bedingungen ihrer Möglichkeit einräumen. Nur die logische Abhängigkeit und Bedingtheit eines Satzes durch einen anderen weise ich so nach.« (I, 19)

Wir wollen zunächst einige Begriffe klären. Der logische Grund eines beweisbaren Urteils liegt in den Urteilen, aus denen es abgeleitet ist. Folglich sind die Prämissen eines Beweises der logische Grund für das bewiesene Urteil. Man kann deshalb statt vom logischen Grund auch vom Beweisgrund sprechen. Der Beweisgrund ist ein Spezialfall eines Erkenntnisgrundes. Hinsichtlich des Wortes »Voraussetzung« herrscht in der philosophischen Literatur kein einheitlicher Sprachgebrauch. Oft werden die Prämissen eines Schlusses als dessen Voraussetzungen bezeichnet. In einer anderen Bedeutung des Wortes werden unter Voraussetzungen notwendige Bedingungen bzw. logische Folgerungen verstanden.<sup>15</sup> Wir verwenden »Voraussetzung« in dieser Arbeit ausschließlich im Sinn von notwendiger Bedingung. Auch der Ausdruck »logische Bedingung der Möglichkeit« wird am besten als notwendige Bedingung interpretiert.<sup>16</sup>

Wir müssen uns nun fragen, ob Nelsons unterschiedliche Charakterisierungen des logischen Verhältnisses zwischen Ausgangsurteilen und Grundurteilen miteinander vereinbar sind und sich durch eine eindeutige Charakterisierung ersetzen lassen.

Der Anlaß für die Exposition der apriorischen Grundurteile war, daß das Begründen von Urteilen nur möglich ist, wenn es (unbeweisbare) Grundurteile gibt, die als oberste Prämissen aller Beweise dienen. Da uns diese Grundurteile aber nicht bewußt sind, müssen sie durch die regressive Methode der Abstraktion erst entdeckt

bzw. aufgewiesen werden. Die regressive Methode der Abstraktion soll also die *Prämissen* bzw. *Beweisgründe* zu gegebenen Ausgangsurteilen suchen, d.h. sie ist kein Schlußverfahren, sondern *durchläuft die Schlußreihen rückwärts* (I, 112). Eine derart verfahrenende Methode hat allerdings den Nachteil, daß sie ohne zusätzliche Bedingungen zu keinem eindeutigen Ergebnis führt: Zu einem gegebenen Schlußsatz lassen sich beliebig viele Prämissen finden. Nelson weist selbst auf diesen Mangel hin:

»Es mag übrigens darauf hingewiesen werden, daß die Aufgabe, zu gegebenen Schlußsätzen die Prämissen zu suchen, in dieser allgemeinen Form gar keine eindeutige Lösung zuläßt. Logisch eindeutig ist nur die Aufgabe, eine Prämisse zu suchen, wenn außer dem Schlußsatz auch die andere Prämisse gegeben ist.<sup>[17]</sup> Jene Vieldeutigkeit pflegt bei der tatsächlichen Anwendung des regressiven Verfahrens durch die stillschweigende Hinzufügung gewisser einschränkender Bedingungen beseitigt zu werden. Die gesuchten Prinzipien sollen z.B. möglichst *allgemeiner* Natur sein; sie sollen auch von uns für *wahr* gehalten werden. Unter diesen einschränkenden Bedingungen können denn auch solche psychologischer Art vorkommen. So ist in der Tat das Kriterium des Fürwahrgehaltenwerdens ein rein psychologisches.« (II, 391, Anm. 538)

Dies ist eine sehr bemerkenswerte Stelle! Nelson macht hier offenbar keinen Unterschied zwischen »Prämissen suchen« und »Prämissen suchen durch Abstraktion«. Die Abstraktion wird nicht als einschränkende Bedingung erwähnt und die beiden von Nelson genannten einschränkenden Bedingungen sind keine charakteristischen Eigenschaften der Abstraktion. Die erste Bedingung fordert nur, solange mit der regressiven Methode fortzufahren wie möglich, die zweite Bedingung verlangt, daß wir, wenn wir im Laufe des regressiven Verfahrens auf Urteile stoßen, die wir nicht für wahr halten, einen anderen der möglichen regressiven Wege einschlagen, bis wir so zu einem möglichst allgemeinen Urteil kommen, das wir für wahr halten. Diese Bedingungen können auch erfüllt werden, wenn willkürlich einige möglichst allgemeine Prämissen formuliert werden. Unter diesen kann man dann die allgemeinste für wahr gehaltene Prämisse auswählen. Wenn die Abstraktion die möglichen Prämissen (im Laufe des Verfahrens) nicht unabhängig von diesen zwei Bedingungen einschränkt, ist die regressive Methode der Abstraktion nutzlos. Es wäre dann im Ergebnis kein Unterschied mehr zwischen der dogmatischen Methode, bei der dieser Übergang von den Ausgangsurteilen zu den Grundurteilen (Prämissen) »durch einen einzigen kühnen Sprung« (IV, 11) geschieht und der regressiven Methode, bei der dieser Übergang »nur behutsam Schritt für Schritt« (IV, 11) ausgeführt wird.

Das Zugeständnis der Nichteindeutigkeit der regressiven Methode der Abstraktion und die einschränkende Bedingung, daß die aufgewiesenen Prämissen von uns für wahr gehalten werden sollen, stehen im Widerspruch zu Nelsons anderen Beschrei-

bungen der regressiven Methode der Abstraktion. Nelson schreibt mehrmals, daß er jeden, der die Ausgangsurteile für wahr hält, logisch dazu zwingen kann, auch die aufgewiesenen Grundurteile für wahr zu halten:

»Wir können [...] jeden, der die von uns zergliederten Urteile zugesteht, auch zum Zugeständnis der aufgewiesenen Voraussetzungen dieser Urteile nötigen [...].« (IV, 335)

Jemanden logisch dazu zwingen, das aufgewiesene Urteil für wahr zu halten, widerspricht der oben formulierten einschränkenden Bedingung, daß die aufgewiesenen Urteile tatsächlich für wahr gehalten werden sollen. Nelson will ja gerade auch denjenigen, der das allgemeine, abstrakte Grundurteil zunächst nicht für wahr hält, mit logischer Konsequenz dazu zwingen, es für wahr zu halten.<sup>18</sup> Dies führt uns zu einer weiteren Eigenschaft der Grundurteile: Die Grundurteile sollen *notwendige Bedingungen* der Ausgangsurteile sein. Nur wenn die Grundurteile notwendige Bedingungen sind, wird die ursprüngliche Beliebigkeit der Prämissen eingeschränkt. Daß Nelson in der Tat die aufgewiesenen Grundurteile für notwendige Bedingungen der Ausgangsurteile hält, geht aus folgendem Zitat klar hervor:

»Das regressive Verfahren der Abstraktion ist also für sich nur eine faktische Aufweisung: Sofern wir faktisch gewisse Sätze anerkennen, müssen wir auch die logischen Bedingungen ihrer Möglichkeit einräumen. Nur die logische Abhängigkeit und Bedingtheit eines Satzes durch einen anderen weise ich so nach. Ich kann aber dadurch niemanden zwingen, den aufgewiesenen Satz als wahr anzunehmen, der nicht unabhängig von meiner logischen Nachweisung von der Wahrheit der Folge überzeugt war und bleibt. Wer jene Daten nicht zugesteht, den wird also auch ihre Zergliederung nicht von den sie bedingenden Prinzipien überzeugen. Ja er könnte ebensogut umgekehrt, statt mit der Folge den Grund anzunehmen, mit dem Grund die Folge ablehnen [...].« (I, 19)

Hier spricht Nelson von den Grundurteilen als logischen Bedingungen der Möglichkeit der Ausgangsurteile. Daß damit die Grundurteile als notwendige Bedingungen bestimmt werden, zeigen die anschließend angeführten Schlußmöglichkeiten: Wer die Ausgangsurteile akzeptiert, muß auch die Grundurteile akzeptieren; wer die Grundurteile ablehnt, muß auch die Ausgangsurteile ablehnen. Diese Schlüsse sind nur gültig, wenn die Grundurteile die notwendigen Bedingungen der Ausgangsurteile sind.

Wir wollen noch ein konkretes Beispiel anführen, in dem Nelson notwendige Bedingungen aufweist. Es handelt sich um die praktischen Postulate, d.h. um Urteile der theoretischen Metaphysik, welche notwendige Bedingungen für die Anwendbarkeit des Sittengesetzes sind:

»Wenn es nämlich solche praktischen Postulate gibt, so sind sie spekulative Sätze, deren Gültigkeit schon in der Gültigkeit eines praktischen Satzes analytisch eingeschlossen liegt. Die Folge davon ist, daß, wenn dieser praktische Satz als solcher begründet wird, damit zugleich der an und für sich gar nicht praktische, sondern rein spekulative Satz eine Begründung erhält. Wir können ihn also auf regressivem Wege als eine Voraussetzung unserer sittlichen Urteile aufweisen; denn wenn wir je ein sittliches Urteil fällen und also die Gültigkeit eines praktischen Gesetzes behaupten, so setzen wir schon die Gültigkeit dieses spekulativen Satzes voraus, er muß sich daher durch eine Zergliederung unserer sittlichen Urteile aufweisen lassen. Hier findet sich nun der einzigartige Fall, daß die regressive Aufweisung eines Satzes schon zu seiner Begründung hinreicht. Die Möglichkeit dieses Falles beruht darauf, daß das Sittengesetz von spekulativen Erkenntnisquellen unabhängig feststeht. Denn wie wir in der Methodenlehre bewiesen haben, ist eine Begründung praktischer Sätze niemals durch Zurückführung auf spekulative Prämissen möglich. Läßt sich das Sittengesetz aber innerhalb des praktischen Gebiets begründen, so sind damit auch die notwendigen Bedingungen seiner Gültigkeit gegründet, also auch diejenigen spekulativen Charakters. Es läßt sich daher, wenn das Sittengesetz einmal für sich feststeht, ohne weiteres ein Schluß auf die Gültigkeit der praktischen Postulate ziehen.« (IV, 275f.)

Es ist wohl kein Zweifel darüber möglich, daß hier von notwendigen Bedingungen die Rede ist. Nelson behauptet hier also, durch die regressive Methode der Abstraktion notwendige Bedingungen, das heißt logische Folgerungen, aufgewiesen zu haben. Gewöhnlich sind logische Folgerungen jedoch das Ergebnis einer progressiven Methode!

Der Aufweis von notwendigen Bedingungen widerspricht nicht nur dem Anspruch Nelsons, ein *regressives* Verfahren anzuwenden, sondern ist auch unvereinbar mit dem eigentlichen Ziel der Exposition, dem Aufweis von *Grundurteilen*. Grundurteile wurden definiert als Urteile, die nicht auf andere Urteile logisch zurückführbar sind. Notwendige Bedingungen hingegen sind auf andere Urteile, ihre hinreichenden Bedingungen, logisch zurückführbar. Der Aufweis von notwendigen Bedingungen müßte also Urteile, die nicht auf andere Urteile zurückführbar sind, auf die Ausgangsurteile zurückführen – ein offenbarer Widerspruch. Da außerdem von notwendigen Bedingungen, d.h. logischen Folgerungen kein Schluß auf die Prämissen möglich ist, können die aufgewiesenen notwendigen Bedingungen auch nichts zur Begründung der Ausgangsurteile beitragen – entgegen Nelsons Behauptung, die Grundurteile seien die Gründe für die Ausgangsurteile.

Nelson war sich offensichtlich über die logischen Eigenschaften der regressiven Methode der Abstraktion nicht im Klaren. Wenn die Grundurteile Prämissen sind und die regressive Methode die Schlußreihen rückwärts durchläuft, dann können die

Grundurteile keine notwendigen Bedingungen sein. Wenn die Grundurteile notwendige Bedingungen sind, dann durchläuft die regressive Methode die Schlußreihen nicht rückwärts, sondern schließt auf die notwendigen Bedingungen und wird dadurch zu einer progressiven Methode.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß sich Nelsons unterschiedliche Charakterisierungen der regressiven Methode der Abstraktion gegenseitig ausschließen und nicht zu einer einzigen Methode vereinigen lassen. Wir müssen uns deshalb für eine der von Nelson gegebenen Charakterisierungen entscheiden. Die Mehrzahl der Argumente sprechen dafür, daß die regressive Methode der Abstraktion nicht notwendige Bedingungen aufweist, sondern Prämissen. Wir wollen zusammenfassend die einzelnen Argumente aufzählen.

Argumente für den Aufweis von Prämissen:

1. Der Anlaß für die Exposition war, daß das Begründen von Urteilen nur möglich ist, wenn es (unbeweisbare) Grundurteile gibt, die als oberste Prämissen aller Beweise dienen. Um sie zu finden, d.h. um sie bewußt zu machen, ist eine besondere Methode notwendig: die regressive Methode der Abstraktion. Das Ziel dieser Methode war also von Anfang an, Prämissen zu gegebenen Urteilen zu finden (und zwar die obersten Prämissen, die selbst nicht wieder aus anderen Prämissen abgeleitet werden können).
2. Der Aufweis beginnt mit dem Besonderen und sucht das Allgemeine. Da vom Besonderen kein gültiger Schluß auf das Allgemeine möglich ist, können die aufgewiesenen Urteile keine notwendigen Bedingungen sein.<sup>19</sup>
3. Da notwendige Bedingungen logische Folgerungen sind, führt der Aufweis von notwendigen Bedingungen nicht auf Grundurteile, sondern auf abgeleitete Urteile.
4. Da von logischen Folgerungen kein Schluß auf ihre Prämissen möglich ist, können notwendige Bedingungen nichts zur Begründung der Ausgangsurteile beitragen. Das Ziel der Exposition war aber gerade, Gründe für die Ausgangsurteile, die besonderen Urteile des konkreten Verstandesgebrauches, zu finden.
5. Das Aufweisen von notwendigen Bedingungen ist ein progressives Verfahren (bei dem die Abstraktion keine Rolle spielt).

Argumente für den Aufweis von notwendigen Bedingungen:

1. Der Aufweis von Prämissen ist nicht eindeutig.
2. Es kann niemand (logisch) gezwungen werden, die aufgewiesenen Prämissen für wahr zu halten.

Die beiden Argumente für den Aufweis von notwendigen Bedingungen werden entkräftet, wenn man bedenkt, daß die aufgewiesenen Urteile noch begründet

werden müssen. Zwar lassen sich zu jedem Urteil beliebig viele Prämissen finden, aber nur die wenigsten dieser Prämissen können vernünftigerweise für wahr gehalten werden, und aus dieser Teilmenge kann wahrscheinlich nur eine Prämisse begründet werden. Wenn es also gelingt, ein als Prämisse aufgewiesenes Grundurteil zu begründen, kann auch jeder (der die Begründung nicht widerlegen kann) dazu gezwungen werden, das Grundurteil für wahr zu halten.

Abschließend soll noch auf ein letztes, von Nelson selbst aufgegriffenes Problem der regressiven Methode der Abstraktion hingewiesen werden. Die regressive Methode hat weder ein Kriterium, um zu entscheiden, ob ein aufgewiesenes Urteil ein Grundurteil ist oder ob die Abstraktion noch weiter fortgeführt werden kann, noch ein Kriterium, um festzustellen, wann das System der aufgewiesenen Grundurteile vollständig ist:

»Zu diesem Nachweis [ob ein Urteil wirklich ein Grundurteil ist] reicht aber das regressive Verfahren für sich nicht hin.<sup>[20]</sup> Denn die Zergliederung selbst setzt sich keine Grenzen. Einerseits bleibt es ohne ein weiteres Kriterium immer fraglich, ob sich die Zergliederung nicht noch weiter fortsetzen läßt oder ob sie wirklich schon auf Grundsätze geführt hat. Wäre aber auch dies möglich, so bliebe andererseits immer noch die Frage, ob wir das System der Grundsätze schon erschöpft haben oder ob es nicht noch unvollständig ist. Wie viele Daten wir auch zergliedert haben, so könnten uns doch immer noch solche entgangen sein, deren Grundvoraussetzungen in unserem System noch fehlen.« (I, 20)

Nelson geht an dieser Stelle nicht weiter auf dieses Problem ein. Schreiber (1975: 45) schlägt vor, daß die Deduzierbarkeit eines Urteils ein notwendiges und hinreichendes Kriterium für den Abbruch des regressiven Verfahrens ist. An anderer Stelle (VII, 208ff.), bei der Darstellung von Kants Philosophie, gibt Nelson jedoch eine andere Lösung dieses Problems an, die der regressiven Methode eine ganz neue Wendung gibt: Um das System der metaphysischen Kategorien und Grundurteile vollständig aufzufinden, ist eine *neue Methode* notwendig, nämlich Kants transzendentaler Leitfaden zur Entdeckung der Kategorien:

»Wir würden daher, wenn wir auf ein solches Vorgehen [der Zergliederung einzelner Erfahrungsurteile] angewiesen blieben, schwerlich jemals das gesuchte System entdecken, wie man es ja in der Tat bis zur Auffindung des transzendentalen Leitfadens durch Kant nicht entdeckt hat. Es kommt also in der Tat alles darauf an, eine eigene Methode ausfindig zu machen, die uns von all den Zufälligkeiten befreit, denen unser Vorgehen bei der Zergliederung einzelner gegebener Erfahrungsurteile ausgesetzt bliebe, eine Methode also, die uns, unabhängig von der Zergliederung einzelner gegebener Urteile, zu dem System der Kategorien führt.« (VII, 209)

Hier behauptet Nelson nichts Geringeres, als daß die auf den vorangegangenen Seiten beschriebene Methode der Zergliederung einzelner Erfahrungsurteile kaum jemals zu dem gewünschten Ergebnis führen wird und durch eine andere Methode ergänzt (ersetzt?) werden muß. Für Nelson »liegt in der Entdeckung des transzendentalen Leitfadens die größte Entdeckung, die unmittelbar für die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft gemacht werden konnte« (VII, 213). Er übernimmt denn auch von Kant die Tafel der Urteilsformen und der Kategorien sowie die metaphysischen Grundsätze des reinen Verstandes.

Wie auch immer die regressive Methode der Abstraktion angesichts der unklaren und widersprüchlichen Charakterisierungen genau zu verstehen ist, sie ist jedenfalls, wie Nelson nicht müde wird zu betonen, *keine Begründung* der aufgewiesenen Urteile. Sie stellt nur einen *deduktiven Zusammenhang* zwischen den Ausgangsurteilen und den aufgewiesenen Urteilen her. Aus der Wahrheit einer Konklusion ist kein Rückschluß auf die Wahrheitswerte der Prämissen möglich. Wenn die regressive Methode der Abstraktion Grundurteile als Prämissen der Ausgangsurteile aufweist, ist also kein Schluß auf die Wahrheit der Grundurteile möglich. Außerdem steht die Wahrheit der Ausgangsurteile noch nicht fest; ihre Wahrheit soll ja erst durch die Grundurteile begründet werden.<sup>21</sup> Die regressive Methode der Abstraktion ist deshalb nach Nelson nur ein Argument *ad hominem*, das zeigt welche Grundurteile faktisch angewendet werden:<sup>22</sup>

»Da dies Verfahren kein Beweis, überhaupt keine objektive Begründung, sondern nur eine subjektive Berufung *ad hominem* ist, so bleiben wir mit seinen Resultaten immer von jenen ersten Zugeständnissen abhängig, die doch selbst erst durch die gefundenen Prinzipien ihre objektive Begründung erhalten. Diese Prinzipien müssen als solche unabhängig von allen aus ihnen gezogenen Konsequenzen gelten und können nicht erst auf diese gegründet werden.« (I, 18)

Es sei noch darauf hingewiesen, daß unsere Kritik der regressiven Methode in erster Linie Nelsons *Beschreibungen* dieser Methode zum Gegenstand hatte, wobei sich herausstellte, daß seine unterschiedlichen Beschreibungen nicht miteinander vereinbar sind. Eine weitergehende Untersuchung müßte jedoch Nelsons tatsächliche *Anwendung* der regressiven Methode der Abstraktion in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Bd. IV) rekonstruieren, um zu sehen, ob die dort aufgewiesenen ethischen Grundurteile das Ergebnis einer nachvollziehbaren, d.h. durch Regeln geleiteten philosophischen Methode sind. Erst wenn dies geleistet ist, kann die regressive Methode der Abstraktion abschließend beurteilt werden.

Wenn wir – für den Zweck der weiteren Argumentation – davon ausgehen, daß die regressive Methode der Abstraktion ein regressives, nicht-schließendes Verfahren ist, das für den Aufweis aller apriorischen Grundurteile hinreicht, kann Nelson durch

den Aufweis von unbeweisbaren Grundurteilen den Beweisregreß nach endlich vielen Schritten beenden. Um dem Satz vom Grunde, der für alle Urteile, folglich auch für Grundurteile, eine Begründung ihrer Wahrheit verlangt, zu genügen und nicht dem Dogmatismus anheim zu fallen, muß Nelson die aufgewiesenen Grundurteile noch begründen. Nur wenn ihm das gelingt, kann das Begründungsproblem als gelöst gelten.

Die Begründung der Grundurteile darf die Grundurteile nicht auf andere Urteile zurückführen. Wir müssen uns zunächst klar machen, was das heißt. Zwischen Prämissen und Konklusion besteht ein deduktiver Zusammenhang, d.h. zwischen den begründenden Urteilen und dem zu begründenden Urteil besteht eine logische Folgebeziehungsbeziehung: das zu begründende Urteil folgt logisch aus den begründenden Urteilen, einfacher ausgedrückt: aus der Begründung folgt logisch das zu Begründende. Ein solcher Zusammenhang kann nur zwischen Urteilen bestehen. Daraus ergibt sich für unseren Fall, daß zwischen den zu begründenden Grundurteilen und den Urteilen der Begründung<sup>23</sup> kein deduktiver Zusammenhang bestehen darf, d.h. *die Grundurteile folgen nicht logisch aus ihrer Begründung bzw. die Begründung enthält nicht den Grund der zu begründenden Grundurteile.*

Wir müssen demnach zwei Arten von Begründungen unterscheiden:

1. Begründungen, die den Grund der zu begründenden Urteile enthalten. Sie erfolgen durch Schlüsse und führen zum Beweis der zu begründenden Urteile. Die zu begründenden Urteile folgen logisch aus der Begründung.
2. Begründungen, die den Grund der zu begründenden Urteile nicht enthalten, d.h. die zu begründenden Urteile folgen nicht logisch aus der Begründung. Es besteht kein deduktiver Zusammenhang zwischen der Begründung und den zu begründenden Urteilen.

Jede Begründung der ersten Art (Beweis) ist für sich unvollständig und muß, wenn die Begründung vollständig sein soll, durch eine Begründung der zweiten Art ergänzt werden.

Liegt der Grund für die Wahrheit eines Urteils in einem anderen Urteil, so kann das Urteil aus dem anderen Urteil bewiesen werden. Ist ein Urteil nicht beweisbar, so kann der Grund für die Wahrheit des Urteils nicht in einem anderen Urteil liegen. Um das Begründungsproblem zu lösen, muß Nelson deshalb nachweisen, daß es Gründe für die Wahrheit von Urteilen gibt, die selbst keine Urteile sind, und daß Begründungen, die Urteile auf solche nicht-urteilsartigen Gründe zurückzuführen, möglich sind. Den nicht-urteilsartigen Grund der Grundurteile findet Nelson in der unmittelbaren Erkenntnis, speziell in der empirischen Anschauung, der reinen Anschauung und der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Im restlichen Teil dieser Arbeit wollen wir Nelsons Einführung der unmittelbaren Erkenntnis rekonstruieren, ihre Eigenschaften klären und exemplarisch an der empirischen Anschauung darstellen. Sodann wird die unmittelbare Erkenntnis anhand der empirischen Anschauung und der logischen Erkenntnis einer kurzen Kritik unterzogen.

## II. Unmittelbare Erkenntnis

### 1. Urteil und Erkenntnis: mittelbare und unmittelbare Erkenntnis

Wir können nach Nelson zwei Elemente des Urteils voneinander unterscheiden: die Begriffsverbindung, wir nennen sie Proposition, und die Assertion, d.h. die Behauptung der Wahrheit der Proposition. Eine Proposition ist eine *willkürliche* Verbindung von Begriffen (ausgedrückt durch einen Satz). So können z.B. die Begriffe »Tisch« und »rund« zu der Proposition, daß der Tisch rund ist, verbunden werden. Ebenso kann der Begriff »Tisch« mit dem Begriff »eckig« zu der Proposition, daß der Tisch eckig ist, verbunden werden (IV, 49). Welche Begriffe wir miteinander zu einer Proposition verbinden, unterliegt unserer Willkür:

»Das Urteil beruht auf einer an und für sich willkürlichen Verbindung von Begriffen, die wir nach Belieben so oder anders vornehmen können und die daher an und für sich problematisch ist.« (VII, 572)

Daß die Begriffsverbindung (Proposition) problematisch ist, bedeutet, daß in ihr noch keine Behauptung über ihre Wahrheit oder Falschheit enthalten ist. Aus der Proposition wird ein Urteil, wenn die Wahrheit der Proposition behauptet wird, d.h. wenn zur Proposition die Assertion hinzutritt:

»Ein Urteil ist die Behauptung, daß einer solchen an sich willkürlichen Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht.« (IV, 49)

»Das Wort 'Urteil' ist dabei im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs zu verstehen, nach dem es für das Urteil charakteristisch ist, daß es in der Assertion einer an und für sich problematischen Vorstellung besteht.« (II, 467)

Wir können demnach sagen, ein Urteil ist eine Proposition, deren Wahrheit behauptet wird, eine als wahr behauptete Proposition. Anders ausgedrückt: Ein Urteil ist ein assertiver Sprechakt<sup>24</sup>.

Die Assertion tritt nach Nelson erst *mittelbar* zur Proposition hinzu (VII, 285). Was ist damit gemeint? Proposition und Assertion sind voneinander unabhängig. Es gibt nicht nur Propositionen ohne Assertionen, sondern auch, wie wir gleich sehen werden, Assertionen ohne zugehörige Propositionen. Erst im Urteil werden diese beiden voneinander unabhängigen Bestandteile miteinander verknüpft. Damit stellt sich die Frage, worauf diese Verknüpfung beruht, bzw. warum einige Propositionen mit einer Assertion verknüpft werden und andere nicht:

»Jedes Urteil enthält eine zu einer bloßen Vorstellung hinzutretende Assertion [...].

Und da muß man jederzeit die Frage zulassen: worauf gründet sich diese Assertion? Woher nehmen wir das Recht zu solcher Assertion? Ohne ein hier maßgebendes Kriterium bliebe es ja unserer Willkür überlassen, ob wir eine bestimmte Vorstellung mit einer Assertion verbinden oder nicht.« (II, 125)

Dieses Kriterium kann nicht wieder in einem Urteil bestehen: Ein Urteil setzt sich zusammen aus Proposition und Assertion, wobei für die Assertion ein Kriterium notwendig ist. Da die Assertion ein notwendiger Bestandteil des Urteils ist, d. h. eine Proposition nur durch eine Assertion zu einem Urteil wird, kann das Kriterium für die Assertion nicht wieder in einem Urteil liegen. Es wird vielmehr für die Möglichkeit von Urteilen schon vorausgesetzt (IV, 49). Wann verbinden wir eine Proposition mit einer Assertion? Wir tun dies nur, wenn wir *erkannt* haben, daß der durch die Proposition ausgedrückte Sachverhalt zutrifft, d. h. wenn wir *erkannt* haben, daß die Proposition wahr ist. Folglich liegt das Kriterium für die Assertion in einer Erkenntnis (IV, 49/VII, 573):

»Welches Kriterium haben wir aber, um diejenigen Begriffsverbindungen, deren Objektivität wir behaupten, den anderen gegenüber auszuzeichnen? Dieses Kriterium kann nicht wieder in einem Urteil bestehen, da es ja zur Möglichkeit jedes Urteils schon vorausgesetzt wird. Es kann vielmehr nur in der unmittelbaren Erkenntnis liegen.« (IV, 49)

Urteile setzen also Erkenntnisse voraus, die selbst keine Urteile sind. Diese Art Erkenntnisse nennt Nelson *unmittelbare Erkenntnisse*. Urteile hingegen sind, sofern sie wahr sind, *mittelbare Erkenntnisse*.

Aus Nelsons Charakterisierung der Urteile folgt also die für seine Erkenntnistheorie fundamentale Unterscheidung zwischen Urteil und Erkenntnis.<sup>25</sup> Daß die Begriffe »Urteil« und »Erkenntnis« nicht extensionsgleich sind, folgt offensichtlich, unabhängig von Nelsons Urteilsbegriff, aus der Existenz von falschen Urteilen: Falsche Urteile können nicht erkannt werden und können deshalb keine Erkenntnis enthalten.<sup>26</sup> Es gibt also auf jeden Fall Urteile, die keine Erkenntnisse sind. Ob es aber auch tatsächlich Erkenntnisse gibt, die keine Urteile sind, ist eine viel schwieriger zu entscheidende Frage. Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt Nelsons Lösung des Begründungsproblems.

Wir wollen nun ein weiteres Argument für die Existenz von unmittelbaren Erkenntnissen darstellen. Zu diesem Zweck führen wir Nelsons Unterscheidung zwischen problematischen und assertorischen *Vorstellungen* ein. Jede Vorstellung ist entweder problematisch oder assertorisch. *Assertorische Vorstellungen* schließen die Behauptung der Existenz des Gegenstandes der Vorstellung ein. Ein Beispiel für eine assertorische Vorstellung ist die Sinneswahrnehmung. *Problematische Vorstellungen* dagegen enthalten keine Existenzbehauptung. Beispiele hierfür sind Phantasie- oder Erinnerungsvorstellungen (II, 139):<sup>27</sup> Zwischen beiden Vorstellungen besteht ein

qualitativer Unterschied – der Unterschied hinsichtlich der Existenz des Gegenstandes –, der sich allerdings nicht weiter erklären läßt, sondern nur als Tatsache der inneren Selbstbeobachtung festgestellt werden kann:

»Wohl aber besteht ein qualitativer Unterschied zwischen den beiden Vorstellungen des Gegenstandes, der problematischen und der assertorischen, ein Unterschied, den wir freilich nicht näher auf Begriffe bringen können, weil der Unterschied, der hier vorliegt, ein elementarer qualitativer Unterschied ist, der sich als solcher nur beobachten, nicht aber auf Einfacheres zurückführen läßt. Es ist also eine Tatsache der Selbstbeobachtung, daß sich assertorische und problematische Vorstellungen [...] qualitativ unterscheiden.« (VII, 117)

Nur assertorische Vorstellungen sind Erkenntnisse:<sup>28</sup>

»Denn Erkennen ist nichts anderes als das unmittelbare Vorstellen, das als solches assertorischen Charakter trägt und zu dem also nicht, wie zum problematischen Vorstellen, die Assertion seiner objektiven Gültigkeit als eine eigene Behauptung anderweit hinzuzukommen brauchte; [...]« (VII, 630)<sup>29</sup>

Im Urteil werden Gegenstände durch Begriffe erkannt:

»Die kritische Logik zeigt, daß das Urteil die Erkenntnis der Gegenstände durch Begriffe ist.« (II, 373)<sup>30</sup>

Begriffe sind problematische Vorstellungen, die für sich nichts behaupten und keine Erkenntnisse sind (II, 109, 498/IV, 49/VII, 454):

»Der Begriff für sich erkennt nichts, aber er dient mittelbar zum Erkennen, indem er einem Gegenstand als Merkmal beygelegt wird. [...] Stelle ich mir nur die Begriffe 'Blume', 'Rose' vor, so liegt darin gar kein Anspruch an eine Behauptung; sage ich aber: 'diese Blume ist eine Rose', oder frage ich auch nur: 'Ist diese Blume eine Rose?' so liegt hierin gleich eine Behauptung oder doch der Gedanke an eine Behauptung.« (Fries 7: 260f.)

Problematische Vorstellungen setzen nach Nelson assertorische Vorstellungen voraus. Da assertorische Vorstellungen Erkenntnisse sind, setzen also Begriffe, genauer gesagt die Begriffsbildung, Erkenntnisse voraus. Begriffe sind deshalb nichts psychologisch Ursprüngliches, sondern können nur gebildet werden durch Abstraktion von Erkenntnissen:

»Auch ich behaupte ja, daß die problematischen Vorstellungen, also auch die Begriffe, nichts psychologisch Ursprüngliches sind, sondern schon Erkenntnisse

voraussetzen, daß wir also nur durch Abstraktion von Assertionen zu ihnen gelangen.« (II, 498)

»Wir gelangen zu den Begriffen nur durch Abstraktion von irgendeinem Stoff der Erkenntnis wirklicher Gegenstände.« (VII, 43)

Da jedes Urteil auf einer Begriffsverbindung beruht und deshalb Begriffe voraussetzt (I, 21 Anm. 3/II, 499), können diejenigen Erkenntnisse, die zur Begriffsbildung vorausgesetzt werden, selbst keine Urteile sein:

»Aber diese Assertionen, diese Erkenntnisse, die der Möglichkeit aller Begriffsbildung schon zugrunde liegen müssen, sind *nicht Urteile*, denn dann würden sie ja ihrerseits wieder schon Begriffe, also problematische Vorstellungen voraussetzen.« (II, 498)

»Nichts kann vielleicht die Notwendigkeit der Unterscheidung von Urteil und unmittelbarer Erkenntnis so deutlich machen, wie gerade diese noch immer ungeschlichtete psychologische Streitfrage über die Priorität der Begriffe oder Urteile. Denn da es ein ebenso unbestreitbares Faktum ist, daß ohne zugrundeliegende Assertionen keine Begriffe möglich sind, wie daß alle Urteile schon Begriffe voraussetzen, und da diese beiden Fakta sich unter der Voraussetzung, alle Assertionen seien Urteile, gegenseitig widersprechen, so bleibt uns nur übrig, zugunsten jener beiden Tatsachen diese Voraussetzungen aufzugeben, d.h. also die Existenz von Assertionen zuzugeben, die nicht Urteile sind.« (II, 499)

Da wir Begriffe verwenden und Urteile fällen, muß es also die dafür vorausgesetzten unmittelbaren Erkenntnisse geben. Die Unterscheidung von mittelbaren und unmittelbaren Erkenntnissen folgt also aus Nelsons Urteilsbegriff.<sup>31</sup> Urteile setzen unmittelbare Erkenntnisse voraus, zum einen als Kriterium für die Assertion, zum anderen als Voraussetzung für die in der Proposition verwendeten Begriffe. Da Urteile unmittelbare Erkenntnisse voraussetzen, sind sie selbst nicht-unmittelbare Erkenntnisse, d.h. mittelbare Erkenntnisse. Wir müssen nun darlegen, welcher Zusammenhang zwischen beiden Erkenntnisarten besteht. Hieraus ergibt sich zugleich ein weiteres Argument Nelsons für diese Unterscheidung.

Zwischen Urteil (mittelbarer Erkenntnis) und unmittelbarer Erkenntnis besteht nach Nelson folgende Beziehung: *Das Urteil wiederholt die unmittelbare Erkenntnis* (I, 144/II, 143, 385, 469/VII, 573, 600). Wie ist dies zu verstehen? Wie oben erörtert, beruht das Urteil auf einer willkürlichen Verbindung von Begriffen. Es ist deshalb ein Akt der Reflexion:

»Alles Denken besteht in der Bildung von Begriffen und in der Verbindung derselben zu Urteilen sowie in der Verbindung dieser zu Schlüssen. [...]

Jedes Urteil ist ein Akt des Denkens oder der Reflexion, und als solcher [...] willkürlich gebildet.« (I, 20ff.)

Nun ist es aber eine der Hauptlehren der Kritischen Methode<sup>32</sup>, daß die Reflexion, d.h. das logische Denken, der Verstand, »leer« ist: Sie kann selbst keine neuen Erkenntnisse erzeugen, sondern nur anderweit gegebene Erkenntnisse auf begriffliche Form bringen und Urteile zu Schlüssen und Beweisen verknüpfen. Aus der Reflexion können deshalb (aufgrund der Analytizität der Logik) nur analytische Urteile entspringen:

»Die Reflexion kann wohl anderswoher gegebene Erkenntnisse zergliedern und verdeutlichen, nicht aber selbstschöpferisch neue Erkenntnisse aus sich erzeugen. D.h. sie ist nur eine Quelle analytischer, nicht aber synthetischer Urteile.« (II, 477)

»Das bloße logische Denken ist für sich leer und gibt uns keine Quelle von Erkenntnissen.« (VII, 500)

Die synthetischen Urteile können daher ihren Ursprung nicht in der Reflexion haben. Genauer gesagt, der *Inhalt* der synthetischen Urteile kann nicht aus der Reflexion stammen. Die Form des Urteils dagegen ist das Ergebnis der Reflexion:

»Aus der Reflexion entspringt nur die *Form* des Urteils, der *Gehalt* des Urteils muß daher aus einer anderen Quelle entspringen [...].« (VIII, 162)

Die Reflexion bringt die unmittelbare, d.h. nicht-urteilsartige Erkenntnis in die Form des Urteils. Da durch die Reflexion am Inhalt der unmittelbaren Erkenntnis nichts geändert wird, spricht Nelson davon, daß im Urteil die unmittelbare Erkenntnis wiederholt wird. Erkenntnis durch Urteile ist also mittelbar, da ihr eine andere, nicht aus der Reflexion stammende, unmittelbare Erkenntnis vorausgegangen sein muß, die erst durch die Reflexion auf die Form des Urteils gebracht wird. Wir können Nelsons Argument auf folgende Form bringen: Da die Reflexion nur die Quelle von analytischen Erkenntnissen sein kann, stammen die synthetischen Erkenntnisse nicht aus der Reflexion. Da alle Urteile aus der Reflexion stammen, können die synthetischen Erkenntnisse keine Urteile sein.

## 2. Das Selbstvertrauen der Vernunft<sup>33</sup>

Obwohl die unmittelbare Erkenntnis (per definitionem) kein Urteil ist, wendet Nelson das Wahrheitsprädikat auf sie an: Die unmittelbare Erkenntnis ist wahr (objektiv gültig) genau dann, wenn sie mit dem Gegenstand der Erkenntnis übereinstimmt (I, 24/VII, 271f.). Diese Übereinstimmung der unmittelbaren Er-

kennntnis mit dem Gegenstand bezeichnet Nelson als *Vernunftwahrheit* (II, 157) bzw. *transzendente Wahrheit* (II, 213, 216/VII, 717).<sup>34</sup>

An der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann nicht gezweifelt werden, ohne sich selbst zu widersprechen:

»Wollten wir die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln, so müßten wir sie, sofern sie unmittelbare Erkenntnis ist, zu diesem Zweifel selbst voraussetzen. Der Zweifel an der unmittelbaren Erkenntnis führt zum Widerspruch.« (I, 24)

»Für den also, der nur versteht, was eigentlich 'Erkennen' heißt, ist ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis gar nicht möglich. Jeder Zweifel setzt vielmehr die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis schon voraus. Wenn jemand die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln wollte, so würde dies besagen, daß er nicht wisse, ob die unmittelbare Erkenntnis wahr sei. Er würde sich also wenigstens das negative Urteil zutrauen müssen, ein bestimmtes Wissen nicht zu haben. Dieses Urteil müßte sich aber, um nur selbst möglich zu sein, auf ein Wissen gründen. Es würde also schon das Vertrauen auf die Wahrheit unserer unmittelbaren Erkenntnis voraussetzen.« (IV, 51)

Aus dem sich selbst widersprechenden Zweifel an der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis *folgt nicht* ihre Wahrheit – diese ist unbegründbar. Es folgt nur, daß es unmöglich ist, zu argumentieren, ohne die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis vorauszusetzen, mit anderen Worten, wir können nur dann sinnvoll argumentieren, wenn wir voraussetzen, daß die unmittelbare Erkenntnis wahr ist. Diese Voraussetzung wird ausgedrückt durch den *Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft*:

»Jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem vernünftigen Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei.« (VII, 628)<sup>35</sup>

Der Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft ist aber nicht nur Ausdruck einer notwendigen Voraussetzung für vernünftiges Argumentieren, sondern auch Ausdruck für das *Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft*. Zum Verständnis dieses Faktums müssen wir zunächst die unmittelbare Erkenntnis näher betrachten.<sup>36</sup> Nach Nelson lehrt uns die Selbstbeobachtung die Existenz von zwei qualitativ verschiedenen Vorstellungsarten: assertorischen und problematischen Vorstellungen.<sup>37</sup> Diese sind qualitativ verschieden in dem Sinne, daß sie nicht aufeinander zurückführbar sind: keine läßt sich mit Hilfe der anderen erklären. Assertorische Vorstellungen entsprechen dem, was man gemeinhin mit »Erkenntnis« bezeichnet.<sup>38</sup> Daraus ergibt sich, daß die Erkenntnis, als assertorische Vorstellung, nicht durch die problematische Vorstellung erklärt werden kann: die Erkenntnis ist nicht zusammengesetzt aus einer problematischen Vorstellung und einer dazu hinzutre-

tenden Beziehung auf den Gegenstand (Assertion), sondern sie ist unmittelbar assertorisch, die Beziehung auf den Gegenstand ist ihr inhärent:

»Jede Erkenntnis ist als solche schon Erkenntnis eines Gegenstandes. Der Gegenstand ist schon bei der Erkenntnis und wird nicht erst zu ihr hinzugebracht.« (I, 25)

Diese Beziehung auf den Gegenstand macht das Wesen der Erkenntnis aus:

»Die Beziehung auf etwas, was nicht selbst Inhalt der Erkenntnis ist, sondern von dem Erkenntnis unabhängig existiert, diese Beziehung ist dem Begriff des Erkennens wesentlich, und das Recht ihrer Annahme leugnen wollen, hieße: die *Tatsache* des Erkennens selbst leugnen.« (II, 150)

Die »Tatsache des Erkennens« ist nichts anderes als die psychologische Tatsache der Existenz von assertorischen Vorstellungen. Aus dieser Tatsache folgt, daß das Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstand kein Problem darstellt:

»Was uns die Selbstbeobachtung als ursprünglich in jeder Erkenntnis als solcher enthalten zeigt, das kann nicht durch die Annahme eines Abstraktionsaktes erklärt werden, und so verhält es sich mit der Assertion der Gegenständlichkeit des beim Erkennen Vorgestellten. *Das Problem, wie zu der Subjektivität des Erkennens der Gegenstand hinzukomme, ist also für eine richtige Selbstbeobachtung gar nicht vorhanden.*« (II, 104)

Nicht nur ist das Problem für die Selbstbeobachtung nicht vorhanden, sondern die Stellung dieses Problems widerspricht auch den Tatsachen der Selbstbeobachtung. Denn es widerspricht sich, von einer tatsächlich vorhandenen Erkenntnis zu fragen, ob sie wahr ist oder nicht:

»Gelingt es nämlich nur, die Existenz einer bestimmten unmittelbaren Erkenntnis zu beweisen, so fällt die Frage der Wahrheit dieser Erkenntnis von selbst weg; denn es würde sich widersprechen, daß wir etwas als wahr erkennen, und daß wir nicht wissen, ob das, was wir erkennen, auch wirklich wahr ist.« (IV, 506)<sup>39</sup>

Aus der *Tatsache* der Erkenntnis folgt somit für Nelson die *Gewißheit* der Erkenntnis:

»Aber wenn wir zugestehen, daß wir eine Erkenntnis wirklich besitzen, so wäre es ein Widerspruch, zu fragen, ob das, was wir durch sie als wahr erkennen, auch wirklich wahr sei. Ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis hebt sich also durch seinen inneren Widerspruch selbst auf. Und dieser Umstand macht jede

weitere Begründung der unmittelbaren Erkenntnis entbehrlich. Ihre Gewißheit ist für uns das Erste, allem begründenden und widerlegenden Denken Vorhergehende, sie liegt in uns, allem Zweifel des Verstandes unüberwindlich, kraft der *Tatsache* des Selbstvertrauens der Vernunft.« (I, 243)

Nelson hat an keiner Stelle erläutert, was er unter einer gewissen Erkenntnis versteht. Jedoch können wir aus folgendem Zitat schließen, daß eine Erkenntnis offenbar genau dann gewiß ist, wenn ihre Wahrheit nicht bezweifelt werden kann:

»Wir fordern eine Begründung, wenn wir über die Gültigkeit einer Behauptung im Zweifel sind. Eine an und für sich zweifelhafte Behauptung kann nur dadurch gewiß werden, daß sich ein Grund für sie findet, in einer Erkenntnis nämlich, die an und für sich gewiß ist. Der Zweck der Begründung besteht also darin, Erkenntnisse, die nicht an und für sich gewiß sind, zurückzuführen auf solche, die an und für sich gewiß sind.«<sup>40</sup> (IV, 48)

Da die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis nicht bezweifelt werden kann, ist sie eine gewisse Erkenntnis. Die Unbezweifelbarkeit ergab sich aus dem bloßen Faktum, daß wir Erkenntnis besitzen. Somit folgt auch die Gewißheit der unmittelbaren Erkenntnis aus diesem Faktum. Aus diesem Grund ist die Gewißheit der Erkenntnis und das Faktum der Erkenntnis für Nelson einerlei, d.h. die Gewißheit der Erkenntnis ist selbst ein Faktum:

»Es gibt für uns keine *quaestio iuris* für die unmittelbare Erkenntnis. Die vermeintlich erst zu suchende Gewißheit liegt in der unmittelbaren Erkenntnis als solcher, und wenn wir die Existenz der unmittelbaren Erkenntnis nachgewiesen haben, so ist damit die Frage der Gewißheit schon zugleich entschieden. Die Gewißheit wird nämlich hier gerade als *Tatsache* in uns aufgewiesen.« (VII, 589)

Wir wollen die Argumentation Nelsons, die zu dem Ergebnis der Gewißheit der unmittelbaren Erkenntnis führte, kurz zusammenfassen: Es ist eine psychologische *Tatsache*, daß es assertorische Vorstellungen gibt, Vorstellungen die sich auf einen Gegenstand beziehen, der unabhängig von dem Erkenntwerden existiert. Solche Vorstellungen sind, im Unterschied zu den problematischen Vorstellungen, Erkenntnisse. Infolgedessen ist es eine *Tatsache*, daß wir Erkenntnisse, die sich auf von dem Erkenntsein unabhängige Gegenstände beziehen, besitzen und das Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstand deshalb kein Problem darstellt. Es widerspricht sich, von einer tatsächlich vorhandenen Erkenntnis zu fragen, ob sie wirklich eine Erkenntnis ist. Ein Zweifel an der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis ist deshalb nicht möglich. Da es eine *Tatsache* ist, daß die unmittelbare Erkenntnis unbezweifelbar ist, und eine unbezweifelbare Erkenntnis eine gewisse Erkenntnis ist, so ist es auch eine *Tatsache*, daß die unmittelbare Erkenntnis gewiß ist.

Sehen wir uns nun, mit obiger Argumentation vor Augen, an, was Nelson über das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft schreibt:

»Der Ausspruch dieses Faktums [des Selbstvertrauens der Vernunft auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis] [...] ist nichts anderes, als der Ausspruch des fundamentalen *Faktums* des Erkennens selbst.« (I, 33)

»Dieser Satz [des Selbstvertrauens der Vernunft] bringt die Tatsache des Vertrauens unserer Vernunft auf ihre unmittelbare Erkenntnis zum Ausdruck, das psychologische Faktum, daß der unmittelbaren Erkenntnis die Gewißheit der objektiven Gültigkeit ursprünglich und unabhängig von aller Begründung innewohnt, indem sie gar nichts anderes ist als das ursprüngliche Faktum dieser Gewißheit. Es bringt damit nur zum Ausdruck, was im Grunde im Begriffe einer unmittelbaren Erkenntnis liegt, so wie das Postulat der Begründung aller Urteile nichts anderes zum Ausdruck bringt, als was schon im Begriff des Urteils liegt. Denn im Wesen dessen, was wir Erkenntnis nennen, liegt schon die Gewißheit der objektiven Gültigkeit, die unmittelbare Beziehung zum Gegenstand. Man kann aber, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht bezweifeln, daß das, was man als wahr erkennt, wirklich wahr ist. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft spricht daher im Grunde nichts anderes aus als die Tatsache, daß wir Erkenntnis besitzen. Es bedarf nur der richtigen Auffassung dieses faktischen Charakters des Erkennens, um der irreführenden erkenntnistheoretischen Fragestellung überhoben zu sein. Denn die Begründung der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis erweist sich durch diese Einsicht als ebenso unnötig wie unmöglich.« (VII, 574f.)

»Unser Satz ist vielmehr der Ausdruck für nichts anderes als den faktischen Charakter des Erkennens – des Erkennens, das [...] die Gewißheit seiner Gültigkeit in sich trägt – in sich trägt und also nicht von außen, nicht auf Grund eines künstlichen Rasonnements, auf Grund irgendeiner Begründung, erst zu empfangen braucht.« (VII, 629)

In diesen Zitaten ist Rede von zwei psychologischen Tatsachen, die der Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft ausdrückt: der Tatsache des Erkennens, d.h. der Tatsache, daß wir Erkenntnis besitzen sowie der Tatsache, daß der unmittelbaren Erkenntnis die Gewißheit objektiver Gültigkeit innewohnt. Wie wir jedoch oben gesehen haben, sind diese beiden Tatsachen für Nelson identisch. Somit ergibt sich: *Das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft ist das psychologische Faktum, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, der die Gewißheit ihrer objektiven Gültigkeit ursprünglich innewohnt, bzw. deren objektive Gültigkeit gewiß ist.* Ausgedrückt wird dieses Faktum durch den Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft. Der Satz des Selbstvertrauens der Vernunft ist damit Ausdruck (i) für das psychologische Faktum, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, deren objektive Gültigkeit gewiß ist,

und (ii) dafür, daß das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis eine notwendige Bedingung für vernünftiges Argumentieren ist.<sup>41</sup> Er darf auf keinen Fall so verstanden werden, als lieferte er eine Begründung der objektiven Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis. Er ergänzt vielmehr Nelsons Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, indem er darauf verweist, daß eine Begründung der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis vollkommen überflüssig ist: Eine Begründung kann nach Nelson nur etwas, dessen Wahrheit nicht an und für sich gewiß ist, zurückführen auf etwas, dessen Wahrheit an und für sich gewiß ist.<sup>42</sup> Da die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis an und für sich gewiß ist, ist gar nicht denkbar, worin eine Begründung der unmittelbaren Erkenntnis bestehen sollte. Das, was durch eine Begründung allein gewonnen werden kann – die Gewißheit der Wahrheit –, ist in der unmittelbaren Erkenntnis schon (unabhängig von aller Begründung) als Faktum enthalten:

»Die unmittelbare Erkenntnis bedarf gar keiner Begründung, darum nämlich, weil sie das, was wir durch alle Begründung erst zu gewinnen suchen,<sup>43</sup> schon unmittelbar als Faktum in sich birgt. Dieses Faktum gilt es als solches hinzunehmen. Es ist kein Gegenstand eines Problems, sondern eine Tatsache, die nur als solche aufgefaßt und anerkannt sein will.« (VII, 575)

Weil die Bedeutung des Satzes vom Selbstvertrauen der Vernunft darin besteht, die Entbehrlichkeit eines Erkenntniskriteriums für die Vernunftwahrheit festzustellen, könnte man ihn nach Nelson auch als den »Grundsatz von der Entbehrlichkeit einer objektiven Begründung der Erkenntnis« (VII, 629) bezeichnen.

Aus dem Satz vom Selbstvertrauen der Vernunft ergeben sich vier wichtige Konsequenzen:

1. Aus dem ersten Aspekt des Satzes vom Selbstvertrauen der Vernunft, in dem zum Ausdruck kommt, daß das Vertrauen auf die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis eine notwendige Bedingung für vernünftiges Argumentieren ist, folgt, daß der Skeptizismus unbegründbar ist.
2. Aus dem zweiten Aspekt des Satzes vom Selbstvertrauen der Vernunft, der das psychologische Faktum, daß wir eine Erkenntnis besitzen, deren Wahrheit wir gewiß sind, ausdrückt, folgt, daß der Skeptizismus den psychologischen Tatsachen widerspricht.
3. Aus dem gleichen Aspekt folgt zweitens, daß die Voraussetzung der Erkenntnistheorie, die objektive Gültigkeit der Erkenntnis sei zweifelhaft, falsch ist.<sup>44</sup>
4. Für die Begründung eines Urteils ist es hinreichend, zu zeigen, daß es seinen Grund in einer unmittelbaren Erkenntnis hat.

### *3. Definierende Eigenschaften der unmittelbaren Erkenntnis*

Wir hatten gesehen, daß sowohl aus Nelsons Urteilsbegriff als auch aus der Leerheit

der Reflexion folgt, daß es unmittelbare Erkenntnisse geben muß. Dabei wurde die unmittelbare Erkenntnis, abgesehen von ihrer Gewißheit, bisher nur negativ als nicht-urteilsartige Erkenntnis charakterisiert. Aus dieser Charakterisierung ergeben sich jedoch drei Eigenschaften der unmittelbaren Erkenntnis: sie ist *nicht-begrifflich*, *unmittelbar assertorisch* und *unabhängig vom Willen*.

### 1. Nicht-begrifflich:

Jede Erkenntnis durch Urteile ist eine Erkenntnis durch Begriffe. Da einzelne Begriffe nur problematische Vorstellungen sind, kann durch sie nichts erkannt werden. Erst wenn einzelne Begriffe zu einem Urteil verknüpft werden, ist Erkenntnis durch Begriffe möglich. Also gilt auch: Jede Erkenntnis durch Begriffe ist eine Erkenntnis durch Urteile. Da die unmittelbare Erkenntnis eine nicht-urteilsartige Erkenntnis ist, folgt, daß sie auch eine nicht-begriffliche Erkenntnis ist.

### 2. Unmittelbar assertorisch:<sup>45</sup>

Eine Erkenntnis ist *unmittelbar assertorisch*, wenn die Assertion mit der Vorstellung untrennbar verbunden ist, d.h. wenn die Erkenntnis nicht aus einer problematischen Vorstellung einerseits und einer Assertion andererseits zusammengesetzt ist, sondern in einer assertorischen Vorstellung besteht. Eine *mittelbar assertorische Erkenntnis*<sup>46</sup> dagegen ist eine Erkenntnis, die in der Assertion einer problematischen Vorstellung besteht, d.h. eine Erkenntnis in der die Assertion erst mittelbar zu einer an sich problematischen Vorstellung hinzutritt. Da dies nur bei der Erkenntnis durch Urteil der Fall ist, ist eine Erkenntnis genau dann mittelbar assertorisch, wenn sie urteilsartig ist. Dies ist gleichbedeutend damit, daß eine Erkenntnis genau dann unmittelbar assertorisch ist, wenn sie nicht-urteilsartig ist. Jede unmittelbare (d.h. nicht-urteilsartige) Erkenntnis ist also unmittelbar assertorisch, und jede mittelbare (d.h. urteilsartige) Erkenntnis ist mittelbar assertorisch.<sup>47</sup>

### 3. Unabhängig vom Willen:

Nur die mittelbare (urteilsartige) Erkenntnis, die eine willkürliche Begriffsverbindung enthält, ist vom Willen abhängig. Eine nicht-begriffliche Erkenntnis dagegen ist vom Willen unabhängig.

Wir sehen, daß alle drei Eigenschaften der unmittelbaren Erkenntnis aus ihrem nicht-urteilsartigen Charakter folgen. Wir bezeichnen sie deshalb als »definierende Eigenschaften« der unmittelbaren Erkenntnis. Daß die unmittelbare Erkenntnis diese drei Eigenschaften hat, ist gleichbedeutend damit, daß sie nicht aus der Reflexion stammt bzw. unabhängig von der Reflexion ist. Die Existenz von unmittelbaren Erkenntnissen ist nach Nelson eine psychologische Tatsache.

»Denn die innere Erfahrung zeigt uns als *Tatsache* das Vorkommen von Erkenntnissen, denen die erwähnten dem Urteil *wesentlichen* Eigenschaften fehlen.« (II, 139)

Von diesen Erkenntnissen gibt es verschiedene Arten, unterteilt in anschauliche und nichtanschauliche. Die anschauliche unmittelbare Erkenntnis, kurz Anschauung, ist nach Nelson dadurch ausgezeichnet, daß sie unmittelbar bewußt ist:

»Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis, deren wir uns auch unmittelbar bewußt sind.« (IV, 54)

Bisher spielte das Verhältnis der unmittelbaren Erkenntnis zum Bewußtsein keinerlei Rolle. Die Definition der unmittelbaren Erkenntnis erfolgte unabhängig von diesem Verhältnis und ließ auch keine diesbezüglichen Schlüsse zu. Es ist deshalb eine empirisch zu entscheidende Frage, ob die unmittelbare Erkenntnis auch unmittelbar bewußt ist. Nelson entscheidet diese Frage dahingehend, daß es sowohl unmittelbar bewußte als auch nicht unmittelbar bewußte unmittelbare Erkenntnisse gibt. Aufgrund dieses Unterschiedes gliedert er die unmittelbaren Erkenntnisse in anschauliche und nichtanschauliche Erkenntnisse. Die Unmittelbarkeit des Bewußtseins um die Erkenntnis ist somit zwar keine definierende Eigenschaft der unmittelbaren Erkenntnis, wohl aber der Anschauung:

»[...] daß die Spaltung von anschaulicher und nichtanschaulicher Erkenntnis an und für sich gar nicht die Erkenntnis als solche betrifft, sondern nur ihr Verhältnis zum Bewußtsein. Nicht jede Erkenntnis ist unmittelbar mit der Möglichkeit ihres Bewußtseins verbunden. Dies allein macht den Grund des Unterschieds zwischen anschaulicher und nichtanschaulicher Erkenntnis aus.« (VII, 622)

Wir müssen nun klären, was es heißt, eine Erkenntnis sei unmittelbar bewußt. Nelson gibt folgende Erklärung:

»Anschauung ist diejenige Erkenntnis, deren wir uns unmittelbar (nämlich ohne Vermittlung von Begriffen, d.h. unabhängig von der Reflexion) bewußt werden« (I, 49)

Die Anschauung ist demnach in doppelter Hinsicht unmittelbar: Die Erkenntnis selbst als auch das Bewußtsein ist unabhängig von Begriffen (und damit von der Reflexion).<sup>48</sup> Die Eigenschaft der Anschauung, unmittelbar bewußt zu sein, bezeichnet Nelson auch als »Evidenz« oder »Klarheit«:

»Denn Evidenz der anschaulichen Erkenntnis ist [...] nichts anderes als Unmittelbarkeit des Bewußtseins um die Erkenntnis [...]. [...]; sie bedeutet nichts anderes als: Entbehrlichkeit der Reflexion für das Bewußtsein um die Erkenntnis.« (VII, 627f.)

Aus den gegebenen Begriffsbestimmungen ergibt sich, daß die einzige evidente Erkenntnis des Menschen die Anschauung ist.

Folgt aus der Evidenz der Anschauung, daß jede Anschauung sofort bewußt ist, d.h. daß jede Anschauung im Augenblick des Erkennens auch schon bewußt ist bzw., daß es keine nicht-bewußte Anschauung gibt? Offensichtlich nicht. Zwischen dem

Bewußtsein einer Erkenntnis unabhängig von Begriffen und dem sofortigen Bewußtsein einer Erkenntnis besteht kein erkennbarer Zusammenhang. Auch ist es eine Tatsache, daß es nicht-bewußte Anschauungen (speziell Sinneswahrnehmungen) gibt. Trotzdem ist Nelson der Meinung, daß jede Anschauung sofort bewußt ist:

»Daß ich eine Erkenntnis habe, bedeutet noch nicht, daß ich mir auch bewußt bin, sie zu haben; so oft auch in Wirklichkeit das eine mit dem anderen verbunden sein mag. Bei der Erkenntnis, die wir *Anschauung* nennen, finden wir in der Tat stets beides miteinander vereint: Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis, deren wir uns auch unmittelbar bewußt sind.«<sup>49</sup> (IV, 54)

»Der Besitz der Erkenntnis [sc. der Wahrnehmungserkenntnis] ist hier zufällig. Wenn diese Erkenntnis aber einmal erworben ist, ist damit zugleich schon das Bewußtsein um sie erworben. Es bedarf dazu nicht erst des Nachdenkens. [...] Bei Wahrnehmungserkenntnissen [...] ist der Besitz der Erkenntnis selbst zufällig, während das Bewußtsein um sie insofern nicht zufällig ist, als mit der Erkenntnis selbst dieses Bewußtsein unmittelbar verbunden ist.« (IV, 365)<sup>50</sup>

Von der Anschauung gibt es nach Nelson zwei Arten: die empirische Anschauung (Sinneswahrnehmung) und die (apriorische) reine Anschauung (mathematische Anschauung).

Die nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis unterscheidet sich von der Anschauung durch ihre Evidenzlosigkeit: Sie kann nur bewußt werden durch die Vermittlung von Begriffen. Das Bewußtsein um die nicht-anschauliche Erkenntnis ist somit abhängig von der Reflexion.

#### 4. *Empirische Anschauung (Sinneswahrnehmung)*

Die Sinneswahrnehmung ist für Nelson das Paradebeispiel einer unmittelbaren Erkenntnis. An ihr glaubt er, am einfachsten die drei oben (S. 139) genannten Eigenschaften der unmittelbaren Erkenntnis (und damit zugleich die Existenz von unmittelbaren Erkenntnissen als psychologische Tatsache) nachweisen zu können.

(i) *Die empirische Anschauung ist unabhängig vom Willen:*

»Auch hängt die Wahrnehmung nicht vom Willen ab.« (II, 139)

Dieser Punkt scheint offensichtlich und wird von Nelson nicht begründet.

(ii) *Die empirische Anschauung ist unmittelbar assertorisch:*

»In der sinnlichen Wahrnehmung liegen nicht verschiedene Vorstellungen, die

schon vor der Wahrnehmung vorhanden waren und in der Wahrnehmung nur miteinander verbunden werden, wie es doch sein müßte, wenn die Wahrnehmung ein Urteil sein sollte. Und in der Wahrnehmung läßt sich nicht eine bloße Vorstellungsverbindung von einer zu dieser hinzutretenden Assertion unterscheiden, was doch auch der Fall sein müßte, wenn die Wahrnehmung ein Urteil wäre. [...] - Daß aber trotzdem die Wahrnehmung eine *Erkenntnis* ist, das ist daraus ersichtlich, daß sie sich von 'bloßen Vorstellungen' aufs deutlichste durch den ihr eigentümlichen *assertorischen* Charakter unterscheidet. Bloße Erinnerungsbilder und Phantasievorstellungen sind problematisch und weder wahr noch falsch; Wahrnehmungen dagegen enthalten eine *Assertion*, wengleich es nicht möglich ist, diese Assertion, wie beim Urteil, von dem übrigen Gehalt der Wahrnehmung zu *isolieren*.« (II, 139)

»Es läßt sich aber nicht die Wahrnehmung ihrerseits in zwei Teilphänomene zerlegen, in eine Vorstellung einerseits und einen Assertionsakt andererseits. Wir können vielmehr nur behaupten, daß eine Wahrnehmung immer sowohl eine Vorstellung als auch eine Behauptung (nämlich eine Behauptung der Existenz des Vorgestellten) ist. Aber wir können diese beiden Momente nicht als verschiedene Teile der Wahrnehmung denken, so daß diese durch das Hinzukommen der Behauptung zu einer an und für sich problematischen Vorstellung gebildet werden könnte. Die Wahrnehmung ist ein einheitliches Phänomen, das sich nicht mehr in Teilphänomene zerlegen läßt, an dem sich aber doch diese verschiedenen Momente als solche unterscheiden lassen.« (IV, 342f.)

Auf den unmittelbar assertorischen Charakter der Sinneswahrnehmung legt Nelson, wie auch schon Fries, einen ganz besonderen Wert. Denn sobald dieser unmittelbar assertorische Charakter der Sinneswahrnehmung anerkannt wird, erweist sich ein altes philosophisches Problem, das Problem der Existenz der Außenwelt, als Scheinproblem. Dieses Problem entsteht nämlich nur, wenn man den unmittelbar assertorischen Charakter der unmittelbaren Erkenntnis verkennt, indem man der Meinung ist, daß alle Vorstellungen zunächst nur problematisch sind und erst durch Einwirkung des Gegenstandes zu assertorischen Vorstellungen werden, und sich anschließend fragt, ob und wie dies möglich ist, d.h. wie zu den bloß subjektiven (problematischen) Vorstellungen der objektive Gegenstand hinzukommt. (VII, 63)

(iii) *Die empirische Anschauung ist nicht-begrifflich:*

»Um uns von der Existenz von Erkenntnissen zu überzeugen, die nicht Urteile sind, brauchen wir nur eine beliebige Anschauung, z.B. eine gewöhnliche Sinneswahrnehmung zu betrachten. Ich habe z.B. eine sinnliche Wahrnehmung von dem Blatt Papier, das hier vor mir auf dem Tische liegt. Diese Wahrnehmung ist zunächst

eine Erkenntnis, nicht eine nur problematische Vorstellung. Die Assertion, die sie einschließt, ist aber kein Urteil. Denselben Sachverhalt, den ich hier durch die Wahrnehmung erkenne, kann ich freilich auch in einem Urteil wiedergeben. Aber wenn ich urteile, daß auf dem Tisch vor mir ein Blatt Papier liegt, so ist dies eine ganz andere Art von Erkenntnis als die Wahrnehmung dieses Sachverhaltes. Ich bedarf zu dem Urteil der Begriffe, z.B. des Begriffs des Tisches, des Begriffs des Papiers usw. Ich verbinde diese Begriffe in gewisser Weise, und ich behaupte, daß dieser Begriffsverbindung objektive Realität zukommt. Die Wahrnehmung dagegen bedarf keiner Begriffe und überhaupt keiner problematischen Vorstellung ihrer Gegenstände, sondern sie ist selbst eine ursprünglich assertorische Vorstellung. Mit anderen Worten: sie ist eine *unmittelbare* Erkenntnis.« (II, 468)

»Die Wahrnehmung des weißen Blatts Papier hier ist psychologisch etwas ganz anderes als das *Urteil*, daß hier ein weißes Blatt Papier liegt. Nur dies Urteil, nicht aber die Wahrnehmung schließt schon begriffliche Vorstellungen ein. Daß das Blatt *nicht schwarz* ist, ist ein Urteil, das ich auf Grund der Wahrnehmung fällen kann; es setzt schon den Begriff des Schwarzen und den Begriff der Negation voraus. Alle Negation ist nur im Urteil möglich, die Wahrnehmung enthält nur positive Assertionen. Freilich schließt die Wahrnehmungserkenntnis *logisch* die Negation des Gegenteils des wahrgenommenen Sachverhalts ein; aber dieses logische Verhältnis kommt uns nicht selbst in der Wahrnehmung, sondern nur durch Reflexion zum Bewußtsein.« (II, 498f.)

Von den drei Eigenschaften, die Nelson der Wahrnehmung zuschreibt, ist die Nicht-Begrifflichkeit der Wahrnehmung am fragwürdigsten. Ist es möglich, einen Gegenstand zu erkennen, ohne ihn unter Begriffe unterzuordnen? Nelson selbst behauptet, daß zur »Bestimmtheit« der Erkenntnis Anschauung *und* Begriffe notwendig sind (III, 294/VII, 647f.):

»Zur Bestimmtheit der Erkenntnis gehört zweierlei. Anschauung und Begriff. Die bloße Anschauung läßt noch eine Vieldeutigkeit hinsichtlich des durch sie zu bestimmenden Gegenstandes bestehen. Angenommen, wir nehmen bei einem nächtlichen Spaziergang einen sich bewegenden Lichtfunken wahr, so ist die Anschauung nicht hinreichend, um den Gegenstand zu bestimmen, der unserem Auge erscheint. Wir wissen nicht, ob die Erscheinung herrührt von einer Sternschnuppe oder von einer glimmenden Asche einer Zigarre oder von einem Leuchtkäfer oder wovon sonst. Die Anschauung bestimmt also den Gegenstand noch nicht vollständig. Die Begriffe reichen aber ebensowenig hin, um den Gegenstand selber zu bestimmen. Begriffe bestimmen für sich allein nur Klassen von Gegenständen; die Individualität des Gegenstandes ist durch noch so weit gehende begriffliche Bestimmungen unerreichbar. Es muß Anschauung hinzukommen, damit wir von der Vorstellung einer Klasse von Gegenständen zu der des individuellen Gegenstandes kommen.«

des selber hinübergelangen. Kurz, zur Bestimmtheit der Erkenntnis gehört die Verbindung von Anschauung und Begriff.« (VII, 647f.)

Eine »bestimmte Erkenntnis« ist, diesem Zitat zufolge, eine Erkenntnis, die den Gegenstand vollständig bestimmt. Sie ist nur möglich durch die Verbindung von Anschauung und Begriff. Eine Erkenntnis, der eines von beiden, Anschauung oder Begriff, fehlt, kann deshalb den Gegenstand nicht vollständig bestimmen; wir nennen sie eine »unbestimmte Erkenntnis«. Die empirische Anschauung ist, da sie nicht-begrifflich ist, eine unbestimmte Erkenntnis. Entsprechend beruht in Nelsons Beispiel von dem sich bewegenden Lichtfunken die Unbestimmtheit der Erkenntnis nicht etwa auf einer zu großen Entfernung von dem Lichtfunken, so daß bei Verringerung der Entfernung die Erkenntnis des Gegenstandes »bestimmt« würde. Vielmehr kann durch empirische Anschauung niemals erkannt werden, ob der Lichtfunke von einem Leuchtkäfer oder einer Sternschnuppe herrührt. Dieses Beispiel legt nahe, Nelsons Begriff der bestimmten Erkenntnis so zu interpretieren, daß in ihr ein Gegenstand *a* als *F* erkannt wird, z.B.: jemand erkennt den sich bewegenden Lichtfunken als Leuchtkäfer. Eine unbestimmte Erkenntnis ist dann eine Erkenntnis, der entweder ein konkreter Gegenstand *a* fehlt, oder in der es nicht möglich ist, den Gegenstand *a* als *F* zu erkennen. Im ersten Fall fehlt die Anschauung, im zweiten Fall fehlen die Begriffe. Werden die beiden unbestimmten Erkenntnisse vereinigt, entsteht eine bestimmte Erkenntnis.<sup>51</sup> Wenn diese Interpretation korrekt ist, reduziert Nelson die empirische Anschauung auf die Empfindung farblicher und räumlicher Muster. Er behauptet jedoch, daß *derselbe* Sachverhalt, der durch empirische Anschauung erkannt wird, auch in einem Urteil wiedergegeben werden kann.<sup>52</sup> Auf sein Beispiel der Wahrnehmung des auf dem Tisch liegenden Papiers angewandt, bedeutet dies, daß der Wahrnehmende durch empirische Anschauung *erkennen* kann, daß auf dem Tisch ein Blatt Papier liegt und daß er *urteilen* kann, daß auf dem Tisch ein Blatt Papier liegt. Der Inhalt der empirischen Anschauung ist somit identisch mit dem Inhalt des Urteils. Dies widerspricht jedoch dem oben geschilderten Charakter der empirischen Anschauung. Da sich die empirische Anschauung auf die Empfindung von farblichen und räumlichen Mustern beschränkt, kann durch sie nicht erkannt werden, daß ein Blatt Papier auf dem Tisch liegt, d.h. durch empirische Anschauung kann das Papier nicht als Papier und der Tisch nicht als Tisch erkannt werden. Dies macht gerade die Unbestimmtheit der empirischen Anschauung aus. Im Urteil kommt also zu der empirischen Anschauung etwas hinzu, wodurch die unbestimmte Erkenntnis zu einer bestimmten Erkenntnis wird. Folglich können der Inhalt der empirischen Anschauung und der Inhalt des Urteils nicht identisch sein.

Wenn aber der Inhalt der empirischen Anschauung und der Inhalt des Urteils nicht identisch sind, wie kann dann Nelson noch seine Behauptung aufrecht erhalten, daß jedes Urteil eine unmittelbare Erkenntnis *wiederholt*? Wie kann durch bloße Wiederholung dem Inhalt der unmittelbaren Erkenntnis etwas hinzugefügt werden?

Wie kann durch bloße Wiederholung aus einer unbestimmten Erkenntnis eine bestimmte Erkenntnis werden? Die Nicht-Begrifflichkeit der empirischen Anschauung und die sich daraus ergebende Unbestimmtheit der anschaulichen Erkenntnis stehen somit im Widerspruch zu Nelsons zentraler Behauptung, daß jedes Urteil eine unmittelbare Erkenntnis wiederholt.

### 5. *Logische unmittelbare Erkenntnis*<sup>53</sup>

Der logischen Erkenntnis schenkt Nelson in seinem Werk wenig Beachtung. Der Grund dafür könnte in der Analytizität der Logik<sup>54</sup> zu suchen sein. Die logische Erkenntnis ist die einzige Art von unmittelbarer Erkenntnis, die nur zu analytischen Urteilen führt. Den analytischen Urteilen aber spricht Nelson ihren Erkenntnischarakter ab:

»Aber auch nicht alle Urteile bilden Erkenntnisse, sondern es gibt Urteile, die nur Begriffe zergliedern, wie z.B. Definitionen. Dies sind die analytischen Urteile. [...] Auch der Schluß gibt mir keine neue Erkenntnis, die nicht schon in seinen Prämissen enthalten wäre [...]. [...] Die Erkenntnis ist also in den synthetischen Urteilen enthalten [...].« (I, 21)

Nelson ordnet die Logik der Reflexion (bzw. dem Verstand) zu und betont unentwegt, daß die Reflexion keine eigene Quelle von unmittelbaren Erkenntnissen ist, sondern nur gegebene unmittelbare Erkenntnisse auf die Form des Urteils bringt. Zur Reflexion gehören deshalb nur mittelbare Erkenntnisse (II, 253/VII, 639). Es hat den Anschein, als ob in Nelsons System gar kein Platz (d.h. keine Erkenntnisquelle) für die logische unmittelbare Erkenntnis vorhanden ist. Dennoch muß es eine solche unmittelbare Erkenntnis geben: Die logischen Grundurteile müssen, wie alle anderen Urteile, begründet werden. Da sie als Grundurteile nicht auf andere Urteile zurückgeführt werden können, müssen sie durch unmittelbare Erkenntnisse begründet werden. Durch anschauliche unmittelbare Erkenntnisse können sie offensichtlich nicht begründet werden. Aber auch durch die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft können sie nicht begründet werden: Diese führt nur zu synthetischen Urteilen und kann somit nicht den Grund der analytischen logischen Gesetze enthalten. Es muß also, sofern die logischen Gesetze begründbar sind, eine logische unmittelbare Erkenntnis geben.<sup>55</sup>

Wenn wir die Existenz einer logischen unmittelbaren Erkenntnis annehmen, ergibt sich folgende Schwierigkeit: die logischen Gesetze beziehen sich wesentlich auf Begriffe und Urteile.<sup>56</sup> Logisches Schlußfolgern ist nur möglich durch die Verknüpfung von Begriffen und Urteilen. Eine wesentliche Eigenschaft der unmittelbaren Erkenntnis ist aber ihre Nicht-Urteilsartigkeit und Nicht-Begrifflichkeit. Wie kann eine nicht-urteilsartige und nicht-begriffliche Erkenntnis Begriffe und Urteile

miteinander verknüpfen? Ist es nicht eine *contradictio in adjecto*, von einer nicht-begrifflichen logischen Erkenntnis zu sprechen? Wenn dem so ist, dann gibt es entweder keine logische unmittelbare Erkenntnis und die logischen Grundurteile sind unbegründbar, oder die unmittelbare Erkenntnis muß begrifflichen Charakter haben. Beide Möglichkeiten sind aus Nelsons Sicht gleichermaßen unhaltbar.

In seiner Lösung des Begründungsproblems will Nelson die berechnete Forderung des Satzes vom Grund mit dem unendlichen Beweisregreß vereinbaren. Dies gelingt ihm nur, wenn er eine nicht-urteilsartige Erkenntnis annimmt, durch welche die Grundurteile begründet werden können und somit der Beweisregreß beendet werden kann, wobei trotzdem alle Urteile begründet sind. Das eben diskutierte Dilemma macht diese Lösung unmöglich: Wenn es keine nicht-begriffliche logische unmittelbare Erkenntnis gibt, gibt es unbegründbare Urteile, und die Forderung des Satzes vom Grunde kann nicht erfüllt werden. Wenn die unmittelbare Erkenntnis begrifflicher Natur, und damit urteilsartig, ist, muß sie bewiesen werden, und Nelsons Lösung fällt dem unendlichen Beweisregreß zum Opfer.

#### Anmerkungen

- 1 Die römischen Ziffern beziehen sich auf den jeweiligen Band der gesammelten Schriften Nelsons. (Für bibliographische Angaben vgl. das Literaturverzeichnis.)
- 2 Nach R. Kleinknecht (mündliche Bemerkung).
- 3 Nach Westermann (1975: 4-6)
- 4 Bei Wesen, die niemals irren (und niemals lügen), würde aus der Behauptung der Wahrheit eines Urteils auch dessen Wahrheit folgen. Für sie hätte der Satz vom Grund keine Geltung. Deshalb folgt der Satz vom Grund nicht, wie bei Westermann (1975: 5), allein aus dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, sondern erst unter Hinzunahme der Möglichkeit des Irrtums als zusätzlicher Prämisse.
- 5 Vgl. Westermann (1975: 9-11)
- 6 Die naturwissenschaftlichen Gesetze sind nach Nelson keine Grundurteile, da sie durch Induktion erschlossen werden, vgl. I, 14f./IV, 29/VII, 570f.
- 7 Er liegt nicht in ihrer Abstraktheit, da auch mathematische Grundurteile nicht bewußt sind, obwohl sie (aufgrund ihrer Anschaulichkeit) nicht abstrakt sind.
- 8 Vgl. Bertrand Russell (1912: 100): »Man muß hier bemerken, daß bei allgemeinen Prinzipien die Anwendungen, die es mit uns vertrauten Dingen zu tun haben, einleuchtender sind als das ganz allgemeine Prinzip. Z.B. sagt der Satz vom Widerspruch, daß nichts eine bestimmte Eigenschaft haben und zugleich nicht haben kann. Sobald man den Satz versteht, ist er evident, aber nicht ganz so evident wie der Umstand, daß diese Rose hier nicht zugleich rot und nicht rot sein kann. [...] Wir erkennen allgemeine Prinzipien normalerweise anläßlich ihrer Anwendung in konkreten Fällen.«
- 9 Zum Wahrheitsgefühl bei Nelson vgl. IV, 360f./VII, 130f., 582ff., 666, bei Fries vgl. Fries 4: 469-79/7: 435ff.
- 10 Nelson spricht im Zusammenhang mit dem Wahrheitsgefühl und dem konkreten Verstandesgebrauch nur von der Anwendung von Erkenntnissen oder metaphysischen Grundurteilen auf gegebene Einzelfälle. Fries dagegen räumt ausdrücklich die Möglichkeit ein, daß durch das Wahrheitsgefühl auch Vorurteile auf Einzelfälle angewendet werden können: »Wir brauchen dieses Gefühl als unentbehrlichen Führer im Leben. Aber das bei ihm dunkel vorausgesetzte wird zugleich der festeste Widerhalt des Irrthums. Denn so liegen die unbedachten Vorurtheile, welche wir früher durch Gewohnheit, Erziehung und Fehlschlüsse aufgenommen hatten, insgeheim zu Grunde und beherrschen einen Gedankengang, in welchem sie selbst gar nicht

- mit zur Sprache kommen.« (Fries I: 202) Daß auch Nelson diese Möglichkeit nicht ausschließt, zeigt folgendes (aus einem anderen Zusammenhang entnommenes) Zitat: »Denken wir uns [...] die aufgestellten Regeln [der Exposition] befolgt, so erhielten wir eine Aufweisung der Prinzipien, die unseren ethischen Urteilen zugrunde liegen. Ob denn aber die so aufgewiesenen Prinzipien zu Recht angewandt werden oder vielleicht bloße Vorurteile enthalten, diese Frage wäre dadurch noch gar nicht berührt. Es wäre nur die Frage des Tatbestandes der angewandten Prinzipien entschieden; die Rechtsfrage bliebe noch offen.« (IV, 42)
- 11 Ihre Bedeutung für die Philosophie wurde zuerst von Kant (1764) hervorgehoben, und Fries und Nelson berufen sich auf ihn als Begründer dieser Methode.
  - 12 Rawls (1951) hat ein Verfahren zur Entdeckung ethischer Prinzipien beschrieben, das dem Nelsons sehr ähnlich ist. Auch Rawls geht von moralischen Einzelurteilen aus, hat jedoch im Gegensatz zu Nelson genaue Vorstellungen über die Eigenschaften der Einzelurteile. Es müssen »wohlüberlegte Urteile« sein, und sie müssen von »kompetenten Moralbeurteilern« stammen. Ein kompetenter Moralbeurteiler ist eine Person mit folgenden Eigenschaften.: (1) Durchschnittliche Intelligenz; (2) Lebenserfahrung, d.h. Wissen über seine Umwelt und die Folgen häufig ausgeführter Handlungen, sowie Kenntnis der besonderen Umstände des zu beurteilenden Falles; (3) Vernünftigkeit, die sich zeigt (a) in der Anwendung der induktiven Logik, (b) in der Suche nach Gründen und Gegengründen, (c) in der Aufgeschlossenheit gegenüber neuen Argumenten und Tatsachen und (d) in dem Bewußtsein der eigenen emotionalen, intellektuellen und moralischen Präferenzen und dem Versuch, deren Einfluß auf die moralische Entscheidung auszuschalten; (4) die Fähigkeit, sich, unter Abstraktion vom numerischen Unterschied der Personen, in die betreffenden Interessen einzufühlen, entweder durch unmittelbare Vertrautheit mit ihnen oder durch Abschätzung ihrer Bedeutung für die Interessenträger (Rawls 1951: 2.3). Wohlüberlegte moralische Urteile zeichnen sich durch folgende Merkmale aus: (1) Der Beurteiler weiß, daß seine Entscheidung keinerlei Konsequenzen für ihn hat. (2) Der Beurteiler ist den Interessen gegenüber neutral. (3) Es werden nur wirkliche, nicht unübliche und nicht besonders schwierige Fälle beurteilt. (4) Die Beurteilung erfolgt erst nach sorgfältiger Ermittlung aller Fakten des Falles. (5) Innere Gewißheit über die Richtigkeit des gefällten Urteils. (6) Invarianz des Urteils gegenüber verschiedenen kompetenten Moralbeurteilern und verschiedenen Zeitpunkten der Beurteilung. (7) Intuitives Fällen des Urteils, d.h. ohne die bewußte Anwendung von ethischen Prinzipien ( 2.5).
  - 13 Vgl. Apels zwei Regeln der regressiven Methode (1857: 18f.).
  - 14 Seltsamerweise wurde die regressive Methode der Abstraktion in der Literatur zu Nelson bisher nie erörtert. Eine Darstellung der regressiven Methode (mit speziellem Bezug auf Kant) findet man in Wolff (1963: 44-56).
  - 15 Vgl. Stegmüller (1985: 62): »[...] daß dann die Wendung 'daß A der Fall ist, setzt voraus, daß B der Fall ist' übersetzt wird durch "B' folgt logisch aus 'A". Der Leser wird aufgefordert, sich hinreichend klar zu machen, daß das, was *Voraussetzung* heißt, nicht etwa *Prämisse*, sondern logische *Folgerung* ist.« Vgl. auch Wolff (1963:52): »A necessary condition is a *conditio sine qua non*, which literally means, 'a condition without which not'; so, if we say that proposition Q is a necessary condition of proposition P, we are saying, without Q not P. In other words, If not Q then not P. But by a well-known equivalence of the propositional calculus, this is the same as If P then Q. Thus, contrary to what one might expect, the *conclusion* of a proof is the necessary condition of the cause.« (Eine Anmerkung wurde ausgelassen.) In einer dritten Bedeutung wird unter einer Voraussetzung auch eine Präsupposition verstanden, d.h. eine notwendige Bedingung für die Wahrheit *oder* Falschheit eines Urteils; vgl. Frege (1892).
  - 16 Vgl. Stegmüller (1967: 28)
  - 17 Auch diese Aufgabe ist nicht immer eindeutig. Wenn z.B. in einem Syllogismus die Konklusion *SiP* und der Obersatz *MaP* gegeben sind, kann der Untersatz sowohl *SiM* als auch *SaM* lauten. Diese mangelnde Eindeutigkeit könnte durch die Forderung, nur allgemeine Prämissen zu suchen, ausgeschlossen werden.
  - 18 Diese Möglichkeit des logischen Zwanges zeigt deutlich, daß die regressive Methode der Abstraktion keine, wie oft fälschlicherweise angenommen wird, psychologische Methode sein kann. Eine psychologische Methode könnte nur diejenigen Urteile aufweisen, die wir tatsächlich für wahr halten, könnte aber niemanden dazu zwingen, ein bestimmtes Urteil für wahr zu halten.
  - 19 Dadurch wird der folgenden lakonischen Bemerkung von Albert (1987: 22) die Spitze ge-

- nommen: »Wir haben es demnach wohl mit einer Schlußweise zu tun, die in der Logik nicht vorkommt, da hier gehaltserweiternde, aber wahrheitskonservierende Schlüsse nicht vorgesehen sind.«
- 20 Dieser Behauptung widerspricht Nelson an anderer Stelle, wenn er schreibt: »Wenngleich das erorterte Abstraktionsverfahren zur Auffindung der philosophischen Grundsätze hinreicht, [...]« (I, 242)
  - 21 Sollte die regressive Methode der Abstraktion notwendige Bedingungen der Ausgangsurteile aufweisen, ist ebenfalls kein Schluß auf die Wahrheit der aufgewiesenen Urteile möglich. Der Schluß auf ihre Wahrheit wäre nur gültig, wenn die Ausgangsurteile wahr wären. Ob diese aber wahr sind, wissen wir nicht (und können wir nach Nelson auch nicht wissen, solange wir sie nicht mit Hilfe der Grundurteile begründet haben).
  - 22 Dies ist allerdings nicht richtig. Da der Aufweis von Prämissen nicht eindeutig ist, muß erst die Wahrheit der aufgewiesenen Grundurteile begründet werden, bevor man zu der Behauptung berechtigt ist, daß sie tatsächlich angewendet werden.
  - 23 Obwohl die Grundurteile nicht auf andere Urteile logisch zurückführbar sind, kann ihre Begründung natürlich nur mit Hilfe von Urteilen erfolgen. Ohne Sprache kann nichts begründet werden
  - 24 Vgl. Searle (1975: 31/12): »Der Witz oder Zweck der Elemente dieser Klasse ist es, den Sprecher (in unterschiedlichem Maß) darauf festzulegen, daß etwas der Fall ist, daß die zum Ausdruck gebrachte Proposition wahr ist.«
  - 25 Schreibers Kritik dieser Unterscheidung (1975: 64f.) leidet darunter, daß er nicht berücksichtigt, daß für Nelson ein Urteil aus Proposition und Assertion besteht. Schreiber hält Nelsons Unterscheidung von Urteil und Satz für wesentlich für dessen Urteilsbegriff. Diese Unterscheidung ist jedoch nebensächlich und für die Unterscheidung von Urteil und Erkenntnis gänzlich irrelevant. Wenn daher für Schreiber aus der Unterscheidung von Urteil und Satz kein Argument für die Abgrenzung der Erkenntnis vom Urteil folgt, ist dies zwar richtig, aber kein Einwand. Die Abgrenzung der Erkenntnis vom Urteil folgt nicht aus der Unterscheidung von Urteil und Satz, sondern aus der Zusammensetzung des Urteils aus Proposition und Assertion.
  - 26 Vgl. Fries: (7: 195): »Das richtige Urtheil ist eine Erkenntniß, das irrgе aber nicht.«
  - 27 Nelsons Verwendung der Begriffe »Assertion« und »assertorische Vorstellung« ist äußerst unklar. Wir unterscheiden hier beide dadurch, daß die Assertion in der Behauptung der *Wahrheit* eines Urteils besteht, während die assertorische Vorstellung die *Existenz* des Gegenstandes der Vorstellung behauptet. Von einer wahren oder falschen Vorstellung zu sprechen scheint wenig sinnvoll. Allerdings tut Nelson genau dieses und verwischt damit wieder den Unterschied zwischen assertorischen Vorstellungen und Assertionen. Er schreibt (II, 139), »Bloße Erinnerungsbilder und Phantasievorstellungen sind problematisch und weder wahr noch falsch; [...]«, und setzt diesen problematischen Vorstellungen die assertorischen Vorstellungen entgegen, die dann, konsequenterweise als wahre Vorstellungen charakterisiert werden müßten. Zum Begriff der Assertion vgl. auch Fries (4: 283f., 269f., 350, 455/7: 193f., 195, 276, 285f.).
  - 28 Vgl. Fries (7: 40): »Die Vorstellungen sind entweder *assertorische*, d.h. Erkenntnisse, oder nur *problematische*.« Sowie Fries (7: 195). »Wir brauchen ein Wort für die assertorischen Vorstellungen, und dafür hat unsere Sprache kein passenderes als 'Erkenntniß'.«
  - 29 Genau genommen behauptet Nelson hier nur, daß jede Erkenntnis eine assertorische Vorstellung ist. Daß auch jede assertorische Vorstellung eine Erkenntnis ist, geht aus folgender Stelle hervor: Die Wahrnehmung »ist selbst eine ursprünglich assertorische Vorstellung. Mit anderen Worten: sie ist eine *unmittelbare* Erkenntnis.« (II, 468)
  - 30 Vgl. Fries (7:260): »Wir können also sagen: das Urtheil ist die Erkenntnis eines Gegenstandes durch Begriffe [ ]«
  - 31 Vgl. Nelson (II, 155): »Das Urteil ist eine mittelbare Erkenntnis, setzt also eine andere Erkenntnis als seinen Grund voraus: das liegt im Begriff des Urteils.«
  - 32 So nennen Fries und Nelson ihre Methode zu philosophieren.
  - 33 Vgl. dazu I, 31f., 33, 34f./II, 157, 161, 344f./IV, 51f./VII, 574f., 628–31, 717/IX, 21f.
  - 34 Um zu entscheiden, ob der unmittelbaren Erkenntnis Vernunftwahrheit zukommt oder nicht, gibt es kein Kriterium – dies zeigte Nelson in seinem Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie (vgl. II, 92ff., 459–83, IV, 45f., VII, 271f.). Jedoch ist, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, nach Nelson ein solches Kriterium auch nicht erforderlich
  - 35 Vgl. dazu Fries (8: 436f.): »Der höchste subjective Grundsatz aller menschlichen Beurthei-

lungen[ .] ist dieser Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft: *jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und theilhaft sey.* [...] Er zeigt sich am durchgreifendsten darin, daß jeder Mensch bey allen seinen Behauptungen, bey allen seinen Ueberzeugungen unvermeidlich voraussetzt: *seine Urtheilskraft habe das Vermögen[,] Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden und Wahrheit zu erkennen.* Der Gewalt dieser Voraussetzung vermag sich nur die völlige Gedankenlosigkeit des Blödsinnigen zu entziehen. Denn wenn jemand sagt: er wisse nicht, ob er zweifle oder wisse – so behauptet er immer die Wahrheit, daß er nicht wisse. So liegt auch in den äußersten Fällen die Voraussetzung unseres Satzes in der Natur des Urtheils selbst.«

36 Im folgenden ist mit »Erkenntnis« stets die unmittelbare Erkenntnis gemeint.

37 Vgl. S. 130f.

38 Vgl. S. 130, einschließlich den Anmerkungen 28 und 29 sowie insbesondere die dort zitierte Fries-Stelle: »Wir brauchen ein Wort für die assertorischen Vorstellungen, und dafür hat unsere Sprache kein passenderes als 'Erkenntniß'.« (7: 195)

39 Dieser Widerspruch ist nicht identisch mit dem auf S. 134 erwähnten Widerspruch an dem Zweifel der objektiven Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis.

40 Erkenntnisse, die nicht an und für sich gewiß sind, sind mittelbare Erkenntnisse.

41 Nelson unterscheidet nicht explizit zwischen diesen beiden Aspekten des Satzes vom Selbstvertrauen der Vernunft.

42 IV, 48, zitiert auf S. 136

43 Nämlich die Gewißheit der objektiven Gültigkeit.

44 Unter »Erkenntnistheorie« versteht Nelson den Versuch, die objektive Gültigkeit der Erkenntnis zu begründen bzw. die Suche nach einem Erkenntnis-kriterium.

45 Vgl. S. 134

46 Dieser Begriff wird von Nelson nicht verwendet.

47 Vgl. dazu Kleinknecht (1983: 274): »Es gibt keine 'unmittelbare Erkenntnis', wenn damit eine Erkenntnis gemeint ist, die nicht begrifflicher und also nicht assertorischer Art ist.« Nach dem oben Gesagten dürfte klar sein, daß eine solche Erkenntnis von Nelson gerade nicht gemeint ist. Nach ihm folgt aus dem nicht-begrifflichen Charakter einer Vorstellung nicht der problematische (d.h. nicht-assertorische) Charakter derselben, sondern ganz im Gegenteil folgt aus dem begrifflichen Charakter einer Erkenntnis ihr problematischer Charakter. Nach Nelson liegt in dem Begriff einer nicht-assertorischen Erkenntnis eine *contradictio in adjecto*. Jede Erkenntnis ist assertorisch, die unmittelbare Erkenntnis unmittelbar assertorisch, die mittelbare Erkenntnis mittelbar assertorisch. (Es ist deshalb ein ungenauer, aber oft nicht zu vermeidender Sprachgebrauch, von einer problematischen Erkenntnis zu sprechen. Eine »Erkenntnis« ist problematisch, solange nicht sicher ist, ob sie wirklich eine Erkenntnis ist [und nicht etwa ein Irrtum].)

48 Wir können somit eine einheitliche Interpretation von Nelsons Gebrauch des Wortes »unmittelbar« geben. Die unmittelbare Erkenntnis wurde definiert als nicht-urteilsartige Erkenntnis. Zudem hatten wir gesehen, daß eine Erkenntnis genau dann nicht-urteilsartig ist, wenn sie nicht-begrifflich ist. Eine unmittelbare Erkenntnis ist also eine nicht-begriffliche Erkenntnis. Unmittelbar bewußt ist eine Erkenntnis, wenn sie ohne die Vermittlung von Begriffen, d.h. ohne Urteile, bewußt ist. Das Wort »unmittelbar« bedeutet also in beiden Fällen soviel wie »unabhängig von Begriffen« bzw. »unabhängig vom Urteil« (und als Konsequenz daraus »unabhängig von der Reflexion«). Vgl. dazu Anmerkung 49.

49 Wir stoßen hier auf eine Doppeldeutigkeit in Nelsons Gebrauch von »unmittelbar«. Den letzten Satz dieses Zitats hatten wir oben (S. 140) bereits zitiert. Wir erläuterten ihn dort anhand von Nelsons an anderer Stelle gegebener Begriffserklärung, wonach »unmittelbar bewußt« soviel bedeutet wie »bewußt ohne Vermittlung von Begriffen«. Aus dem Zusammenhang des gerade angeführten Zitats sehen wir jetzt aber, daß Nelson hier mit »unmittelbar bewußt« nicht seine explizit angegebene Bedeutung im Sinn hat, sondern vielmehr soviel wie »sofort bewußt«. In beiden Fällen bleibt der Satz sinnvoll. Wird »unmittelbar bewußt« gelesen als »bewußt ohne Vermittlung von Begriffen«, wird der Satz wahr, wird es dagegen als »sofort bewußt« gelesen, wird der Satz falsch. Beide Varianten werden von Nelson vertreten. Vgl. dazu Anmerkung 48.

50 Auch Fries (4: 170) vertritt die Auffassung, daß die Anschauung sofort bewußt ist: »[D]ie Anschauungen sind diejenigen Erkenntnisse, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt sind, wir sehen und hören z.B., und wissen auch zugleich: daß und was wir sehen und hören.« Einige Seiten weiter bestreitet er allerdings, daß alle Anschauungen sofort bewußt sind: »Wie we-

- nige unter den beständig auf uns einfließenden Sinnenanschauungen bemerken wir besonders, hier muß durchaus erst das Ungewöhnliche unsre Aufmerksamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden.« (Fries 4 179)
- 51 Nach Stegmüller (1956: 515) ist »erkennen« ein dreistelliger Relationsausdruck. Demzufolge wäre nur die als dreistellig interpretierte bestimmte Erkenntnis eine Erkenntnis. Eine unbestimmte (d.h. zweistellige) »Erkenntnis« dagegen wäre keine Erkenntnis, da sie der logischen Grammatik von »erkennen« widerspricht.
- 52 Vgl. oben, drittleztes Zitat (S. 142)
- 53 Nelson gebraucht diese Bezeichnung nicht.
- 54 »Und derjenige Teil der Philosophie, der nur analytische Urteile enthält, heißt *Logik* « (I, 222)
- 55 Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit, die Existenz einer logischen unmittelbaren Erkenntnis anzunehmen, folgt aus Nelsons Ansicht, daß jeder Wissenschaft ein konstitutives Prinzip, d.h. eine Erkenntnisquelle zugrundeliegt. Da die Logik eine Wissenschaft ist, ihre Erkenntnisquelle aber weder in der anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis noch in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft liegen kann, muß es eine logische unmittelbare Erkenntnis als Erkenntnisquelle für die Logik geben. (Zum konstitutiven Prinzip vgl. I, 45, 46 Anm. 9/III, 47/VII, 401)
- 56 Vgl. auch Westermann (1975: 35): »Die logische unmittelbare Erkenntnis besteht in der Verbindung von Begriffen; [. . .]«

### Literaturverzeichnis

- Albert, Hans: *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987
- Apelt, Ernst Friedrich (1857). *Metaphysik*, hrsg. von Rudolf Otto, Halle a.S. 1910
- Frege, Gottlob (1892): *Über Sinn und Bedeutung*, in Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung Fünflogische Studien*, hrsg. von Günther Patzig, Göttingen 1980<sup>2</sup>.
- Fries, Jakob Friedrich: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Gert König und Lutz Geldsetzer, Aalen 1967ff
- Kant, Immanuel (1764): *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. In: *I. Kant: Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1968, Bd. II, S. 739-73
- Kleinknecht, Reinhard (1983): *Erwiderungen auf die vorstehenden Ausführungen von Gustav Heckmann*. In: *Detlef Horster, Dieter Krohn (Hrsg.): Vernunft, Ethik, Politik. Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag*, Hannover 1983, S. 269-74
- Nelson, Leonhard: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Paul Bernays, Willi Eichler, Arnold Gysin, Gustav Heckmann, Grete Henry-Hermann, Fritz von Hippel, Stephan Körner, Werner Kroebe, Gerhard Weisser, Hamburg 1970-77
- Rawls, John (1951). *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, *Philosophical Review* 60, S. 177-97 Deutsche Übersetzung (unvollständig!). In: *Dieter Birnbacher, Norbert Hörster (Hrsg.): Texte zur Ethik*. München 1976, S. 124-38
- Russell, Bertrand (1912): *Probleme der Philosophie*, Frankfurt 1969. *The Problems of Philosophy*, Oxford 1980
- Schreiber, Alfred: *Theorie und Rechtfertigung. Untersuchungen zum Rechtfertigungsproblem axiomatischer Theorien der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig 1975
- Searle, John Roger (1975): *Eine Taxonomie illokutionärer Akte*. In Searle: *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechaktheorie*, Frankfurt am Main 1982, S. 17-50. *A Taxonomy of Illocutionary Acts*. In Searle: *Expression and Meaning*, Cambridge 1979, S. 1-29
- Stegmüller, Wolfgang (1967): *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, Teil I: *Kants Rätsel der Erfahrungserkenntnis*, *Ratio* 9, S. 1-30
- Stegmüller, Wolfgang (1973): *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. II: *Theorie und Erfahrung*, 2. Teilband: *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Berlin u.a. 1985<sup>2</sup>
- Westermann, Christoph: *Untersuchungen zur kritischen Methode und zur Methode der Kritik der praktischen Vernunft*. I. Band: *Untersuchungen zur kritischen Methode*, I. Halbband: Systematischer Teil, Aalen 1975
- Wolff, Robert Paul: *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge, Mass 1963

iskussion

Erik Hoffmann

# Ethische Aspekte von Technikbewertung<sup>1</sup>

## 1. Technik als Problem

Vorbehalte gegenüber der technischen Entwicklung sind historisch alt.<sup>2</sup> Die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts brachte jedoch neuartige Möglichkeiten und Gefahren nie gekannter Dimensionen und Intensität, so daß Technik als eigenes ethisches Problemfeld erscheint. Ihr Gefährdungspotential erstreckt sich auf: Gesundheit, Gesellschaft, Kultur, Psyche und die natürliche Umwelt des Menschen; sie betrifft die Integrität des Individuums wie die Existenz der Menschheit als Gattung.<sup>3</sup>

Für die Auswirkungen von Hochtürstung, Atomenergie, Gentechnik usw. auf Umwelt und Menschheit gibt es genügend Schreckensszenarien, die hier nicht referiert werden müssen. Für die anderen vier Bereiche werden z.B. als Folge der sogenannten neuen Informations- und Kommunikationstechniken (EDV, Kabelfernsehen, Videos, Computerspiele, Videospiele) folgende Gefahren diagnostiziert oder befürchtet<sup>4</sup>:

- psychische Schäden, Verkümmern intellektueller Fähigkeiten und Bedürfnisse, Niveauverlust der Tätigkeiten bei Arbeitnehmern
- Spaltung der Gesellschaft in Elite und Unwissende
- Passivität, Verzerrung der Realitätswahrnehmung u. Rückgang des Ausdrucksvermögens bei Kindern u. Jugendlichen
- Schwächung aller nicht-rationalen Fähigkeiten
- Veränderung von Werthierarchien
- kulturelle Entropie durch eine weltweite »Coca-Cola-Kultur«.

Wo liegen die tieferen Ursachen dieser negativen Technikfolgen? Die angebotenen Antworten reichen vom Abstrakten zum Konkreten: Hans Jonas<sup>5</sup> hält es für das »Wesen« der Technik, ihre Anwendungs-Dimension stetig zu vergrößern und sich selbst »zu einem dauernden Lebensbedürfnis zu machen«.

Heiner Hastedt<sup>6</sup> versteht den »automatischen Selbstlauf des technischen Fortschritts« als »Erbe der Aufklärung«, gegen das sich nun »das Projekt der Aufklärung« selbst richten müsse.

Friedrich Rapp<sup>7</sup> bemängelt die bloß »instrumentelle Rationalität« des Technikers, die sich auf die ingenieurtechnische Funktionserfüllung beschränkt, so daß die technischen Gebilde »ohne Rücksicht auf die darüber hinausgehenden Resultate in den Strom des sozialen und kulturellen Geschehens entlassen« werden. Hans

Sachsse<sup>8</sup> kritisiert handfest »Ehrgeiz, Geltungsbedürfnis und Machtstreben einzelner«. Vielstimmig erschallt der Ruf, die Technisierung nicht fortzusetzen, »ohne uns rechtzeitig über die zu erwartenden Folgen klarzuwerden und sie gegeneinander abzuwägen« und dadurch »vorausschauende Verantwortung« zu übernehmen.<sup>9</sup>

Das thematisierte Problem betrifft die verantwortbaren Zwecke und ist somit ethisch-moralischer Natur. Technikbewertung als *sittliche* Bewertung unterliegt den Gesetzen der praktischen Vernunft, falls es eine solche gibt. Falls nicht, gilt das Gesetz des Dschungels, und es gibt kein ethisches Problem der Technikbewertung.

## 2. Wertung als Problem

### 2.1 Zum Wesen der sittlichen Wertung

Gibt es nur historisch wandelbare, gesellschaftlich *geltende* Normen, dann gibt es keine objektiv gültige Moral. Was vom Standpunkt der einen Moral erlaubt oder geboten ist, kann vom Standpunkt einer anderen Moral verboten sein. Weiter wäre darüber – jedenfalls normativ – nichts zu sagen.

Ethik als Wissenschaft von der Moral könnte dann allenfalls analysieren, systematisieren usw., aber nicht nach *Begründung* fragen, in dem Sinne, mit welcher *Berechtigung* die *Gültigkeit* eines Normensystems behauptet wird.

»Gültigkeit« oder »Richtigkeit« von Handlungsnormen wären kategorial unsinnige Begriffe.

Diese Beurteilung wäre *unsinnig*:

»Der Holocaust war ein moralisch verwerfliches Verbrechen.«

Diese Beurteilung wäre *richtig*:

»Vom Standpunkt der Juden war der Holocaust schlecht, vom Standpunkt der Nazis war der Holocaust großartig.«

Diese Beurteilung wäre *unsinnig*:

»Die Versklavung der Eingeborenen war eine Mißachtung von Menschenrechten.«

Diese Beurteilung wäre *richtig*:

»Die Versklavung entspricht nicht unserem Wertesystem. Da es Menschenrechte objektiv gar nicht gibt, 'hatten' die Eingeborenen sie damals auch nicht. Es war Pech für sie, daß die Weißen damals ein anderes Wertesystem hatten als wir heute. Zwar gab es auch damals schon weiße Kritiker, aber sie waren in der Minderheit, folglich war ihre Moral nicht die geltende. Zu sagen, daß sie 'Recht' hatten, wäre eine unzulässige Betrachtung von heute aus.«

Solche Konsequenzen aus der Annahme, sittliche Wertungen hätten keine objektive Gültigkeit, müßten uns eigentlich darauf stoßen, daß die Annahme selbst falsch ist. Sie beruht wesentlich auf einer Vernachlässigung, ja Verachtung der Introspektion,

d.h. der Selbstbeobachtung, die uns zeigen kann, welche Merkmale die sittliche Wertung als psychische Realität besitzt. Analysiert man das Phänomen der *sittlichen Empörung*, das *jedem* aus innerer Erfahrung bekannt ist, so findet man – unabhängig von der Frage der Berechtigung – wesentliche formale Merkmale der moralischen Wertung.<sup>10</sup>

*Die moralische Wertung ist keine Gefühl.*

Sie wird zwar oft von Gefühlen, z.B. der Empörung begleitet, ist selbst aber ein von den Begleitgefühlen unterscheidbarer Urteilsakt, der als solcher begrifflich formulierbar ist: Diese so und so beschaffene Handlungsweise ist ungerecht. Gefühle lassen sich aber nicht auf Begriffe bringen.

*Die moralische Wertung ist kein Geschmacksurteil.*

Geschmacksurteile sind banal (»Pommes rot oder weiß?«) und haben kategorial andere Merkmale. Nur unvernünftige Menschen würden versuchen, Geschmacksurteile zum Thema einer rationalen Diskussion zu machen. Wir sind aber bereit und prinzipiell in der Lage, unser sittliches Urteil (»Dieses darf nicht geschehen!«) *argumentativ* zu vertreten, also Gründe für die Richtigkeit unserer Behauptung anzuführen. In einem Streitfall mit ethischem Kern, sei es eine politische, pädagogische oder sonstige Frage, wird sich kein innerlich Beteiligter mit der bloßen Feststellung der Positionen zufriedengeben oder gar mit Losentscheid. Jeder wird vielmehr begründen, warum er recht hat. Darin zeigt sich:

*Die moralische Wertung macht Anspruch auf Objektivität.*

Betrachten wir einen besonnenen sittlichen Urteilsakt, so sehen wir, daß wir darin einer Handlungsweise einen Wert bzw. Unwert zuerkennen, der unabhängig von unserer eigenen Befindlichkeit existiert. Wir sind uns bewußt, daß wir »sachlich«, »gerecht« urteilen müssen; dazu gehört, von unseren begleitenden Lust- oder Unlustgefühlen abzusehen.

Diese psychische Tatsache anzuerkennen, fällt vielen schwer, aber jede Diskussion mit ethischen Bezügen beweist sie aufs neue. Wer behauptet: »Diese Verhaltensweise darf nicht sein«, behauptet eine *Wahrheit*. (Das heißt nicht, daß er eine Wahrheit sagt.) Er ist nicht der Ansicht, daß er nur der Ansicht wäre, diese Verhaltensweise dürfe nicht sein; sondern der Ansicht, es sei so. Er ist außerdem der Ansicht, daß jeder, der alle wichtigen Informationen hat und besonnen urteilt, zu demselben Urteil kommen müßte. Dies beruht auf einer Voraussetzung, die wir unmöglich aufgeben können: nämlich daß der Vernunftapparat unserer Diskurspartner wesentlich so beschaffen ist wie der unsere; sie seien also vernünftigen Erwägungen zugänglich und fähig. Würden wir diese Voraussetzungen nicht machen, so würden wir nicht argumentieren. Sind wir uns des Urteils noch nicht sicher, so versuchen wir doch, durch eigenes Überlegen oder im Gespräch mit anderen, eine Antwort zu finden, und zwar im Sinne einer richtigen Lösung. Unsere rationale Bemühung

geschieht in diesem Bewußtsein. (Auf die Frage »Pommes rot oder weiß?« gibt es keine »richtige« Antwort.) Im sittlichen Urteilsakt ist also die Behauptung der Objektivität enthalten.

*Die moralische Wertung hat universellen Charakter.*

Die Tatsache, daß wir unsere moralische Ansicht in einem rationalen Diskurs begründen, führt uns zu einem weiteren wesentlichen Merkmal. Die Begründung besteht darin, daß wir den vorliegenden Einzelfall als Beispiel einer Klasse von Handlungsweisen auffassen. Die Mißbilligung der diskutierten Handlung trifft nicht nur diese eine, sondern alle Handlungen der gleichen Art, ohne Rücksicht auf Ort und Zeit und auf die Personen der Beteiligten – es sei denn, daß in diesen Merkmalen die Bestimmungsgründe des Urteils stecken; dann aber sind diese Merkmale wiederum verallgemeinerbar. In dem diskutierten Fall steckt also etwas Allgemeineres, und dieses bestimmt unser Urteil. Auf diese Art können wir zu immer allgemeineren Urteilen kommen, letztlich auf sittliche *Prinzipien*.<sup>11</sup>

Einer richtigen Auffassung unseres sittlichen Vermögens stehen hauptsächlich folgende Mißverständnisse entgegen:

*Die Verwechslung von Wert und Wertung:*

Wertung ist die Behauptung von Wert und Unwert. Wert ist das, dessen Existenz in der Wertung behauptet wird. Nach weit verbreiteter Auffassung gibt es nur Wertungen. Aber was wird in den Wertungen behauptet? Es bliebe nur die Äußerung von Geschmack, was widerlegt wurde, oder das oft zu hörende Selbstmißverständnis, man äußere nur seine persönliche Meinung, die keinesfalls andere verpflichte. Dies stimmt aber nicht mit den psychischen Tatsachen überein und enthält überdies die logische Unmöglichkeit, daß die eigene Meinung gar keinen Inhalt hätte:

»Diese Behandlung von A finde ich ungerecht.«

»B ist aber anderer Meinung.«

»Dessen Meinung mag ich tolerieren, denn meine Ansicht ist nur meine persönliche Meinung.«

»Findest du die Ansicht von B nicht falsch?«

»Nein, nicht falsch. Er hat eben eine andere persönliche Meinung.«

»Welches ist denn der Inhalt deiner persönlichen Meinung?«

»Daß die Behandlung von A ungerecht ist.«

»Aber du findest nicht, daß sie objektiv ungerecht ist?«

»Nein, das gibt es nicht.«

»Aber das gibt es: daß die Behandlung von A subjektiv ungerecht ist?«

»Ja, das meine ich.«

»Aber B hält sie für gerecht.«

»Das ist eben seine subjektive Meinung.«

»Der Inhalt deiner subjektiven Meinung ist aber, die Behandlung von A sei ungerecht.«

»Ja.«

»Subjektiv oder objektiv?«

»Subjektiv natürlich.«

»Deine subjektive Meinung ist also, daß die Behandlung von A subjektiv ungerecht ist.«

»Klingt merkwürdig.«

»'Subjektiv' heißt doch: 'nur in der Meinung bestehend'?«

»Ja, sicher.«

»Dann kommt heraus: Deine subjektive Meinung ist, daß deine subjektive Meinung ist, daß die Behandlung von A ungerecht ist. Und wenn das letzte »subjektiv« auch noch aufgelöst ist, kommt heraus, daß deine subjektive Meinung ist, daß deine subjektive Meinung ist, daß deine subjektive Meinung ist, daß... usw. ohne Ende. Mit dem Ergebnis, daß deine Meinung keinen Inhalt haben kann.«

»Das wäre natürlich Quatsch. Also: objektiv.«

»Deine subjektive Meinung ist also, daß die Behandlung von A objektiv ungerecht ist.«

»Vorsicht. Ich halte sie für ungerecht.«

»Das Dafür-halten habe ich ja berücksichtigt durch die Einleitung 'Deine subjektive Meinung ist ...' Aber der Inhalt deines Dafürhaltens bezieht sich auf etwas Objektives.«

»Ob es objektiv Gerechtes gibt, können wir beide nicht wissen.«

»Es geht jetzt nur darum: Das, was du für gerecht hältst, ist etwas für objektiv gerecht Gehaltenes!«

Gegenteiliger Meinung sind auch die Autoren der VDI-Richtlinien »Empfehlungen zur Technikbewertung«. Sie meinen, daß Werte »keine idealen Entitäten darstellen, sondern aus Bewertungsakten hervorgehen und allenfalls eine soziale Existenz aufweisen.«<sup>12</sup>

Hätten die Autoren recht, so könnte man viele Probleme durch Modifizierung der »sozialen Existenz« der Werte lösen, indem man nicht die tatsächlichen Technikfolgen änderte, sondern nur deren Beurteilung in den Köpfen. Wenn die Zustände nicht bestimmten Werten (z.B. der Autonomie der Person) widersprächen, sondern bloß den psychischen Bewertungsakten, so müßte man nur erreichen, daß die Mehrheit der Menschen diese Zustände anders empfindet. Motto: Es kommt nicht darauf an, die Welt zu verändern, sondern das Bewußtsein!

Ebenso Hastedt: »Wenn Werte wirklich objektiv sind, dann fragt es sich, weshalb sie nicht realisiert sind und wieso sie noch eigens postuliert werden müssen.«<sup>13</sup> Natürlich ist es unsinnig, Werte zu »postulieren«; sinnvoll ist aber, entsprechende *Handlungsweisen* zu postulieren, damit – wenn man so sagen will – die Werte realisiert werden. Stattdessen führt die Gleichsetzung von Wert und Wertung zu unsinnigen Aussagen wie »Die Werte haben sich geändert« oder »Wir brauchen neue Werte«.

### *Die Angst vor Dogmatismus.*

Erfahrungen mit Herrschaftssystemen, die bestimmte Auffassungen als allgemeinverbindlich vorschreiben, haben eine völlig gerechtfertigte Ablehnung jeder Art von Dogmatismus erzeugt. Wenn diese aber in die Leugnung von Wahrheit und der Allgemeingültigkeit von Normen schlechthin mündet, liegt ein Mißverständnis vor, das sich zum einen auf den Dogmatismusbegriff, zum anderen auf das eigene Urteilsvermögen bezieht.

Dogmatismus mag als »Verkündung von Wahrheit« auftreten, erschöpft sich aber nicht darin. Dogmatismus ist das Verbot, verkündete Prinzipien anzuzweifeln. Für die an der Selbstbeobachtung orientierte vernunftkritische Position ist kritisches Reflektieren nicht nur erlaubt, sondern wesentlich. Als irrende Individuen müssen wir unsere Prinzipien immer wieder prüfen. Dies geschieht aber nicht in der relativistischen Annahme, wir hätten diese Prinzipien willkürlich aufgestellt. Dann könnten wir sie ebenso gut einem Mehrheitsbeschluß überlassen.<sup>14</sup> Aber wir schützen z.B. die Grundrechte der Verfassung vor der Zufälligkeit von Abstimmungen, und vor jeder Abstimmung argumentieren wir, im Ringen um das Bessere.

Zum anderen übersehen die liberalistischen Kritiker jeglichen Wahrheitsanspruches und Leugner aller objektiven Werte, daß sie dies *selbst* für objektive Werte tun, nämlich für eine demokratische, pluralistische, offene Gesellschaft und damit für ein freiheitliches Menschenbild.<sup>15</sup> Auf die wesentlichen Errungenschaften der Aufklärung und der französischen Revolution für das Individuum wollen auch sie nicht verzichten, mißdeuten diese aber als Abschaffung alles Verbindlichen. Sie bringen sozusagen das Kunststück fertig, das Kind mit dem Bade auszuschütten und zugleich den eigenen Ast abzusägen.

### *Der undifferenzierte Gebrauch des Begriffes »Norm«.*

Die Auffassung, alle Normen seien historisch bedingt, also historisch veränderlich und dazu kulturell höchst variabel, folglich unmöglich allgemeinverbindlich, beruht auf richtigen Wahrnehmungen, die falsch interpretiert sind. Dabei bedarf es nur geringer Mühe, sich den kategorialen Unterschied folgender »Normen« klarzumachen:

- Kein Mensch soll versklavt werden
- Im Theater muß man einen Anzug tragen.
- Gleiche Arbeit, gleicher Lohn.
- Geschlechtsverkehr vor der Ehe ist verboten.
- Niemand darf wegen seiner Hautfarbe benachteiligt werden.
- Die Frau gehört ins Haus.

Die Vermengung konventionell entstandener Regeln und vernünftig fundierter Menschenrechte im Begriff »Normen« führt zu der fälschlichen Übertragung von Merkmalen. Die Aussage »Normen ändern sich doch ständig« erhält so die Bedeutung: »Werte ändern sich doch ständig«.

Allen Kulturen aller Zeiten hafteten Konventionen an. Ihre Oberflächlichkeit oder

aber ihre Wurzelung in Menschenrechten war einzelnen Zeitgenossen oft deutlich, den meisten aber nicht. Die Tatsache, daß es z.B. zur japanischen Kultur gehört, kleinen Kindern eine Aufnahmeprüfung selbst für den Kindergarten abzuverlangen, oder daß in ländlichen Gebieten Indiens tagtäglich weibliche Säuglinge – in voller Übereinstimmung mit den Normen der dortigen Gesellschaft – getötet werden, kann uns doch nicht irre machen an der Beurteilung, daß hier objektives Unrecht begangen wird, das beseitigt werden muß.

## 2.2 Zur ethischen Methode

Verbreitete Anerkennung findet die Theorie des »ethischen Diskurses« von Habermas u. anderen. Sie schlägt vor, sittliche Probleme in argumentativen Gesprächen unter strengen formalen Regeln zum Zwecke der Konsensbildung zu behandeln. Dabei »darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt.«<sup>16</sup>

Der Zusatz »bzw. erzielen würden« weist darauf hin, daß das Kriterium letztlich nicht auf einen realen, sondern idealen Diskurs rekurriert. Dies ist einsichtig, weil sonst das Kriterium der Geltung von den zufälligen Umständen eines Gesprächskreises abhängig wäre und überdies dem individuellen Nachdenken jegliche Kompetenz abgesprochen werden müßte. Formal betrachtet läßt sich das Kriterium daher auf die kantische »Universalisierbarkeit« zurückzuführen: »Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du zugleich wollen kannst.«<sup>17</sup>

Die Allgemeinheit des Gesetzes ist die von den aktuellen Personalbeziehungen abstrahierte Handlungsweise. Bei dem von Kant geforderten Gedankenexperiment müssen alle denkbar Beteiligten – sowohl der in Wirklichkeit aktiv Handelnde als auch der in Wirklichkeit passiv Betroffene – an alle möglichen Stellen des Bezugsgefüges gesetzt werden. Außerdem ist das im Sittengesetz als Instanz eingesetzte Subjekt nicht der empirische Mensch mit seinen Schwächen, sondern ein durch und durch vernünftiges Wesen, »denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft ... das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form derselben der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen.«<sup>11</sup> Vereinfacht gesagt besteht das Kriterium darin, daß die vernünftige Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen zu denken ist. Dieser Kernidee hat Leonard Nelson durch sein Sittengesetz, das er als Analyse-Ergebnis unseres realen praktischen Verstandesgebrauches vorgestellt, folgende Form gegeben:

»Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.«<sup>19</sup>

Das Prinzip ist – ebenso wie das des ethischen Diskurses und wie das kantische Sittengesetz – als Gedankenexperiment zu verstehen. Dabei werden die kollidierenden Interessen der Betroffenen in ein und derselben Person vereinigt gedacht, »um

von dem Unterschied der Personen als solcher zu abstrahieren«. Würde sich diese, vernünftig gedacht Person zu der in Frage stehenden Handlung entschließen, dann ist sie erlaubt, anderenfalls verboten. »Das Kriterium der Rechtllichkeit der Handlung liegt also darin, daß eine die beiderseitigen Interessen in sich vereinigende Person sich zu ihr entschließen könnte. Diesen Satz nenne ich das *Abwägungssatz*«. <sup>20</sup>

Daß sich hier Probleme auftun, liegt auf der Hand; dennoch scheint dies der Grundsatz zu sein, nach dem wir, wenn wir uns besinnen, *tatsächlich* moralisch urteilen. Zu einer solchen Abwägung gehört, die im Konflikt liegenden Interessen in ihrem Werte zu vergleichen. Die dabei in Betracht genommenen Werte können natürlich keine *sittlichen* Werte sein – was ja auf einen Zirkel hinauslaufen würde – sondern im weitesten Sinne *ästhetische* Werte, die die Qualität von Leben und Person betreffen. Folgerichtig müssen diese auch in den Überlegungen zur Technikbewertung eine Rolle spielen.

### 3. Technikbewertung als ein Problem

#### 3.1 Die Ausgangsfrage

Ethische Technikbewertung ist notwendig, weil »aus der bloßen technischen Machbarkeit nicht ihre Wünschbarkeit folgt«<sup>21</sup>, und sie ist möglich, weil ein grundsätzlicher Zwang zur Akzeptanz der Entwicklungsrichtung nicht vorliegt. Der Eindruck der Zwangsläufigkeit entsteht nur dadurch, »daß bestimmte normative Prämissen und Zielsetzungen, wie etwa ein beständiges Wirtschaftswachstum, unbefragt hingenommen und deshalb als unabänderlich betrachtet werden.«<sup>22</sup>

Eine *totale* Abkehr von moderner Technik wird allerdings abgelehnt. Einerseits mit der kulturphilosophischen These, dieses würde auch das »Aufgeben der universalen Menschenrechtsidee und der liberalen Demokratie« bedeuten sowie die »Gefährdung des sozialen Fortschritts, der durch die Entfaltung der Produktivkräfte immerhin möglich geworden ist.«<sup>23</sup>

Andererseits mit dem handfesten moralischen Argument, daß Verzicht auf Technik »für rund ein Drittel der Menschheit den Tod bedeuten« würde.<sup>24</sup>

Das Problem wird daher in der »Kanalisation« der Entwicklung gesehen, in der Entscheidung, »mit welchen Techniken wir in welchen Lebensbedingungen leben wollen.«<sup>25</sup>

Exakt müßte hier nicht von »wollen«, sondern von »sollen« gesprochen werden; und oben nicht von »Wünschbarkeit«, – denn real wünschbar ist alles – sondern vom »Wünschenswerten«.

#### 3.2 Die Verantwortung des Technikers

Verantwortlich für Technikfolgen können *Hervorbringer, Entscheider, Förderer* und

Anwender von Technik sein, also Ingenieure, Manager, Politiker und Jedermann. Naturwissenschaftlern und Ingenieuren kommt eine herausragende Rolle zu. Es gilt nämlich nicht nur die banale Einsicht:

»Wissenschaftler, Technikwissenschaftler, praktische Ingenieure sind auch Menschen. Also sind auch sie verantwortliche Wesen«<sup>26</sup>, sondern auch, daß jemand, der »eine entscheidendere Rolle bei der Hervorbringung des Schadens spielen kann«, auch größere Sorgsamkeit üben [muß], um dies zu vermeiden – ein allgemeiner moralischer Anspruch, der für jeden gilt, der Schäden verursachen kann: »vom Lastwagenfahrer bis hin zum Präsidenten«.<sup>27</sup>

Hans Lenk<sup>28</sup>, der die prekäre Lage von Technikern zwischen moralischen Normen und den sonstigen Anforderungen des Alltagsbetriebes analysiert, meint allerdings, der Ingenieur könne nicht »stets die Sicherheit, Gesundheit und Wohlfahrt der Öffentlichkeit als 'überragenden' Wert im Auge behalten«, da dies »Chaos« auslösen würde. Im Spagat zwischen den Behauptungen, es sei einerseits »generelles moralisches Gebot, übernommene Verpflichtungen zu erfüllen«, aber andererseits »unmoralisch, einer Anordnung zu folgen, die die Verletzung einer moralischen Regel einbegreift«, sieht er den Techniker im Konflikt zwischen »Amts- und Rollenpflicht« und sonstiger »moralischer Pflicht«.

Nun mag der Praktiker wohl einen Konflikt empfinden, aber der Philosoph sollte dies nicht durch widersprüchliche Konstruktionen stützen. Ein Konflikt objektiver Pflichten besteht nämlich nicht, da es ein »generelles moralisches Gebot, übernommene Verpflichtungen zu erfüllen«, also die Befehle von Chefs stets auszuführen, *nicht* gibt. Möglicherweise liegt hier der kantische Fehler vor, das Brechen von Versprechen als *generell* verwerflich zu bezeichnen. Es gibt genügend Beispiele, die beweisen, daß dies vor unserem Urteilsvermögen keinen Bestand hat, daß es sogar moralische Pflicht sein kann, Versprechen nicht einzuhalten. Der Fehler liegt darin, daß die nur unter Bedingungen gültige *Maxime* »Du sollst Versprechen halten« nicht weiter abstrahiert und so irrtümlich als kategorisches sittliches *Prinzip* aufgefaßt wird. Das Abwägungsgesetz Nelsons verhindert solches, indem es die Abwägung *aller* Aspekte fordert.

### 3.3 Die Folgenabschätzung

Die Folgenabschätzung formuliert empirische »Wenn-dann-Beziehungen zwischen Technologie und Umgebung« und schafft dadurch die Basis für die wertende Entscheidung. Die *Technikfolgenabschätzung* ermöglicht die (sittliche) *Technikbewertung*.<sup>29</sup>

Da die Folgenabschätzung immer schon die Wertung im Blick haben muß, um auf die dafür relevanten Merkmale aufmerksam zu werden, wird mit Recht gefordert, beide gehörten in der Praxis zusammen.<sup>30</sup>

Während Hastedt deshalb integrative technische Studiengänge befürwortet, die den

Ingenieur befähigen sollen, durch »Grundsatzreflexion seine eigene Arbeit durch die Berücksichtigung der außertechnischen Kontexte« zu beurteilen,<sup>31</sup> (was doch wohl auf viele Studiengänge ausgedehnt werden müßte), haben Alemann / Schatz mit ihrer positivistischen Position zu kämpfen. Sie positionieren zunächst »die Bedürfnisse des Menschen nach humaner und naturverträglicher Lebensgestaltung als Maß der Technik«, schränken dann aber ein:

»Welche Auswirkungen einer Technologie *akzeptabel* erscheinen, ist kein wissenschaftliches Problem. Die Frage der als *zulässig erachteten Auswirkungen ...* ist politisch zu entwickeln ... Wissenschaft kann (aber) versuchen, *eigene Eckwerte* offen zu setzen.« (Hervorhebungen von E.H.)<sup>32</sup>

Die Werte »Humanität« und »Naturverträglichkeit« werden hier also als »eigene Eckwerte offen« gesetzt. Wenn Wertsetzungen aber unwissenschaftlich sind, kann es sich dabei nicht – wie die Autoren behaupten – um Wertsetzungen der *Wissenschaft* handeln, auch nicht um solche der Sozialwissenschaft. Das Rätsel ist einfach: Sie stammen von den Autoren selbst, aus der Instanz ihrer moralischen Persönlichkeit.

Diese Wertsetzungen verleihen der ganzen Untersuchung Sinn und Perspektive; sie durchziehen jedes einzelne Kapitel, heißen auch »Chancengleichheit«, »Gesellschaftliche Partizipation«, »Gerechte Verteilung des sozialen und ökologischen Nutzens«, »Maximum an Kompetenz«, »Kreativität« und »qualitativ hochwertige Arbeit«; sie begründen wiederholt »politischen Handlungsbedarf« und verleiten die Autoren am Ende dazu, »eine Umorientierung der Technikentwicklung und des Technikeinsatzes zu fordern, bei der die menschliche Persönlichkeit den Vorrang erhält, den heute Maschinen besitzen.«<sup>33</sup>

In Anbetracht der positivistischen Anfangsthese sind das erfreulich »unwissenschaftliche« Aussagen.

Einige Autoren verweisen auf grundsätzliche Schwierigkeiten der empirischen Folgenabschätzung: die Unmöglichkeit, alle Technikfolgen in ihrer Breite zu erfassen, und die Unmöglichkeit, zukünftige Entwicklungen sicher vorherzusagen.<sup>34</sup> Dieselben Schwierigkeiten haben wir auch im sonstigen Leben, wenn wir die Folgen unserer Handlungen bedenken; dennoch befreit uns die Unmöglichkeit totaler Klarsicht nicht von der Aufgabe, das Mögliche zu tun. In dieser Hinsicht plädieren Jonas und Hastedt dafür, *pessimistischen* Technikfolge-Prognosen den Vorrang vor »Heilsprognosen« zu geben, »wenn die Wahrscheinlichkeit ihrer Richtigkeit rationalerweise vorhanden ist.«<sup>35</sup>

### 3.4 Die Bewertung

Ein Beispiel demonstriert die Konsequenz einer wertfreien naturwissenschaftlich-mathematischen Folgenabschätzung:

»Auf der Aufsichtsratssitzung eines großen Unternehmens erklärt der Vizepräsi-

dent, der sich zuvor von Risikoanalytikern hat beraten lassen, der Verzicht auf den Einbau einer bestimmten Sicherheitseinrichtung werde im Durchschnitt jährlich einen Arbeiter das Leben kosten. ... Auf der Nutzenseite bedeutet der kalkulierte Tod des Arbeiters, daß das Unternehmen durch den Verzicht auf die Sicherheitsvorkehrung 50 Millionen Dollar eingespart hat ... Der Vizepräsident sagt sich: '50 Millionen Dollar sind ziemlich viel für einen unbekanntenen Arbeiter, den es zufällig trifft, also sparen wir uns die Einrichtung.' Er hat recht; gemäß den Kriterien der Risikoanalyse ist es ein guter Handel.«<sup>36</sup>

Hier wird nochmals eindrücklich, daß »Sachkenntnis« zwar eine notwendige Bedingung, aber nicht hinreichend ist für eine verantwortbare Entscheidung.<sup>37</sup> Bei diesem Einzelproblem fällt es den Technikentscheidern zu, auf der Grundlage der Technikfolgeabschätzung, die die Technik*hervorbringer* geleistet haben, die Technikbewertung vorzunehmen.

Wie stellt sich die Frage bei der Einführung neuer Technologien mit Breitenwirkung?

Übereinstimmung besteht in dem Grundsatz, daß Naturwissenschaft, Technik-, Geistes- und Sozialwissenschaft zusammenwirken müssen. Vorgeschlagen werden »interdisziplinäre Zentren« oder eigene Institute für Technikbewertung an den Hochschulen.<sup>38</sup> Differenzen bestehen hinsichtlich der Aufgaben-Abgrenzung. Soll dort »angewandte Philosophie« getrieben<sup>39</sup>, also Wertungsentscheidungen ausgesprochen oder nur Positionen »transparent« gemacht werden, worauf die eigentliche Wertung der »gesellschaftlich politischen Willensbildung« übergeben würde? Der VDI und die ihm nahestehenden Theoretiker neigen der letzteren Auffassung zu. So wird bezweifelt, daß »ein Physiker oder ein Ingenieur besser über das Idealbild eines menschenwürdigen, erfüllten Daseins urteilen kann als etwa ein Briefträger oder eine Hausfrau. Dasselbe gilt für Journalisten, Literaten und Philosophen ... Die philosophische Idee der Würde und der moralischen Autonomie des Individuums und die politische Konzeption der Selbstbestimmung des mündigen Bürgers verbieten eine Bevormundung.«

Andererseits bestünde aber der »Zwang, gerade in der Frage technischer Innovationen zu einer einheitlichen Willensbildung zu kommen, die dann auch von denjenigen mitgetragen werden muß, deren Auffassung sich nicht durchsetzen konnte.«<sup>40</sup> Hier sind Grundprobleme der Demokratie berührt:

Ist das erzwungene »Mittragen« von Minderheitsentscheidungen durch die Minderheit keine »Bevormundung der moralischen Autonomie des Individuums«?

Können Abstimmungen der »mündigen« Bürger überhaupt für menschenwürdige Entscheidungen sorgen? Wenn ja – unter welchen Bedingungen? Kann der Bürger die ihm vorgetragenen Fakten und Wertungen angemessen aufnehmen? Ist dafür nicht ein bestimmter Grad und eine bestimmte Qualität von Bildung nötig? Wer kann und soll diese Bildung definieren? Wieder der »mündige« Bürger?

Dem liberalistischen Standpunkt, dessen Hauptangst einer »perfekten Kontrolle der

Technik« gilt, weil dadurch »der eigentliche Gedanke der Technikbewertung ... in sein Gegenteil verkehrt« würde, durch den »gerade das Dasein in einer ... freien Gesellschaft sichergestellt« werden sollte<sup>41</sup>, ist entgegenzuhalten, daß sich die (nicht-normativ definierte) »freie« Entscheidung des (nicht-normativ definierten) »mündigen« Bürgers als offensichtlich untaugliches Kriterium für Humanität erwiesen hat, denn wir leben in einer Realität, die – als Folge solcher Entscheidungen – voller Inhumanität ist.

Hinsichtlich der neueren Technikfolgen wird vielfach nach einer »neuen Ethik« gerufen. Ein Teil dieser Forderungen bezieht sich eigentlich nur auf ein neues Verhalten der Menschen. Ein anderer verlangt neue Prinzipien und Methoden sittlicher Wertung.

Als Hauptbestandteil einer solchen »neuen Ethik« wird oft ein eigenständiges *Recht der Natur* postuliert.

Statt »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (Kant) wird z.B. eine »Ethik der Verantwortung gegenüber Mensch und Natur« vorgeschlagen:

»Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen jederzeit verträglich sind mit der Permanenz einer funktionsfähigen Natur.«<sup>42</sup>

Jonas u.a. fordern die Umwandlung der herkömmlichen »Handlungsergebnisverantwortung« in eine »Heger- und Präventionsverantwortung«, die sich zwar an Kants Idee der Menschenwürde als höchster Instanz orientiere, aber ein »feineres, weiteres« Konzept sei, weil es auch die Verantwortung gegenüber »Mitlebewesen bzw. deren Arten gestaffelt« einbeziehe.<sup>43</sup>

Demgegenüber lehnt Hastedt »fiktive metaphysische Rechte der Natur« ab. Die natürlichen Lebensgrundlagen müßten erhalten werden, weil »eine Vernachlässigung dessen für uns selbst eine Barbarisierung bedeuten würden.«<sup>44</sup>

Abgesehen davon, daß Entscheidungen im Interesse der Menschenwürde wohl letztlich zugleich im »Interesse« der Natur liegen dürften und umgekehrt, beruht die Kritik an Kant auf einer Unterschätzung der praktischen Reichweite seiner formalen Regel; es ließe sich durchaus zeigen, daß der Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen vom kategorischen Imperativ impliziert wird.

Nelson weist m.E. zu Recht darauf hin, daß wir kein vernünftiges Argument dafür besitzen, Pflanzen und Steinen ein Eigenrecht zuzumessen, sondern daß wir die Anerkennung von Rechten an das Vorhandensein von Interessen koppeln müssen.

Falsch ist das Junktim von Rechten und Pflichten, wonach ein Subjekt ohne Pflichten auch keine Rechte hätte; dann dürften wir Schwachsinnigen und Tieren keinerlei Rechte zubilligen, was wir aber tun. Tiere haben Rechte, weil subjektive Interessen erkennbar sind, z.B. nicht gequält zu werden, auch: zu leben.<sup>45</sup>

Ist somit ein Eigenrecht von Natur und Landschaft abzuweisen, so spricht das nicht gegen deren in Anschlag zu bringenden *ästhetischen Wert*.

Wir brauchen keine neue Ethik, sondern eine neue Besinnung auf Ethik und dadurch ein neues Verhalten:

»Was gut ist, hat sich nicht geändert, und jeder weiß auch, was gut ist.«<sup>46</sup>

Das Verfahren der Technikbewertung selbst besteht – wie jede besonnene Entscheidung – in einem *Abwägungsprozeß*. Wohl etwas zu simpel von Sachsse umrissen:

»Praktisch ist man dabei immer gezwungen, den geringeren Schaden dem größeren vorzuziehen«<sup>47</sup>, wird er von Lühr in folgende Konstruktion eingefügt:



Das *Vorsorgeprinzip* verlangt die Minimierung jeglichen Umweltschadens, muß also eine hochabstrakte normative Regel sein. Der *Besorgnisgrundsatz* beschreibt den empirisch ermittelten Risikoverdacht, enthält also das Resultat der Folgenabschätzung.

Der *Verhältnismäßigkeitsgrundsatz* enthält »gleichwertig« die Aspekte »wirtschaftliche Vertretbarkeit, technische Angemessenheit, standortspezifische Verträglichkeit«.<sup>48</sup>

Ist hiermit die Vorschrift gemeint, alle Aspekte in die Abwägung einzubeziehen, so fehlt doch ein Kalkül für den Vergleich der Gewichte; denn die bloße Anerkennung von »Gleichwertigkeit« verhindert ja geradezu eine Abwägung der Interessen. Zudem kann eine Position, die technische Funktionalität und Menschenwürde als »gleichwertig« setzt, vor der moralischen Vernunft keinen Bestand haben. Auch Hastedt referiert die »Grundstruktur des aristotelischen Syllogismus«, den er hier einen »praktischen« nennt, da er normative und deskriptive Prämissen zusammenführt<sup>49</sup>:



(Das läßt an folgendes – vereinfachtes – Beispiel denken:

Normative Prämisse: Wir sollen keine Technik haben, die unseren Nachkommen unnötige Gefahren hinterläßt.

Deskriptive Prämisse / Technikfolgenabschätzung: Atomenergie ist eine Technik, die unseren Nachkommen unnötige Gefahren hinterläßt.

Schluß/Konkrete Handlungsanweisung: Wir sollen keine Atomenergie haben.)

Neu an diesem uralten Beurteilungsmodus ist nur das Problem, die deskriptiven Prämissen zu gewinnen, denn dafür ist nun »mit der Technologiefolgeabschätzung eine wissenschaftlich arbeitende Disziplin gefordert«, von Hastedt auch »Verträglichkeitsforschung« genannt.<sup>50</sup>

Aus welchem obersten Kriterium sollen die normativen Prämissen entspringen? Angeboten werden: »Menschenwürde« (Lenk); »Humanität« (Huning u.a.), »Sozialverträglichkeit« (Alemann / Schatz).

Hastedt erarbeitet unter der Leitfrage »Welche Techniken leisten unter welchen Bedingungen welchen Beitrag zu einem Leben in einer gerechten Gesellschaft?« eine Rangfolge von fünf normativen Prinzipien: 1) Vereinbar mit Grundfreiheiten, 2) Förderlich für Grundfreiheiten, 3) Förderlich für soziale Gerechtigkeit, 4) Gleiche Berücksichtigung zukünftiger Generationen, 5) Gutes Leben.<sup>51</sup>

Wer definiert das »gute« Leben? Im Dilemma zwischen der »öffentlich diktierten Entscheidung« einerseits und der »liberalistischen Auffassung« andererseits, »die das gute Leben emphatisch allein dem Privatbereich zuweist«, findet Hastedt den richtigen Weg im »prinzipiellen Diskurs«.

In der Tat weist der Begriff des »guten Lebens« auf den ästhetischen Kern der sittlichen Abwägung. Ein gutes, menschenwürdiges Leben kann – als oberstes sittliches Kriterium – nicht seinerseits durch *sittliche* Merkmale bestimmt sein, sondern nur durch einen – im weiten Sinne – *ästhetischen* Gehalt.

Wir setzen ein »humanes« Menschenbild, das mit dem wirklich »guten« Leben unlösbar verknüpft ist, bei allen sittlichen Werturteilen voraus. Zu diesem Bild gehört u.a. die Vorstellung, Menschen sollten möglichst kreativ, kompetent, emanzipiert sein. Hätten wir diese ästhetischen Wertvorstellungen nicht, könnten wir einverstanden sein, daß Menschen objektiv manipuliert und unaufgeklärt, aber zufrieden gehalten werden. Dieses *Ideal* vom Menschen, aus dem allein auch unsere Bevorzugung der Demokratie verständlich wird, ist zugleich unser *Bildungsbegriff*. Werden ästhetische Werte als innerste Kriterien der sittlichen Wertung begriffen, so erscheint Sachsses Frage:

»Wie wolle man den praktischen Wert einer Autobahn gegen den Verlust des ästhetischen Wertes einer Landschaft durch den Bau dieser Autobahn saldieren?«<sup>52</sup> zumindest prinzipiell weniger rätselhaft. Die Antwort liegt in der Abwägung des Beitrages, den die Autobahn einerseits und die intakte Landschaft andererseits zu einem humane Werte verwirklichenden Leben liefern können.

Dazu bedarf es einer individuellen und diskurshaften Besinnung auf diese Werte.

»Saldieren« kann man diese Abwägung nicht. Wir müssen mit der Bürde dieses hohen Anspruches leben, den die eigene Vernunft an uns stellt.

#### 4. Schlußgedanken

Technikbewertung verlangt letztlich die Reflexion auf menschliche *Wünsche* und *Bedürfnisse*. Wenn es zutrifft, daß »eindeutig Bedürfnisse Technik entstehen lassen«, so liegt nahe, daß die Krise der Technik aus einer Krise der Bedürfnisse resultiert. In weiten Bereichen der Realität ist aber die Relation zwischen Technik und Bedürfnis inzwischen *umgekehrt*: Technik läßt Wünsche entstehen, und aus Wünschen werden Bedürfnisse. Modernes Marketing setzt Technik als Mittel und Lustobjekt ein, um rein künstliche Bedürfnisse hervorzurufen: »Erzeuge ein künstliches Bedürfnis, laß es wachsen und still es!«

Dazu kommt die *Manipulation* des gesamten Wertungsverhaltens. In geschichtlich einmaliger Intensität wird der Bürger »von Wissenschaft und von Technik in seinen Meinungen und Ansichten gelenkt und gesteuert«; er erhält die »Maßstäbe für das Verhalten ... von einem Informationsbetrieb, der seinem Wesen nach ... auf andere Ziele ausgerichtet ist«. So bejubelt er »jede Änderung bereits als Fortschritt, was sie im Sinne des Absatzes ja auch ist.« Natur- und Umweltzerstörung als zur Zeit bedrohlichste Technikfolgen haben *hier* wesentliche Ursachen.

Eine Rückbesinnung »auf Werte wie Verzicht, Enthaltung, Askese« dürfte illusorisch sein. Auch deshalb sind die Aussichten düster.

*»Vielleicht ist die Grundkrankheit unserer Zeit eine Krise der Wünsche, und darum erscheint das fabelhafte Potential unserer Technik, als ob es nutzlos für uns wäre.«*  
(Ortega y Gasset)

#### Anmerkungen

- 1 Kurzfassung einer Seminararbeit im Studiengang Technik an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg.
- 2 Rolf Peter Sieferle: *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart* München 1984
- 3 Friedrich Wagner: *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*. München 1964  
Arthur Schneeberger e.a.: *Formen der Verdrossenheit und Kritik an der Wissenschaft und Technik in der Gegenwartskultur*. Wien 1983, Bd. I  
Hans Lenk u. Gunter Ropohl: »Technik zwischen Können und Sollen«. In: Hans Lenk u. Günter Ropohl (Hrsg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart 1987  
Friedrich Rapp: »Die normativen Determinanten des technischen Wandels«. In Lenk/Ropohl  
Hans Jonas: »Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist«. In Lenk/Ropohl  
VDI-Ausschuß 'Grundlagen der Technikbewertung': »Richtlinienentwurf 'Empfehlungen zur Technikbewertung'«. In: Walter Bungard u. Hans Lenk (Hrsg.): *Technikbewertung*. Frankfurt/Main 1988  
Heiner Hastedt: *Aufklärung und Technik*. Frankfurt/Main 1991
- 4 Ulrich von Alemann u. Heribert Schatz: *Mensch und Technik*. Opladen <sup>2</sup>1987
- 5 Jonas 1987, S. 82f.
- 6 Hastedt, S. 21
- 7 Rapp 1987, S. 34
- 8 Hans Sachsse: *Technik und Verantwortung*. Freiburg 1972
- 9 Günter Ropohl: »Neue Wege, Technik zu verantworten«. In: Lenk/Ropohl: S. 173
- 10 Leonard Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg <sup>2</sup>1972 (= Gesammelte Schriften in neun Bänden. Hamburg 1970-73. Bd. IV) S. 469-499

- 11 Beispiele bei: Gustav Heckmann: *Das sokratische Gespräch* Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren. Hannover 1981
- 12 Wolfgang König: »Zu den theoretischen Grundlagen der Technikbewertungsarbeiten im Verein Deutscher Ingenieure«. In: Bungard/Lenk, S. 124
- 13 Hastedt, S. 171
- 14 Vgl. Sachsse, S. 33: »[Wenn] die Fragen nach dem Sollen aus dem wissenschaftlichen Bereich herausgelöst werden, so bedeutet das, daß es für die Verhaltensweisen keine rationalen Maßstäbe mehr gibt, daß die Entscheidungen irrational dem subjektiven Ermessen überlassen bleiben müssen.«
- 15 »Das Ende der normenintegrierten Gesellschaft bedeutete allerdings keineswegs das Ende aller Bewertungen oder das Ende aller Moral und Ethik.« Hastedt, S. 49  
»[Bei dem Recht auf Freiheit] handelt es sich um eine historische Errungenschaft, hinter die es kein Zurück mehr gibt; solche geschichtlichen Erkenntnis- [sic!] und Kulturprozesse sind unumkehrbar, weil sie sich als Weg zur wahren 'Natur' erwiesen haben.« Alois Huning: »*Technik und Menschenrechte*«. In: Lenk/Ropohl, S. 250
- 16 Jürgen Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/Main, S. 76
- 17 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= Werke Bd. VI) Wiesbaden 1975, S. 70
- 18 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. (= Werke Bd. VI) Wiesbaden 1975, S. 157
- 19 Nelson 1972, S. 133
- 20 Nelson 1972, S. 133
- 21 Hastedt
- 22 Rapp 1987, S. 40f
- 23 Hastedt, S. 49
- 24 Sachsse, S. 49
- 25 Rapp 1987, S. 45, Hastedt, S. 66
- 26 Hans Lenk. »Zur Verantwortung der technischen Intelligenz«. In: Albert Menne (Hrsg.). *Philosophische Probleme von Arbeit und Technik*. Darmstadt 1987
- 27 Kennet D. Alpern: »*Ingenieure als moralische Helden*«. In: Lenk/Ropohl
- 28 Lenk, S. 77-86
- 29 Sachsse, S. 105; Hastedt, S. 129
- 30 Hastedt, S. 23
- 31 Hastedt, S. 146
- 32 Alemann/Schatz, S. 21 bzw. 33
- 33 Alemann/Schatz, S. 534
- 34 Hastedt, S. 134; Rapp 1987, S. 45; Rapp 1988, S. 110
- 35 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt/Main 1979, S. 70ff
- 36 Hastedt, S. 127f.
- 37 Sachsse, S. 27
- 38 Hastedt, S. 139-150; VDI: *Richtlinienentwurf »Empfehlungen zur Technikbewertung«, Teil 5*. In: Bungard/Lenk, S. 146-151
- 39 Sachsse, S. 27
- 40 Rapp 1988, S. 113f.
- 41 Rapp 1988, S. 115; auch 1987, S. 45
- 42 Lühr, S. 20
- 43 Lenk, S. 66ff. bzw. 85
- 44 Hastedt, S. 165 bzw. 175
- 45 Leonard Nelson. *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, Hamburg 1970 (=Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bd. V), S. 162ff.
- 46 Sachsse, S. 133 bzw. S. 37
- 47 Sachsse, S. 26
- 48 Lühr, S. 20
- 49 Hastedt, S. 107, 111f., 122
- 50 Hastedt, S. 111 bzw. 132
- 51 Hastedt, S. 235, S. 252f.
- 52 Sachsse, S. 128

## Berichte und Informationen

## *Aus der Tätigkeit der Philosophisch-Politischen Akademie 1992-93*

### **Sokratische Seminare**

An den Sokratischen Seminaren nehmen in der Regel jeweils 40 Personen teil, die in vier getrennten Gruppen nach der Sokratischen Methode ein Thema während einer Woche bearbeiten. Jede Gruppe hat einen Leiter bzw. eine Leiterin, der/die das Thema vorgibt und das Gespräch während der ganzen Woche leitet.

#### *Bad Zwischenahn 10.4.-16.4.1992*

Ingrid Delgehausen: Sind Freiheit und Staat vereinbar?

Matthias Döbler: Gibt es unmittelbare ethische Forderungen?

Ekhard Hultsch: Punkte in der Ebene, die durch Linien verbunden werden.

Karel van der Leeuw: Gibt es zufällige Ereignisse?

#### *Berlin 5.7.-11.7.1992*

Horst Gronke: Hat die Natur ein Recht?

Ute Hönnecke: Imagination – nützen mir die Bilder meiner Einbildungskraft?

Hartmut Spiegel: Zahlen als Summen aufeinander folgender Zahlen.

Gisela Raupach-Strey: Was heißt es, eine Behauptung zu begründen?

#### *Freudenberg 5.10.-11.10.1992*

Martin Hüne: Gleichheit – gibt es die?

Silvia Knappe: Fahrrad-Physik

Dieter Krohn: Wo liegen die Grenzen der Toleranz?

Nora Walter: Wert und Unwert von Disziplin.

#### *Bad Zwischenahn 2.4.-8.4.1993*

Ingrid Delgehausen: Ist Disziplin noch zeitgemäß?

Ekhard Hultsch: Das Königsberger Brückenproblem (math. Thema).

Jos Kessels: Unter welchen Bedingungen wird Uneinigkeit fruchtbar?

Nora Walter: Nationalgefühl und Nationalismus – wie bewerten wir das?

#### *Meißen 25.7.-31.7.1993*

Horst Gronke: Was ist Zeit?

Ute Hönnecke: Freiheit im Osten, Freiheit im Westen, Freiheit wozu?

Reinhard Kleinknecht: Die Würde des Menschen ist unantastbar.

Gisela Raupach-Strey: Unter welchen Voraussetzungen sind wir berechtigt, etwas für wahr zu halten?

Würzburg 25.9.-1.10.1993

Ingrid Delgehausen: Welche Kriterien kennzeichnen einen guten Erzieher/eine gute Erzieherin?

Martin Hüne: Sätze über Gleichheit.

Ekhard Hultsch: Ein Spiel mit Münzen (mathematisches Thema).

Dieter Krohn: Welches ist der Unterschied zwischen »wahr« und »wahrhaftig«?

### **Philosophische Tagungen: 1992-93**

*Universität Innsbruck*

(Organisation Reinhard Kleinknecht, Innsbruck, und Gisela Raupach-Strey, Berlin)

Rum bei Innsbruck, 31.7.-2.8.1992

Thema: Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons

*Philosophisch-Politische Akademie, Bonn*

(Organisation Barbara Neißer, Köln, und Horst Gronke, Berlin)

Mellendorf/Wedemark, 30.10.-1.11.1993

Thema: Hauptaspekte der Nelsonschen Philosophie und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund.

*Philosophisch-Politische Akademie, Bonn*

(Organisation Matthias Döbler, Berlin, H.C. Rauh, Greifswald, Ute Hönnecke, Bremen, und Ingrid Delgehausen, Seelze-Letter)

Würzburg, 5.11.-7.11.1993

Thema: Menschenbild und Vernunftbegriff bei Leonard Nelson

Gisela Raupach-Strey

Zusammenfassender Bericht über das Symposium

»Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons«  
(31.7.–2.8.1992 in Rum bei Innsbruck)

Nelsons provokante These von der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie stellt uns umgekehrt auch die Frage, welche Konzeptionen von Erkenntnistheorie heute möglich und sinnvoll sind.

Nelsons Bestimmung der Aufgabe der Erkenntnistheorie als Überprüfung der Wahrheit bzw. Objektivität der Erkenntnisse wurde von den meisten als zu eng angesehen.

Piotr Waszczenko plädierte für Erweiterung in zwei Hinsichten:

- (1) für verschiedenartige Erkenntnisse auch verschiedenartige Begründungen zuzulassen;
- (2) Nelsons Kritik der Vernunft zusammen mit seiner Erkenntnispsychologie als Erkenntnistheorie im klassischen Sinne zu betrachten.

Zu Nelsons engerer Fassung der Erkenntnistheorie gab es zwei Diskussionsrichtungen:

- (1) Nelson baue selber die Gegnerschaft in seiner Bestimmtheit der Erkenntnistheorie erst auf, so daß die Destruktion angelegt ist;
- (2) Nelson setzt sich mit tatsächlichen philosophischen Gegnern seiner Zeit auseinander, die er als Gegner ernst nimmt, und wir sollten das für unsere eigene Beschäftigung mit ihm ebenfalls tun.

Teils am Beispiel (Sonnestrahlen im Raum), teils am Text diskutierten wir über das problematische *Verhältnis von unmittelbarer Erkenntnis und Urteil*. Nelson führt hier den unüblichen Gebrauch des Begriffs 'Assertion' ein, der auf den ersten Blick dubios erscheint. Hier wie an anderen Stellen sollten wir jedoch nicht übereilt Nelsonsche Gedanken verwerfen. Ich selber (G. R.-S.) erläuterte, daß der Begriff Assertion wohl verstanden werden könne als so etwas wie eine vorbegriffliche Feststellung eines Sachverhaltes, nicht nur von isolierten sinnlichen Einzeleindrücken. Im Zusammenhang der von Nelson intendierten Systematik des Philosophierens, die sich die Aufgabe stellt, den Rückgang auf Begründungen der Begründungen usw. einmal zum Stillstand kommen zu lassen, ist die Einführung des Begriffs der Assertion durchaus sinnvoll.

Von diesem Problem zu unterscheiden ist die Frage, wieweit in jegliche sinnliche Wahrnehmung bereits Interpretationen eingehen. Hierauf hat Nelson nicht reflektiert, und in diesem Sinne könnte er als 'naiver Realist' bezeichnet werden.

Ein zentrales Problem der Nelsonschen Erkenntnis-Philosophie ist *Bedeutung und Existenz »unmittelbarer Erkenntnis«*:

Das Gegenteil, eine 'Vermittlung', sei es durch logische Gesetze oder durch Sprache, läßt sich für alle Kandidaten von Erkenntnissen sinnvoll konstruieren. Das heißt jedoch nicht – so meine eigene Position (G. R.-S.) –, daß die Erkenntnisse durch eine solche Vermittlung zustande gekommen sind. Wir denken z.B. logisch, bevor wir uns die logischen Gesetze bewußt gemacht haben; wir verstehen sprachliche Äußerungen, bevor wir uns die jeweilige sprachliche Brille (das Sprachmuster) bewußt gemacht haben. Meiner Ansicht nach *erkennen* wir, und treffen *nicht* zuvor eine Entscheidung über die Logik oder die Sprache, derer wir uns dabei bedienen. Alternativen sind nur auf einer sehr künstlichen Ebene der Reflexion möglich. Sowohl bei dem Fällen eines Urteils wie bei der Überprüfung haben wir zusätzliche Kriterien empirischer und normativer Art (nach äußerer – innerer Wahrnehmung zu unterscheiden), dies ergab die Diskussion.

Wir befaßten uns weiterhin vor allem mit der Frage, ob 'unmittelbare Erkenntnis' heißt: »eine Aussage, die nicht aus anderen Aussagen abgeleitet wird« – oder aber: »werden kann«.

Zumindest die erste Fassung (»wird«) führt auf logische Komplikationen. Uns brachte dies zur Einführung einer 'Relativität auf den Zeitpunkt  $t$ ', mit der Folge, daß dieselbe Erkenntnis etwa zum Zeitpunkt  $t_1$  unmittelbar, zu einem anderen Zeitpunkt  $t_2$  aber mittelbar sein könnte. Unmittelbarkeit wäre dann nicht mehr mit Allgemeingültigkeit gekoppelt. Ohnehin lassen sich nach *Christoph Westermann* mindestens vier Bedeutungen von 'unmittelbar' ausmachen:

1. unabhängig von Reflexion
2. unabhängig von Begriffen
3. an und für sich gewiß
4. sofort bewußt

Zur Beschäftigung mit der im engeren Sinn *logisch-mathematischen* Seite von Nelsons Erkenntnis-Philosophie regte uns *Ekhard Hultsch* an. Das »schau hin und sieh« platonischer Dialoge impliziert keine induktive Methode; entsprechend sucht Nelson ebenfalls keine solche, vielmehr ein widerspruchsfreies Axiomensystem.

Dies führte uns einerseits zu der alten Frage, ob es eine prästabilisierte Harmonie zwischen widerspruchsfreiem Axiomensystem und unserer Welt gebe, andererseits zu dem Problem, ob es beweisbare Erkenntnis gebe.

In größerem Zusammenhang ist damit wieder die Frage nach der *Begründungskonzeption* gestellt. In Nelsons Systematik beantwortet die Frage, wie Grundurteile gewonnen werden, die *Abstraktion*, während die Frage, wie Grundurteile gegen Zweifel gesichert werden können, die *Deduktion* beantwortet. Wir waren uns nicht einig

- (1) über die Existenz der Grundurteile
- (2) darüber, ob nach Nelson beide Verfahren »psychisch« zu nennen seien, oder nur die Abstraktion.

Fragen zum Verhältnis von *Vernunftkritik und Erkenntnispsychologie* wurden von *Barbara Neißer* angesprochen; denn der Sinn von Nelsons Terminus 'dunkel bewußt' ist ja eher dunkel als klar. Sie vertritt die Auffassung, daß wir Nelsons Vertrauen in die Introspektion nach heutigen Standards der Erkenntnispsychologie nicht mehr teilen können. Außerdem fehle der Begriff eines empirischen Subjekts. – Das Problem, wie von der Subjektivität zur Intersubjektivität übergegangen werden kann, wird von Nelson nicht gestellt. Hier ist die Diskurstheorie der Gegenwart hinzuzuziehen.

*Horst Gronke* liest Nelson als *Letztbegründungsphilosophen*; der Grundurteile suche, bzgl. derer sich die wahr/falsch-Frage nicht mehr stellt. Er zieht die Parallele zu *Husserl*, für den die Intentionalität der subjektiven Bewußtseinsleistungen ebenfalls unhintergebar sei. Einig waren wir uns, daß bei *K.O. Apel* eine analoge Denkfigur in den unhintergehbaren Diskussionsbedingungen vorliegt. Kritisiert wurde jedoch (von G. R.-S.), daß eine überspitzte Entgegensetzung von Philosophie und Psychologie ein Scheinproblem sei, dem ein in der gegenwärtigen akademischen Philosophie zwar anzutreffendes, aber zu enges Philosophie-Verständnis zugrundeliege. Nelsons Ansatz könne uns vielmehr darin unterstützen, eine falsche Abgrenzung der Philosophie gegen die Psychologie zu überwinden.

Schließlich ergab sich im Anschluß an Ausführungen von *Reinhard Kleinknecht* eine grundsätzliche Diskussion zu Nelsons Begründungskonzept *als Theorie* gemessen an heutigen Standards:

- Die Voraussetzung der Axiomatisierbarkeit der Gesamtheit aller Grundurteile ist wissenschaftstheoretisch betrachtet eine starke Voraussetzung, ihre Einlösbarkeit sehr ungewiß.
- Der Nachweis der Widerspruchsfreiheit ist schwer zu führen.
- Die Vollständigkeit versucht Nelson überhaupt nicht zu thematisieren.
- Die Problematik, daß nach der Hilbertschen Auffassung der Naturwissenschaft ein Urteil als Axiom relativ zu einer Theorie ist, kommt bei Nelsons Ansatz nicht in den Blick.
- Seine Basis 'unmittelbare Erkenntnis' könnte eine bloße Fiktion sein.
- Nelsons Berufung auf das 'Selbstvertrauen der Vernunft' ist nicht ohne weiteres als unproblematisch hinzunehmen.

Diesen Einwänden wurden zwei Denkansätze entgegengehalten:

*Gisela Raupach-Strey* liest Nelson eher so, daß er philosophische Grund-Probleme artikuliert, die mit den heutigen Theorie-Maßstäben möglicherweise gar nicht mehr erfaßt werden, ihnen vielmehr vorausliegen, so daß man mit derartigen Anfragen Nelsons Intentionen unter Umständen gar nicht gerecht wird.

*Ute Siebert* vertrat die Auffassung, es sei nicht unsere Aufgabe, Nelsons Theorie gemessen an heutigen Theorie-Standards zu demontieren, sondern nach dem zu fragen, was er gemeint hat und ob er möglicherweise – wie sie dies beispielsweise für die evolutionäre Erkenntnistheorie vermutet – heute geführte Diskussionen in anderer Sprache vorweggenommen hat.

*Gisela Raupach-Strey*

*Fragen zum Symposium »Logische und erkenntnistheoretische Grundfragen der Philosophie Leonard Nelsons« (1992)*

0.

- 1 Ist Nelson »naiver Realist«?
- 2 Ist Nelson dem »common sense« ausgeliefert?
- 3 Ist Nelson »Fundamentalist«?
- 4 Ist der »Psychologismus«-Vorwurf berechtigt?

I.

- 1 Wie ist die Unterscheidung von Erkenntnis und Urteil zu beurteilen?
  - 1a Enthält insbesondere jede Erkenntnis ein Urteil, oder gibt es Erkenntnisse, auf die das nicht zutrifft?
  - 2a Ist die Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis präzisierbar?
  - 2b Gibt es unmittelbare Erkenntnisse im Sinne Nelsons?
  - 3 Könnte man den unmittelbaren Erkenntnissen Evidenz zusprechen?
  - 4 Beziehen sich die unmittelbaren Erkenntnisse nur auf metaphysische Grundprinzipien?

II.

- 1 Worin unterscheiden sich präzise die Begriffe Abstraktion – Beweis – Demonstration – Deduktion im Sprachgebrauch Nelsons vom üblichen?
  - 1a Was heißt insbesondere das »Zergliedern« in der regressiven Methode der Abstraktion?
  - 2 Was besagt der Grundsatz vom »Selbstvertrauen der Vernunft«, und welche Funktion hat er in Nelsons Gedankengebäude?
  - 3 Wie kommt nach Nelson die Gewißheit in der Erkenntnis der letzten Prinzipien zustande?
  - 4 Bedeutet der Rekurs auf das Selbstvertrauen der Vernunft einen (willkürlichen) Abbruch des Verfahrens?

III.

- 1 Wie ist die These von der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie zu beurteilen?
- 2 Ist die Nelsonsche Begründungs-Theorie immanent als befriedigend zu betrachten?
- 3 Setzt Nelson implizit ein ontologisches Stufenschema voraus, das ein vollständiges System aller Grundprinzipien als Erkenntnisziel bedingt?

IV.

- 1 Hat Nelson in seiner Theorie der unmittelbaren Erkenntnis die moderne Einsicht der Aspekthaftigkeit aller Erkenntnis willkürlich übersprungen?

- 2 Ist in Nelsons-Erkenntnis-Philosophie kein Platz für den Fallibilismus?
- 3 Ist nach heutiger Wissenschafts-Auffassung eine Begründung philosophischer Aussagen möglich durch »Vernunftkritik«?
- 4 Inwieweit ist heute noch das Prinzip der Begründung das entscheidende erkenntnistheoretische Thema?
- 5 Ist Nelsons Begründungsmethode ein »Letztbegründungsverfahren«?

V.

- 1 Welche innerphilosophischen Gründe hat es, daß die kritische Philosophie (Fries/Nelson), insbesondere in ihren erkenntnistheoretischen Reflexionen, in der Fach-Philosophie fast nicht rezipiert wurde und wird?
- 1a Stimmen unserer Ansicht nach die Vorwürfe und Einwände (z.B. Absolutheitsanspruch), die in diesem Zusammenhang gemacht werden?
- 2 Ist Nelsons Erkenntnis-Philosophie als Grundlage Sokratischer Gespräche
  - geeignet?
  - notwendig?
  - hinreichend?

*Tagung der Sokratischen Leiter und Leiterinnen  
Naturfreunde-Haus am Lönssee, 3002 Wedemark I*

*Thema: Hauptaspekte der Nelsonschen Philosophie und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund*

*31.10.92 bis 1.11.92*

*Tagungsverlauf:*

Samstag, den 31.10.92

- 10.00 Uhr Begrüßung der Teilnehmer und Teilnehmerinnen  
Vortrag: Holger Franke:  
Thema: Hauptaspekte der praktischen Philosophie Nelsons und ihrer historischen Bezüge;  
anschließend Diskussion, Leitung: Barbara Neißer
- 11.30 Uhr Einführung in die Arbeitsgruppen am Nachmittag durch Statements und Thesen der Moderatoren
- 12.30 Uhr Mittagessen
- 14.30 Uhr Arbeitsgruppen zu Hauptaspekten der Philosophie Nelsons  
Thema: Erkenntnistheorie  
ModeratorIn: Reinhardt Kleinknecht, Gisela Raupach-Strey  
Thema: Ethik  
Moderatoren: Horst Gronke, Holger Franke  
Thema: Politik und Pädagogik  
Moderator: Norbert Jegelka
- 18.00 Uhr Abendessen
- 19.30 Uhr Plenum. Darstellung der Ergebnisse der Arbeitsgruppen

Samstag, den 1.11.92

- 10.00 Uhr Vortrag: Rainer Loska:  
Thema: Problemgeschichtlicher Überblick zur Sokratischen Methode;  
anschließend Diskussion, Leitung: Dieter Krohn
- 12.30 Uhr Mittagessen

*Barbara Neißer*

*Protokoll der Tagung der Sokratischen Leiter und Leiterinnen vom 31.10.92 bis 1.11.92 in Wedemark am Lönssee*

*Thema: Hauptaspekte der Nelsonschen Philosophie und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund*

Die Tagung begann nach einer kurzen gegenseitigen Vorstellung der TeilnehmerInnen mit dem Vortrag von Holger Franke zum Thema »Hauptaspekte der praktischen Philosophie L. Nelsons und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund«. Franke stellte besonders die Probleme und Schwierigkeiten von Nelsons Interessenabwägengesetz in das Zentrum seiner Überlegungen. Er zeigte, daß die von Nelson geforderte Interessenabwägung ein »höchst komplexer und schwieriger Vorgang« ist, der sowohl einen hypothetischen Rollentausch der Beteiligten, ein objektives (bzw. intersubjektiv anerkanntes) Kriterium zur Bewertung von Interessen als auch einen gemeinsamen kulturellen und kommunikativen Kontext erfordert. Das Kriterium zur Bewertung der Interessen, dargestellt in Nelsons Theorie vom objektiven Interesse, ist nach Franke bei Nelson aus dem Ideal der Bildung abgeleitet, aber nicht hinreichend begründet. Franke zeigte ein mögliches, von Robert Alexy in seiner Theorie der Grundrechte dargelegtes Kriterium zur Interessenbewertung auf, das s.E. an die Stelle von Nelsons »objektivem Interesse« treten könnte.

Im Anschluß daran ging Franke auf die Gründe für die Rezeptionsschwierigkeiten der Philosophie Nelsons in den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts ein. Er stellte dabei Nelsons Philosophie in den Kontext der frühen analytischen Philosophie in Deutschland. (Holger Frankes Vortrag ist mit geringfügigen Veränderungen in diesem Band abgedruckt.)

In der anschließenden Diskussion wurde Frankes Bewertung von Nelson als »Vorläufer der analytischen Philosophie« aufgegriffen. Seiner Sichtweise wurde teilweise widersprochen, einige TeilnehmerInnen sahen Nelson eher in der neukantianischen Tradition stehend. Hinsichtlich seiner Ethik wurden Gemeinsamkeiten mit der Diskursethik aufgezeigt. Ausführlich nahmen die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Tagung zu den Rezeptionsschwierigkeiten der Philosophie Leonard Nelsons Stellung. Frankes Ausführungen wurden ergänzt durch den Hinweis auf Nelsons verletzende Polemik gegenüber bedeutenden Denkern seiner Zeit wie Cohen, Natorp, Rickert und Husserl. Nelsons Absolutheitsanspruch sowie seine Verknüpfung des Wissenschaftsbegriffes mit der Wahrheitsfrage wurden als problematisch dargestellt. R. Kleinknecht wies auf den geradezu »unwissenschaftlichen« Charakter von Nelsons Philosophie hin. Der vorläufige Charakter wissenschaftlicher Erkenntnisse sei heute allgemein innerhalb der Wissenschaften anerkannt, dieser Beurteilung stehe Nelsons Anspruch auf objektive Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntnisse entgegen. Auch sein Exaktheitsideal, orientiert an der axiomatischen Mathematik Hilberts, entspreche nicht dem Theoriestandard der Wissenschaften im 20. Jahrhundert.

Von verschiedenen TeilnehmerInnen wurde darauf hingewiesen, daß Nelsons Philosophieverständnis einer Krisensituation entsprungen sei, die Krise der Philosophie, der Physik und der Politik in den ersten 20 Jahren dieses Jahrhunderts prägten Nelsons Werk. Es stehe sozusagen am »Umschlagpunkt« der philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Die Arbeitsgruppen am Nachmittag gingen von Statements und Fragestellungen aus, die die Moderatoren formuliert hatten.

Bei den Berichten aus den Arbeitsgruppen wurden besonders Norbert Jegelkas Thesen zum Vernunftbegriff Nelsons, die in der Arbeitsgruppe Politik und Pädagogik diskutiert worden waren, von einer Reihe von TeilnehmerInnen mit großem Interesse aufgenommen. Jegelka hatte den idealen und hierarchischen Charakter von Nelsons Vernunftbegriff herausgestellt und ihn als Abkehr vom Zufälligen, Endlichen und kulturell Besonderen im menschlichen Leben gedeutet.

Die Berichte der Arbeitsgruppen wurden am folgenden Tag in der Abschlußdiskussion zur gesamten Tagung wieder aufgenommen und in Einzelaspekten diskutiert. Vor dieser abschließenden Diskussion gab Rainer Loska einen problemgeschichtlichen Überblick über die Sokratische Methode in der Pädagogik.

Loska ging zunächst in seinem Vortrag auf das pädagogische »Urbild« von Sokrates als Lehrer ein. Er zeigte dann, wie die Methode des sokratischen Lehrens in der pädagogischen Tradition von Montaigne bis Nelson bei verschiedenen Vertretern einer aufgeklärten Pädagogik aufgenommen und für praktische Unterrichtszwecke bearbeitet wurde. Allen gemeinsam ist dabei das Interesse an der Methode, am Dialog als Methode des Unterrichts. Eine weitere Gemeinsamkeit liegt in der Betonung der Selbststeuerung des Subjektes im Prozeß des sokratischen Lehrens und Lernens. (Der Vortrag von Loska liegt nicht schriftlich vor, er erscheint demnächst in einer Publikation von Rainer Loska mit dem Titel »Lehren ohne Belehrung«.)

In der abschließenden Diskussion zur Tagung sprachen sich alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen für eine Fortführung des mit dieser Tagung begonnenen Diskurses aus. Um dies zu gewährleisten, sollte jährlich eine Tagung des Kreises der Sokratiker zu einem gemeinsam festgelegten Thema stattfinden. Es wurde beschlossen, im November 1993 eine Tagung zum Thema »Menschenbild und Vernunftbegriff bei Leonard Nelson« durchzuführen. Matthias Döbler, H.C. Rauh, Ute Hönnecke und Ingrid Delgehausen übernahmen die Vorbereitungen der Tagung. Als Themen und Problemstellungen für weitere Tagungen in den nächsten Jahren wurden vorgeschlagen: ein Vergleich zwischen dem Sokratischen Gespräch und der Diskurstheorie, eine Untersuchung zu Nelsons Stellung innerhalb der frühen analytischen Philosophie, ein interkultureller Vergleich von Gesprächsmethoden und philosophischen Diskursen, die Bewertung von Nelsons Erkenntnistheorie in der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie, die Bedeutung Leonard Nelsons in der Tradition der Reformpädagogik.

Schon der Terminus Erkenntnis ist mehrdeutig. Einmal kann gemeint sein der in meinem Geiste stattfindende Vorgang des Erkennens. Es kann aber auch gemeint sein der erkannte Sachverhalt, das, was folgt auf die Einleitung »Ich habe erkannt, daß...«

Wie erkennen wir den einen, wie den anderen?

Ich greife auf Humes Unterscheidung zweier Arten von Wahrnehmung zurück. Er unterscheidet zwischen sense-perception und self-perception. In der sense perception ist immer mindestens einer der fünf Sinne tätig: 1) das Gesicht, das Sehen, 2) das Gehör, 3) der Geruch, 4) der Geschmack (Zunge), 5) der Tastsinn der Haut. Die self-perception ist eine Wahrnehmung eigener Art, nicht Tätigkeit eines der fünf Sinne.

Erkenntnis, verstanden als den in unserem Geiste stattfindenden Vorgang des Erkennens, ist nur in der Selbstwahrnehmung auffaßbar.

Sie befragen wir, wenn wir im Sokratischen Gespräch prüfen, ob wir an der Wahrheit einer Aussage noch Zweifel haben. In der Selbstwahrnehmung, und nur in ihr, erkennen wir, ob noch ein Zweifel besteht.

Ganz anders, wenn wir unter Erkenntnis den erkannten Sachverhalt verstehen. Wie erkennen wir Sachverhalte?

»Das ist ein weites Feld«: Die Problematik der Begründung von Wissenschaft in der Vielfältigkeit dieser Problematik ist damit angesprochen, eine Problematik, bei der wir niemals sicher sind, ob wir sie ganz erfaßt haben oder ob uns noch ungeahnte Überraschungen erwarten.

Wie können wir eine in diesen Bereich gehörende Aussage prüfen? Wie können wir prüfen, ob sie eine wahre Aussage ist oder nicht? Nur, indem wir prüfen, ob sie in einem Sokratischen Gespräch Konsens findet. Nur, indem in einem Sokratischen Gespräch jeder Teilnehmer prüft, ob sich bei ihm noch Zweifel, die Wahrheit der Aussage betreffend, anmeldet. Die letzte Instanz ist die Selbstwahrnehmung der Teilnehmer des Sokratischen Gesprächs.

Was bedeutet das für all unser Erkenntnisstreben? Mir scheint die Maxime: Wo immer in unserem Bemühen um Erkenntnis ein Zweifel sich anmeldet, diesem auf den Grund gehen. Immer findet sich ein solcher Grund.

Horst Gronke

Leonard Nelsons »praktische Philosophie/Ethik«

Einige Thesen aus Holger Frankes Buch »Leonard Nelson: Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten (Ammersbek bei Hamburg, Verlag an der Lottbek, 1991)«

Kennzeichnend für die Philosophie Leonard Nelsons ist die *Einheit von Leben und Werk*. Darin liegt wohl der Hauptgrund für H. Frankes These, die Kenntnis der Biographie Nelsons sei eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis seines Werkes (was nicht heißt: für seine Gültigkeit!).

Die mangelnde wissenschaftliche Anerkennung Nelsons führt H. Franke weniger auf Schwächen seiner Philosophie zurück als auf die geisteswissenschaftliche Situation in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Dem vorherrschenden irrationalistischen Zeitgeist (Lebensphilosophie) war Nelson zu *rational*, den rationalen Philosophen (Neukantianer) einer »traditionellen Theorie« (Horkheimer) war Nelson zu *praktisch*.

Bis heute ist Nelsons Gedanke einer *Letztbegründung*, den er dem *historisierenden Wahrheitsrelativismus* seiner Zeit entgegenstellte, unpopulär geblieben.

Im folgenden fasse ich einige aus H. Frankes Buch 'abgelesene' Inhalte der Nelsonschen »Praktischen Philosophie« (manchmal kommentierend) zusammen:

- Am *Rechtspositivismus* (G. Radbruch) ist dessen Veräußerung des positiven Rechts an die Macht und die Trennung des positiven Rechts von der Moral zu kritisieren. Die Frage nach der Gerechtigkeit einer Norm dürfte nicht aus der Rechtsphilosophie ausgeklammert werden. Nelsons Argumentation gegen den Rechtspositivismus besteht im Nachweis logischer Widersprüche und Zirkelschlüsse. Frage: Muß sich ein überzeugter Irrationalist, der den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht anerkennt, davon beeindruckt lassen?

- An rechtspositivistischen *Völkerrechtslehren* (G. Jellinek) kritisiert Nelson vor allem deren Idee der *Souveränität des Staates*, nach der Staaten untereinander keine Verpflichtungen haben.

- Nelson gliedert seine praktische Philosophie in *vier Bereiche: Tugendlehre, Pädagogik, Rechtslehre, Politik*.

Schema:

	Innere Ethik	Äußere Ethik
Reine Ethik	Tugendlehre	Rechtslehre
Angewandte Ethik	Pädagogik	Politik

- Thema der *Tugendlehre* ist vor allem die Begründung der Moral. In ihr wird u.a. das aller Moral zugrunde liegende *Sittengesetz/Kategorischer Imperativ* begründet: »Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.«

Diese Regel der *persönlichen Gleichheit*, von Nelson auch als (Interessen-) *Abwägungsgesetz* bezeichnet, ähnelt sehr dem *Universalisierungsgrundsatz* der Diskursethik (Apel/Habermas): »Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden könnten.«

Ein Vergleich mit diesem Grundsatz könnte Nelsons Verbesserung des Kantischen Kategorischen Imperativs (»Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest«) ebenso verdeutlichen wie noch bestehende Defizite.

- Die *Rechtslehre* untersucht die Bedingung der Verwirklichung des Rechtszustandes in der Gesellschaft. Sie gründet sich auf das *Rechtsgesetz* als ein Gesetz der Beschränkung der freien Willkür von Personen innerhalb einer Gesellschaft. Anders als bei Kant ist das Rechtsgesetz nicht in erster Linie am Wert der Freiheit, sondern an dem der *persönlichen Gleichheit* orientiert. Es entspricht im wesentlichen dem Sittengesetz, besitzt aber keinen Pflichtcharakter, da es sich nicht an den Einzelnen richtet.

- Zur Bestimmung des vorzuziehenden Interesses bei einer Interessenkollision entwickelte Nelson die Theorie vom *wahren bzw. objektiven Interesse*. Als wahres Interesse ermittelt er das *Interesse an vernünftiger Selbstbestimmung*.

- Aus der Bestimmung des wahren Interesses ergibt sich das Ideal der persönlichen Freiheit, das in Verbindung mit dem diesem vorgeordneten Recht auf persönliche Gleichheit zu der folgenden Formel des *Naturrechts* führt: »Alle vernünftigen Wesen haben das Recht auf die gleiche äußere Möglichkeit, zur Selbstbestimmung zu gelangen.«

- *Letztbegründung des Rechtsgesetzes*.

Die Begründung letzter Sollenssätze ist nötig, sonst hätten Ethik und Rechtslehre kein Fundament und der Rechtspositivismus behielte recht.

Nelson unterscheidet *Urteil* und *unmittelbare Erkenntnis*: Im Bereich der Urteile selbst gibt es keine letzte Gewißheit wegen des unendlichen Begründungsregresses (jede Begründung bedarf wiederum einer Begründung usw.). Absolute Gewißheit kann ein Urteil dadurch erlangen, daß es sich auf eine *unmittelbare Erkenntnis* gründet. Im Bereich der moralischen Urteile ist die unmittelbare Erkenntnis eine »*ursprünglich dunkle Erkenntnis*«, die erst durch Nachdenken zum Bewußtsein gelangt, aber selbst nicht begründet werden kann. Dafür daß sie nicht begründet werden *muß*, da sie »an und für sich gewiß sei«, macht Nelson den »Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis« geltend.

Um die *Existenz* (nur diese!, da ihre *Gültigkeit* außer Frage stehe) der unmittelbaren ethischen Erkenntnis nachzuweisen, entwickelte Nelson das Verfahren der *Deduktion*, das er – vom üblichen Sprachgebrauch abweichend – als *empirisch-psychologisches* Verfahren versteht. Dieses kommt zu dem Ergebnis, daß dem sittlichen Gefühl (z.B. Entrüstung) ein unmittelbares, reines, nicht-intuitives, diskursives Interesse mit dem »ethischen Inhalt« der *Achtung der Gleichheit der Würde aller Personen* (Rechtsgesetz) zugrunde liegt.

Fragen und Probleme:

- Kann ein *empirisch-psychologisches Verfahren* jemals zu absoluter und intersubjektiver Gewißheit führen?
- Der *Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft* müßte selbst wiederum begründet werden. Ansonsten wäre er bloß ein metaphysisches Dogma und daher selbst unvernünftig.
- Darf aus einem *Interesse* ein *Recht* bzw. eine *Pflicht* abgeleitet werden? Ist das nicht entweder ein naturalistischer Fehlschluß (Ableitung eines Sollens aus einem Sein) oder eine metaphysische Setzung?

## Veröffentlichungen (Neuerscheinungen)

Leonard Nelson: *Ausgewählte Schriften*. Studienausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Joachim Heydorn. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Thomas Meyer. dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Gustav Heckmann: *Das sokratische Gespräch*. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Dieter Krohn. dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1993.

Monika Lehmann / Hermann Schnorbach: *Aufklärung als Lernprozeß*. Festschrift für Hildegard Feidel-Mertz. U.a. mit Beiträgen von Inge Hansen-Schaberg – *Minna Spechts Pädagogik im Exil (1933-1945)*; Irmgard Heydorn – *Minna Specht – ein Leben im Dienst der Erziehung des Menschen*; Christine Lost – *Das Moskauer Tagebuch – Minna Specht im Jahre 1927*. dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1992

Inge Hansen-Schaberg: *Minna Specht – Eine Sozialistin in der Landerziehungsheimbewegung (1918–1951)*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1992.

Holger Franke: *Leonard Nelson*. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten. Verlag an der Lottbek, Ammersbek bei Hamburg 1991.

Dieter Krohn: *Gustav Heckmann zum 95. Geburtstag*. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 15. Jg. (1993) H. 3, S. 200–202.

»Gustav Heckmann. Ein Leben im 20. Jahrhundert« – Ein Filmportrait von Joachim Polzer über das älteste Mitglied unserer Akademie, Jahrgang 1898. Gustav Heckmann, der Nelsons Sokratische Methode tradiert und weiterentwickelt hat, berichtet spannend u.a. über das Bemühen des ISK, noch im Jahre 1932 die Machtergreifung Hitlers zu verhindern. Die Erfahrungen dieses reichen Lebens sind zugleich lebendiger politischer Unterricht. – Die Film-Kassette ist ab März 1993 erhältlich durch Joachim Polzer, Kaiserin-Augusta-Allee 35, 10589 Berlin. Preis DM 69,- plus Porto und Verpackung.