

Kazimierz Rynkiewicz  
Der Umgang mit Wissen heute  
Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert. Eine Einführung

Allen meinen wahren Freunden [...] gewidmet

Kazimierz Rynkiewicz

# **Der Umgang mit Wissen heute**

Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert.  
Eine Einführung



**ontos**  

---

**verlag**

Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick

**Bibliographic information published by Deutsche Nationalbibliothek**  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;  
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>



North and South America by  
Transaction Books  
Rutgers University  
Piscataway, NJ 08854-8042  
[trans@transactionpub.com](mailto:trans@transactionpub.com)



United Kingdom, Ire, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by  
Gazelle Books Services Limited  
White Cross Mills  
Hightown  
LANCASTER, LA1 4XS  
[sales@gazellebooks.co.uk](mailto:sales@gazellebooks.co.uk)



Livraison pour la France et la Belgique:  
Librairie Philosophique J. Vrin  
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS  
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18  
[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

©2012 ontos verlag  
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm  
[www.ontosverlag.com](http://www.ontosverlag.com)

ISBN 978-3-86838-153-5

2012

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted  
in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise  
without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the  
purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work.

Printed on acid-free paper  
ISO-Norm 970-6  
FSC-certified (Forest Stewardship Council)  
This hardcover binding meets the International Library standard

Printed in Germany  
by CPI buch bücher.de

# Vorbemerkungen

- 1) Die Schriften der meisten klassischen Autoren werden mit entsprechenden Abkürzungen (Siglen) zitiert (vgl. Literaturverzeichnis).
- 2) Längere Zitate werden eingerückt.
- 3) In doppelten Anführungszeichen sind wörtliche Zitate bzw. Termini der Autoren und andere Wörter in uneigentlichem Gebrauch geschrieben.
- 4) Die einfachen Anführungszeichen dienen dem Verfasser der vorliegenden Arbeit zur Akzentuierung der Relevanz eines Wortes, eines Ausdrucks oder eines Satzes.
- 5) Die kursive Schrift dient dem Verfasser zur Hervorhebung mancher Wörter, Formeln und Sätze.
- 6) Die vom Verfasser vorgenommenen Zusätze und Auslassungen in Zitaten sind mit Hilfe von eckigen Klammern durchgeführt. Darüber hinaus werden eckige Klammern auch verwendet, um eine bessere Übersicht über den Text zu ermöglichen. (Das kommt vor allem dann vor, wenn in einfachen Klammern noch die Notwendigkeit besteht, etwas in Klammern zu bringen).
- 7) Für manche längere Ausdrücke werden Abkürzungen verwendet; sie richten sich meist nach dem ersten Buchstaben eines Ausdrucks.
- 8) Andere wichtige in der Abhandlung verwendete Abkürzungen:  
Bd. – Band / Bde. – Bände  
ders. – derselbe (dieselbe)  
ebd. – es bezieht sich auf den vorher zitierten Autor oder das vorher zitierte Werk  
m.E. – meines Erachtens  
zit. - zitiert



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	7
-------------------------	---

## **Kapitel I**

### WAS IST EINE ERKENNTNISTHEORIE?

1. Einführung.....	13
2. Erkenntnistheorie im Kontext anderer Disziplinen.....	15
3. Grundlegende Typen der Erkenntnistheorie. Ein geschichtlicher Überblick.....	18
3.1. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage in der Antike.....	18
3.1.1. Vorsokratisches Fragen nach dem Grund.....	19
3.1.2. Platon und die Zweiweltenlehre.....	22
3.1.3. Aristoteles' empirischer Weg.....	25
3.2.4. Plotin und das Eine.....	28
3.2. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage im Mittelalter.....	30
3.2.1. Christlicher Ansatz.....	30
3.2.2. Augustinus' Metaphysik der inneren Erfahrung.....	32
3.2.3. Systematik des Thomas von Aquin.....	35
3.2.4. Nominalistischer Gedanke von Wilhelm von Ockham.....	38
3.3. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage in der Neuzeit.....	40
3.3.1. Descartes' Rationalismus.....	41
3.3.2. Der empirische Weg von Hume.....	44
3.3.3. Transzendentaler Ansatz Kants.....	47
3.3.4. Hegels Dialektik.....	50
3.3.5. Marx und dialektischer Materialismus.....	52
3.4. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage im frühen 20. Jahrhundert.....	54
3.4.1. Der Wiener Kreis und Carnap.....	54
3.4.2. Wittgenstein.....	56
3.4.3. Husserls Streben nach absoluter Gewissheit.....	59
3.4.4. Ingardens intuitiver Weg.....	61
3.4.5. Heideggers existentialer Weg.....	64
3.5. Exkurs: Eine kritische Zwischenbilanz.....	66
3.6. Der aktuelle Umgang mit der Erkenntnisfrage.....	67
3.6.1. Der kulturelle Aspekt der Konstitution von Wissen.....	69
3.6.1.1. Strukturelle und poststrukturelle Dimension.....	69
3.6.1.2. Systemtheoretische Dimension.....	72

3.6.2. Der erkenntnistheoretische Aspekt der Konstitution von Wissen: Erkenntnisapparat und Informationsverarbeitung.....	74
3.6.2.1. Evolutionäre Erkenntnistheorie.....	74
3.6.2.2. Künstliche Intelligenz.....	77
3.6.2.3. Philosophie des Geistes.....	78
3.6.2.4. Neurowissenschaften.....	80
3.6.3. Der pragmatische Aspekt der Konstitution von Wissen.....	82
3.6.3.1. Pragmatismus.....	83
3.6.3.2. Methodenpluralismus: „Anything goes“.....	85
4. Die Relativität im Umgang mit der Erkenntnisfrage. Kritischer Ausblick.....	87

## **Kapitel II**

### EPISTEMOLOGISCHE GRENZEN

1. Einführung.....	91
2. Skepsis als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie?.....	93
3. Die perzeptive Skepsis.....	95
3.1. Der Versuch des sprachanalytischen Zugriffs und epistemologische Geschlossenheit.....	98
4. Die antiken Versuche einer Systematik.....	101
4.1. Die pyrrhonische Skepsis.....	102
4.2. Die akademische Skepsis.....	105
5. Die kartesische Skepsis.....	106
6. Der kantische Anti-Minimalismus und das Skepsisproblem.....	110
7. Die phänomenologische Skepsis.....	114
7.1. Skeptische Tendenzen bei Husserl?.....	115
7.2. Skeptische Weiterführung durch Ingarden?.....	118
8. Moralische Skepsis.....	121
8.1. Moore's Antwort auf Skepsis. Eine weiterführende Analyse.....	122
8.2. Moralische Skepsis heute – Moralbruch?.....	125
9. Das Problem des Skeptizismus und die gegenwärtige Erkenntnistheorie.....	127
10. Formulierung einiger skeptischer Argumente.....	131
11. Kritischer Ausblick.....	137

## **Kapitel III**

### WAS IST ERKENNEN?

1. Einführung.....	139
2. Notwendige und strukturelle Bedingungen des Erkennens.....	141
3. Grundlegende Formen des Erkennens.....	146
3.1. Einfaches Erkennen.....	146
3.2. Begriffliches Erkennen.....	149
3.3. Propositionales Erkennen.....	154
3.4. Vernünftiges Erkennen: Denken.....	157
3.4.1. Glauben und Meinen.....	161
3.4.2. Negativer Beigeschmack im Erkenntnisprozess.....	165
3.4.3. Positiver Beigeschmack im Erkenntnisprozess.....	170
4. Systematisierung der Quellen von Erkenntnis.....	173
5. Gründe als Quelle und Bedingung von Erkenntnis.....	176
6. Die Struktur von Erkenntnis und die ersten Abgrenzungen: Fundamentalismus und Kohärentismus.....	180
7. Das wissenschaftliche Antlitz des Erkennens.....	183
7.1. Erscheinen der Wissenschaftstheorie.....	184
7.1.1. Das Hempel-Oppenheim Schema der Erklärung.....	186
7.2. Ansprüche der Wissenschaftstheorie der Philosophie gegenüber.....	188
8. Kritischer Ausblick.....	190

## **Kapitel IV**

### WAS IST WISSEN?

1. Einführung.....	193
2. Wissen als moderner Begriff: Das Ergänzen von Erkennen.....	194
3. Wissen und Täuschung.....	200
4. Natur von Wissen.....	202
4.1. Wissen als Überzeugung.....	206
4.2. Wissen als wahre Überzeugung.....	211
4.3. Wissen als wahre gerechtfertigte Überzeugung.....	215
4.4. Wissen als wahre gerechtfertigte und nicht zufällige Überzeugung. Das Gettierproblem.....	221
5. Grundlegende Probleme des gegenwärtigen Wissensbegriffs und einige moderne Lösungsversuche.....	225

6. Gründe und Rechtfertigung.....	228
6.1. Das Modell des Internalismus und Externalismus beim Wissenserklären.....	230
6.2. Die Kausaltheorie des Wissens.....	235
6.3. Die reliabilistische Theorie des Wissens.....	238
6.3.1. Das Bemühen um konkrete Lösungen. Einige Beispiele: Goldman, Dretske, Nozick. Tugendepistemologie.....	241
7. Wissen und Kontextualismus.....	244
7.1. Lewis und Cohen.....	248
7.2. Das Prinzip der Geschlossenheit des Wissens.....	251
8. Sozialer Aspekt des Wissens.....	254
9. Vermittlung des Wissens: Funktion der Sprache.....	258
10. Kritischer Ausblick.....	261

## **Kapitel V**

### EPISTEMOLOGISCHE METHODIK

1. Einführung.....	265
2. Das methodische begriffliche Instrumentarium.....	266
3. Die rationalistische Methode.....	269
3.1. Logische Bestimmung der Erkenntnis a priori.....	270
3.2. Die Bestimmung der Erkenntnis a priori mit Hilfe des Naturbegriffs.....	272
3.3. Die Bestimmung der Erkenntnis a priori mit Hilfe des Subjektbegriffs.....	275
3.4. Transzendente Bestimmung der Erkenntnis a priori.....	278
3.5. Analytisch-semantische Bestimmung der Erkenntnis a priori.....	281
3.6. Phänomenologische Bestimmung der Erkenntnis a priori.....	285
4. Die naturalistische Methode.....	289
4.1. Das empirische Fundament der naturalistischen Methode.....	290
4.2. Das strukturelle Vorgehen der naturalistischen Methode.....	292
5. Die Begriffsanalyse.....	297
6. Die hermeneutische Methode.....	302
6.1. Erklären.....	303
6.1.1. Kausale Erklärung.....	304
6.1.2. Historische Erklärung.....	307
6.1.3. Rationale Erklärung.....	309
6.1.4. Teleologische Erklärung.....	311
6.2. Verstehen.....	314

7. Einige praktische Erklärungsmodelle.....	317
8. Kritischer Ausblick.....	323

## **Kapitel VI**

### EPISTEMOLOGISCHE OBJEKTIVITÄT

1. Einführung.....	325
2. Was heißt „objektiv“?.....	326
2.1. Zwei Beispiele aus der Philosophiegeschichte.....	331
2.1.1. Hegel.....	331
2.1.2. Husserl.....	333
2.2. Die wissenschaftliche Seite des Objektivitätsbegriffs.....	336
3. Wie wahr ist unser Wissen?.....	338
3.1. Grundlegende Merkmale des Wahrheitsbegriffs.....	340
3.2. Epistemische Wahrheitstheorien.....	343
3.2.1. Wahrheitstheorien und Evidenz.....	344
3.2.2. Kohärenztheorien der Wahrheit.....	346
3.2.3. Konsenstheorien der Wahrheit.....	348
3.2.4. Pragmatische Theorie der Wahrheit.....	352
3.3. Realistische Wahrheitstheorien.....	354
3.3.1. Korrespondenztheorie der Wahrheit.....	354
3.3.2. Deflationäre Wahrheitstheorien.....	357
3.3.2.1. Minimale Wahrheit und interner Realismus Putnams.....	361
3.3.3. Primitive Wahrheitstheorien.....	363
3.3.4. Axiomatische Wahrheitstheorien.....	365
4. Wie gewiss ist unser Wissen?.....	367
4.1. Klassische nach Gewissheit strebende Entwicklung.....	368
4.2. Das Scheitern klassischer Versuche und dessen Konsequenzen.....	371
4.3. Der Fallibilismus: Fehlbarkeit menschlicher Vernunft.....	373
4.4. Postmoderner Fallibilismus und die Möglichkeit postmoderner Gewissheit?.....	377
5. Geltungsansprüche des Wissensbegriffs. Kantischer Zugriff.....	379
6. Wie gerechtfertigt ist unser Wissen?.....	382
6.1. Semantische Präzisierung des Rechtfertigungsbegriffs.....	383
6.2. Bestimmung der Basis des Rechtfertigungsbegriffs.....	385
6.3. Funktionelle Auffassung der Rechtfertigung.....	390
7. Gibt es wahrscheinliches Wissen?.....	393
8. Wie viel Wissen hat eine Vermutung? Das Problem des Quietismus.....	398

9. Kritischer Ausblick.....	402
-----------------------------	-----

## **Kapitel VII**

### **DAS RESULTAT EPISTEMOLOGISCHER AKTIVITÄT**

1. Einführung.....	407
2. Von Meinungen und Überzeugungen zum Wissen.....	408
3. Von Überzeugungen und Wissen zum Handeln.....	412
4. Das Resultat epistemischer Aktivität als offene metaphysische Frage.....	417
4.1. Überzeugung von der Willensfreiheit.....	418
4.2. Überzeugung von der Wechselwirkung.....	422
4.2.1. Dualistische Dimension.....	425
4.2.2. Materialistische Dimension.....	429
4.3. Überzeugung von der Existenz Gottes.....	434
5. Das Problem der epistemologischen Naturalisierung.....	440
6. Kritischer Ausblick.....	444
LITERATURVERZEICHNIS.....	447
PERSONEN- UND SACHINDEX.....	465

# Einleitung

„[...] Eben die Figuren selbst, die sie [=Menschen] bildend oder zeichnend herstellen [...], dienen ihnen als Bilder, mit deren Hilfe sie eben das zu erkennen suchen, was niemand auf andere Weise erkennen kann als durch den denkenden Verstand [...]“ (Politeia 510 St.).

Platon wusste schon ganz genau, dass das Erkennen ein komplexer Prozess ist und als solcher analysiert werden muss. Zwar wird im obigen Zitat explizit auf das apriorische Erkennen als einen besonderen, sich hauptsächlich dem Verstand zu verdankenden Erkenntnistypus hingewiesen, dabei werden jedoch zugleich andere Typen von Erkennen angesprochen, zu denen wir den Zugang (etwa) durch die Analyse eines Bildes haben können. Denn Bilder, Zeichen und Figuren werden in erster Linie auf einer empirischen Grundlage wahrgenommen, weil sich hier desgleichen deren anschaulicher Entstehungsvorgang konstituiert. Anders ausgedrückt: *Erkennen ist im Leben eines jeden Lebewesens fundiert*. Nur das, was lebt, kann als „Subjekt“ von Erkenntnisprozessen angesehen werden. Wenn von den Subjekten aus philosophischer Sicht geredet wird, so werden in erster Linie menschliche Subjekte in Erwägung gezogen.<sup>1</sup>

Wollte man die Erkenntnistätigkeit der menschlichen Subjekte einer einfachen Analyse unterziehen, dann könnte man z.B. bei der Frage ansetzen: „*Wie gehen die Menschen mit Erkenntnis um?*“ Dadurch wird die unmittelbare *primitive Grundlage* hergestellt, auf der das Erkennen – auch in seiner strukturellen Komplexität – weiter untersucht werden kann. Wenn Menschen sich – wie auch immer - bemühen, den Zugang zu einer sicheren Erkenntnis bzw. zum Wissen mittels irgendeines Erkenntnisprozesses zu gewinnen, dann müssen sie vorab auf einer primitiven Ebene anfangen, indem sie mit ihrem Erkennen „unmittelbar umgehen“. Der unmittelbare Umgang menschlicher Subjekte mit dem Erkennen ist jener dem Menschen direkt aus seinem Bewusstsein bekannte

---

<sup>1</sup> Natürlich könnte man mit Recht die Frage stellen, wie es mit dem Erkennen bei anderen Subjekten (pflanzlichen, tierischen, dem göttlichen) stehe, denen man durchaus auch eine Art Erkennen zuschreiben könnte.

Lebensvorgang, bei dem der Erkennende (=Subjekt) das Erkannte (=Objekt) so auf tätige Weise in sich hat, dass er es in dieser tätigen Einheit mit sich zugleich sich entgegensetzt.<sup>2</sup>

Die auf der primitiven Grundlage gewonnene Erkenntnis, wobei methodisches Verfahren (vgl. Kap. IV) generell belanglos ist, neigt gewöhnlich dazu, ihren Ausgestaltungsprozess fortzusetzen. Und das vollzieht sich hauptsächlich auf der *Ebene des Wissens*, das schon als eine *fundamentale Grundlage der Erkenntnis* anzusehen ist. Denn „Wissen“ heißt immer auch „Erkannt-Haben“. In der Natur einer jeden Erkenntnis liegt es, zu einer „gewussten“ (allerdings nicht absolut sicheren) Erkenntnis zu werden. Wir erkennen Sachverhalte in der Welt, um etwas über sie zu wissen: Wir wollen immer mehr wissen. Da wir aber dabei über kein ausreichendes Wissen verfügen (können), bemühen wir uns Dinge um uns herum zu erkennen.<sup>3</sup> Dieser Prozess spielt sich bei uns Menschen in einer vorprädikativ-prädikativen Umrahmung ab. Mit anderen Worten: Wir erkennen vorab bloß mit unseren Sinnen und dann auch intuitiv – hier sind also noch keine prädikativen Entitäten erforderlich, sondern lediglich eine begriffliche Basis. Erst im weiteren Verlaufe des Erkenntnisvorgangs formulieren wir das zuvor Erkannte mit Hilfe eines prädikativen Instrumentariums und lassen es dadurch in einem intersubjektiven (sprachlichen) Gewand erscheinen. Wissen ist nur möglich auf der Basis eines Nichtwissens, das ursprünglicher als alles Wissen ist und erst durch den Erkenntnisvorgang menschlicher Subjekte aus seinem Nichtwissenszustand herausgerissen wird.

Erkenntnis, die den Status „sicheren Wissens“ – im Rahmen menschlicher Möglichkeiten – erlangen soll, kann philosophisch oder einzelwissenschaftlich untersucht werden, so wie sämtliche Phänomene auch, in denen sich menschliches Dasein offenbart. Eine systematische Untersuchung der Erkenntnis wird meist innerhalb einer Erkenntnistheorie vorgenommen. Werden philosophische Elemente und Methoden,

---

<sup>2</sup> Vgl. Brugger, W. u.a. (1996b), 90.

<sup>3</sup> Hier muss auf ein Doppeltes hingewiesen werden: (1) Als Menschen können wir niemals alles wissen. Das kann nur Gott; (2) Will man die Begriffe des Erkennens und Wissens in ihrer alltäglichen Bezogenheit zueinander erläutern, dann lässt sich eine tautologische Formulierung kaum vermeiden.

insbesondere kritisches Verfahren, in einer Erkenntnistheorie systematisch beachtet, so wird sie zu einer philosophischen Erkenntnistheorie, bzw. „*Erkenntnistheorie im engeren Sinne*“. Damit wird eine *kritische Grundlage* geschaffen, auf der jetzt mit der Erkenntnis entsprechend umgegangen werden kann. Stellen wir also die ganze Prozedur des Umgangs mit dem Erkennen zusammen:



Da es viele Möglichkeiten gibt, epistemologische Analysen durchzuführen, so finden wir auch heute erfreulicherweise viele Erkenntnistheorien auf dem „philosophischen Markt“. Durch die unterschiedlich festgelegten Kriterien ergeben sich daher verschiedene epistemologische Modelle: apriorische, empirische, evolutionäre, neurowissenschaftliche Erkenntnistheorie usf. Dabei wird jedoch oft so verfahren, dass man entweder die philosophiegeschichtliche oder sachlich argumentative Dimension einseitig hervorhebt. Indes lässt sich m.E. nicht die eine ohne die andere Dimension plausibel in Worte fassen, wenn das genaue Gleichgewicht verloren gegangen ist. Mit der vorliegenden Abhandlung soll versucht werden, einer solchen Konstellation entgegenzuwirken. Dafür gibt es offenbar viele Gründe.

Im 21. Jahrhundert wird das Erkennen im Kontext einer (post-)modernen Gesellschaft betrachtet, die viele pluralistische Varianten zulässt: Globale, soziale, Kultur-, Frauen-, Männer-, Bildungs-, Wissenschaftler-, Religionen-, Sportgesellschaft usw. In jeder Form der Gesellschaft wird dem Erkenntnisphänomen eine prinzipielle, wenn auch jeweils spezifische Funktion zugeschrieben, deren objektive Problemstellung auch in ihrem geschichtlichen Horizont gedeutet werden muss, wenn sie sich bewähren soll. Jede Gesellschaftsform erfordert einen bestimmten Umgang mit dem Erkennen. Ganz anders wird mit dem Erkennen im Kulturbereich umgegangen, anders auf der Sportebene und wieder anders auf dem Gebiet der Religionen. Allerdings gilt überall folgendes Prinzip: *Entfaltung jeder Form der Gesellschaft erfordert unbedingt die fortschreitende Erkenntnis*. Diese Notwendigkeit hat schon von Anfang an als zuverlässiger „Motor“

für jedes nur denkbare Modell der Erkenntnistheorie gegolten. Ganz plausibel lässt sich dies an der klassischen Erkenntnistheorie verfolgen - angefangen von der Antike, über das Mittelalter und die Neuzeit bis heute.<sup>4</sup> Die vorliegende Untersuchung „bemüht sich“ dieser Tatsache gerecht zu werden, wobei die gegenwärtigen philosophischen Instrumente zum Einsatz kommen. Die Suche nach einer Erkenntnistheorie, welche den Bedürfnissen des Menschen des 21. Jahrhunderts entsprechen könnte, kann aber nicht ziellos und blind erfolgen. Auch heute sind die Philosophen sowohl auf die gleiche Begrifflichkeit als auch die gleichen Methoden angewiesen: Sie bewegen sich zwischen dem Apriori und dem Aposteriori. Deshalb stellen sich die Fragen: Was ist eine Erkenntnistheorie? Wo liegen epistemologische Grenzen? Was ist Erkennen? Was ist Wissen? Wie lässt sich die epistemologische Methodik charakterisieren? Wann ist eine Erkenntnis objektiv? Was gilt als Resultat epistemologischer Aktivität? usf. An diesen Fragen orientiert sich gleichfalls die deduktiv aufgebaute Struktur der vorliegenden Arbeit.

Unter Beibehaltung der erprobten Begrifflichkeit und Methodik wird das Problem selbst allerdings im Sinne des Zeitalters behandelt. Denn erst in dieser Weise kann man die Hoffnung aufrechterhalten, dass einige zufriedenstellende Fortschritte erzielt werden können. Aus formaler Sicht sind dabei zwei Faktoren entscheidend: Eine schwerpunktmäßige Auslese aus einem heute kaum zu erblickenden Literaturangebot und die strukturelle Einfachheit. Während das allgemeine Modell des letzteren Faktors schon oben kurz skizziert wurde (vgl. drei grundlegende Schritte: Erkenntnis – Wissen – Erkenntnistheorie), muss der erstere Faktor erst systematisch erarbeitet werden. Förderlich ist dabei eine *didaktisch bezogene Prozedur*, d.h. die relevanten Begriffe, Gedanken und Problemzusammenhänge werden einerseits durch kursive Schrift hervorgehoben, andererseits mit der Hilfe von Schemata erläutert.

Im ersten Kapitel handelt es sich um eine systematische Beantwortung der Frage „Was ist Erkenntnistheorie?“ Dabei wird der geschichtliche Horizont beachtet und zwischen der Erkenntnistheorie „im weiteren Sinne“ und der Erkenntnistheorie „im engeren Sinne“ unterschieden. Die Erkenntnistheorie „im engeren Sinne“ wird dann im Kontext anderer

---

<sup>4</sup> Was unter der klassischen Erkenntnistheorie zu verstehen ist, vgl. dazu Kap. I.

Disziplinen analysiert. Darüber hinaus wird sich zeigen, dass es verschiedene fundamentale Typen der Erkenntnistheorie gibt. Der Umgang postmoderner Menschen mit der Erkenntnisfrage weist einen relativen Charakter auf.

Das zweite Kapitel befasst sich mit der Problematik des Skeptizismus, der im Kontext des Begriffs „Grenze“ behandelt wird. Wenn jemand eine skeptische Einstellung vertritt, dann heißt das, dass er an etwas zweifelt, weil ihm entsprechendes Wissen fehlt. Skepsis kann aber auch positiv gewürdigt werden, und zwar als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Es sind verschiedene Typen von Skepsis denkbar, die auch sprachanalytisch behandelt werden können. Das skeptische Element offenbart sich generell in allen Perioden der klassischen philosophischen Reflexion und kann auch die praktische Dimension der Existenz von Subjekten betreffen. Der kreative Umgang mit der Skepsis ermöglicht vielseitiges argumentatives Verfahren.

Mit der Frage „Was ist Erkennen?“ setzt sich das dritte Kapitel auseinander. Dabei wird die Natur des Erkennens analysiert, was auch als die erste Phase der Analyse der Erkenntnistheorie bezeichnet wird. Das führt vorab dazu, dass zwischen den Begriffen „Erkennen“ und „Wissen“ unterschieden und nach ihrem Verhältnis zueinander gefragt wird. Im ersten Schritt werden deshalb notwendige und strukturelle Bedingungen des Erkennens untersucht, um dann verschiedene grundlegende Formen des Erkennens genauer zu betrachten. Eine weitere Analyse des Erkenntnisbegriffs resultiert aus der Abgrenzung zwischen Fundamentalismus und Kohärenzismus. Es wird sich auch zeigen, dass der Erkenntnisbegriff im Kontext der Wissenschaftstheorie zu behandeln ist.

Im vierten Kapitel steht die Frage „Was ist Wissen?“ im Mittelpunkt. Dabei wird der Wissensbegriff als eine Art „Ergänzung des Erkennens“ aufgefasst, die auch einer Täuschung ausgesetzt sein kann. Für die Bestimmung der Natur von Wissen ist die Analyse von Überzeugung und Rechtfertigung erforderlich. Darüber hinaus werden Kontext und Gründe untersucht. Es wird sich schließlich zeigen, dass Wissen einen sozialen Aspekt aufweist und den Einsatz der Sprache erfordert. So ist auch die Vermittlung von Wissen denkbar.

Dass der Umgang mit Wissen stets eine methodische Umrahmung aufweist, wird im fünften Kapitel gezeigt. Darum wird der Frage

nachgegangen, wie das Erkennen und Wissen methodisch zustande kommen. So ergibt sich eine Art epistemologische Methodik, die vor allem in apriorischer, naturalistischer und begrifflicher Analyse aufgeht. In dem Kontext werden auch die epistemologischen Entitäten „Erklären“ und „Verstehen“ behandelt, deren Relevanz sich nicht zuletzt auf der praktischen Ebene offenbart.

Das sechste Kapitel greift die epistemologische Objektivität auf. Sie gilt als entscheidendes Kriterium zur kritischen Überprüfung des erreichten epistemologischen Resultats. Es wird sich dabei zeigen, dass der Objektivitätsbegriff durch die Elemente von Wahrheit, Gewissheit, Gültigkeit und Rechtfertigung epistemologisch fundiert ist. Dies wird im Kontext verschiedener Wahrheits- und Rechtfertigungstheorien deutlich. Als mögliche Kandidaten werden vorab auch Wahrscheinlichkeit und Vermutung ins Spiel gebracht, nach einer sorgfältigen Analyse jedoch ausgeschlossen. Anschließend wird auch das Problem des Quietismus behandelt.

Im siebten und letzten Kapitel wird das Resultat epistemologischer Aktivität selbst bestimmt, und zwar im Kontext gewichtiger Erkenntnisse, die in den Kapiteln I bis VI gewonnen wurden. Es wird sich dabei zeigen, dass es sich um vier Typen von Folgen handelt: theoretische, praktische, metaphysische und naturhafte.

# Kapitel I

## WAS IST EINE ERKENNTNISTHEORIE?

### 1. Einführung

Wittgenstein schreibt in seinen „Philosophischen Untersuchungen“ Folgendes: „*Aber könnten wir uns nicht vorstellen, dass Gott einem Papagei plötzlich Verstand schenkte, und dieser nun zu sich selbst redete?*“<sup>5</sup> Würden wir diesen Gedanken einer Analyse unterziehen, dann müssten wir unter anderem fragen, in welchem Verhältnis der Papagei zu dem von Gott geschenkten Verstand steht.<sup>6</sup> Und eine der möglichen Antworten darauf könnte durchaus lauten, dass es sich hier um ein Erkenntnisverhältnis handelt. Wie verhält sich aber der Begriff der Erkenntnis zu einem Papagei? Inwiefern kann einem Papagei Erkenntnis überhaupt zukommen? Angenommen, dass sie ihm doch zukommen würde, dann wäre sofort die nächste Frage zu beantworten, welcher Art diese Erkenntnis sei.

Bei der Analyse dieses simplen Gedankens fällt schon auf, dass wir eine Theorie stufenweise entwerfen, indem wir die Begrifflichkeit eines Sachverhaltes erforschen. Ausgehend von einem mit dem Verstand versehenen Papagei wird also ein Gedankengang entwickelt, wodurch auch grundlegende Entitäten auf ihre Bezogenheit aufeinander geprüft werden: Papagei, Gott, Verstand usf. Dabei wird man eher deduktiv verfahren, d.h. ein komplexer Sachverhalt „*Gott schenkt einem Papagei Verstand*“ wird in einzelne Elemente zerlegt, um deren Verknüpfungen miteinander zu untersuchen.

Wie schon oben angedeutet wird auch in der vorliegenden Abhandlung als ganzer in erster Linie deduktiv verfahren.<sup>7</sup> Drei prinzipielle Elemente, auf

---

<sup>5</sup> Wittgenstein, L., PU 346.

<sup>6</sup> Die Zulassung dieser Frage setzt offenbar eine gewisse methodologische Grundlage voraus, ähnlich wie wir sie etwa bei Descartes vorfinden (vgl. dessen Dämon-Argument in den „Meditationen“ [vgl. Med. I, 1]).

<sup>7</sup> Eine andere Möglichkeit wäre offenbar induktives Vorgehen.

die sich das deduktive Verfahren bezieht, sind in folgenden Fragen fundiert: (1) Was ist eine Erkenntnistheorie? (2) Was ist Erkenntnis? (3) Was ist Wissen? Im folgenden Kapitel gilt es lediglich dem ersten Sachverhalt „Was ist eine Erkenntnistheorie?“ systematisch nachzugehen, insbesondere aus geschichtlicher Sicht.

Was eine Erkenntnistheorie eventuell sein könnte, lässt sich wohl schon mit dem Blick auf unser „Papagei-Beispiel“ herausfinden. Kurzum: Dort, wo das Phänomen der Erkenntnis bzw. des Wissens „irgendwie“ analysiert wird, haben wir es schon mit einer „*Erkenntnistheorie im weiteren Sinne*“ zu tun. Allerdings will hier die Theorie keinen starken Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Wenn dagegen streng systematisch und methodisch verfahren wird, um die die Erkenntnis fundierenden Bedingungen herauszufinden und eine vorgegebene epistemologische Vollziehungsordnung genauer zu bestimmen, dann können wir von einer „*Erkenntnistheorie im engeren Sinne*“ (EES) sprechen, der unser Augenmerk prinzipiell gilt. Die EES ist bestrebt, nicht nur die einzelnen Komponenten wie etwa Erkennen, Wissen, Subjekt, Objekt u.a. *kritisch* zu erforschen, sondern auch die spekulative Methode, mit der diese Komponenten angegangen werden. Eine praktische Ausrichtung bleibt dabei auch bedeutsam.<sup>8</sup>

Es wird sich also zeigen, dass die EES ihre Analysen im Kontext anderer philosophischer sowie empirischer Disziplinen durchführt. Dabei gelten Erkennen und Wissen als zwei grundlegende Untersuchungsgegenstände, deren Analyse die Bestimmung eines geschichtlichen Horizonts erfordert. Die Tatsache, dass das Erkennen in einem Verhältnis zum Seienden steht, dem unterschiedlicher ontologischer Status zukommt, hat zur Folge, dass es verschiedene fundamentale Typen der Erkenntnistheorie gibt. Diese Konstellation führt schließlich dazu, dass der Umgang postmoderner

---

<sup>8</sup> Denn über eine Theorie kann man nur im Kontext einer Praxis sinnvoll reden, oder auch anders formuliert: Es gibt keine *Praxis* ohne *Theorie*, da alle Praxis an vorgegebene Bedingungen und in eine vorgegebene Ordnung hineingestellt ist. Das haben vor allem Aristoteles und Kant eindeutig hervorgehoben. Sie behalten sich den Begriff „Praxis“ für die sittliche Willenshandlung vor. Die klassische Aufteilung lässt noch den dritten Bereich zu, d.h. „*Téchnē*“, in dem sich die (menschliche) Tätigkeit auf äußere Gegenstände richtet (vgl. Brugger, W. [1996b], 402f).

Menschen mit der Erkenntnisfrage einen zu differenzierenden Charakter hat und auf das Problem der Relativität hin geprüft werden muss.

## 2. Erkenntnistheorie im Kontext anderer Disziplinen

Die Lösung der Erkenntnisfrage war schon immer Gegenstand philosophischer Anstrengungen. Nehmen wir etwa Platon: Im „*Phaidon*“ können wir erblicken, wie Platon sich um eine genauere Bestimmung der Erkenntnis als Tätigkeit der Seele bemüht. Im Kontext seiner „Zwei-Weltenlehre“ lesen wir, die Wahrheit sei allein einem von aller Sinnlichkeit losgelösten Denken zugänglich. Unter dem Wahren versteht Platon (hier) Dinge wie Schönheit an sich, Gerechtigkeit an sich, das Gute, die Größe, die Kraft an sich usf. Sein Schüler Aristoteles lässt sich auch auf das Erkenntnisproblem ein, wenn er von der Seele spricht und dabei zwischen der Pflanzen-, Tier- und Menschenseele (= Geist /noūs/) unterscheidet.<sup>9</sup> Beim genaueren Hinsehen fällt nun auf, dass die Erkenntnisfrage sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles im Zusammenhang mit anderen philosophischen Problemen diskutiert wird, welche dem Bereich der „*metaphysica generalis*“ (vor allem der Ontologie und der natürlichen Theologie) und der „*metaphysica specialis*“ (vor allem der Kosmologie) angehören. Im Mittelalter und in der Neuzeit hat sich diese Konstellation kaum verändert, wohl aber deren begleitendes methodisches Verfahren. Während das Mittelalter durch die „scholastische Methode“<sup>10</sup> geprägt ist, vollzieht sich in der Neuzeit eine vielfache Erweiterung epistemologischer Begrifflichkeit – mit der Folge, dass die

---

<sup>9</sup> Vgl. Platon, *Phaidon* 63 e f.; vgl. auch Aristoteles, *De anima* II 2 f.

<sup>10</sup> Die scholastische Methode bezeichnet vor allem eine bestimmte Struktur der Argumentation: Grundlegende Texte, denen Autorität („*auctoritas*“) zugeschrieben wird, werden mit der Vernunft („*ratio*“) kritisch beurteilt. Das vollzieht sich auf zwei Wegen: (1) In einer „*lectio*“ – d.h. Texte werden in einer Vorlesung unmittelbar vorgetragen und kommentiert; (2) In einer „*disputatio*“ – Texte werden mit Hilfe der aristotelischen Logik (insbesondere der Syllogismuslehre) behandelt: (a) eine These wird aufgestellt; (b) verschiedene Einwände werden vorgebracht; (c) eine Lösung wird zunächst auf eine Autorität gegründet; (d) dann rational bewiesen; (e) Einwände der Gegner werden der Reihe nach widerlegt. Als klassisches Beispiel eines derartigen Verfahrens gelten die Summen des Thomas von Aquin.

Erkenntnistheorie im 17. Jahrhundert in den Mittelpunkt der Philosophie schlechthin rückt. Dies lässt sich bezeugen z.B. durch René Descartes' „*Discours de la Méthode*“, seine „*Meditationes*“, John Lockes „*An Essay Concerning Human Understanding*“, George Berkeley's „*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*“, David Humes „*A Treatise of Human Nature*“ und „*An Enquiry Concerning Human Understanding*“ und speziell Immanuel Kants „*Kritik der reinen Vernunft*“.

Trotz dieser hervorgehobenen Stellung erlangt die Erkenntnistheorie (bzw. Epistemologie) jedoch ihren Status *als eigenständige philosophische Disziplin erst im 19. Jahrhundert, als sich ein praxisorientierter nicht-theoretischer Umgang mit Erkenntnis in den Naturwissenschaften vom philosophisch-theoretischen Verfahren abspaltete*. Der Begriff „Epistemologie“ besteht aus zwei Teilen: (1) ἐπιστήμη (epistémē – Erkenntnis, Wissen, Wissenschaft) und (2) λόγος (lógos – auch Wissenschaft, Lehre). Von der begrifflichen Analyse her leuchtet schon ein, dass die Erkenntnistheorie als eine der grundlegenden Disziplinen der Philosophie gilt - unter anderem neben der Ethik, der Logik und Ontologie. Während die Ontologie (Seinslehre) die allgemeinen inneren Strukturen des Seienden schlechthin erforscht, die Logik sich mit der Richtigkeit des Denkens befasst und die Ethik fragt, wie wir handeln sollen, *fragt die Erkenntnistheorie hingegen, wie wir davon wissen können*. Das erkenntnistheoretische Fragen umfasst dabei verschiedene Bereiche, z.B. den Bereich der Naturwissenschaften, der Metaphysik, der Moral usw. Hinsichtlich all dieser Gebiete gilt es, die Fragen zu beantworten: Was sind Erkenntnis und Wissen? Wie kommt Erkenntnis zustande? Was sind Erkenntnissubjekt und -objekt? Was ist ein Erkenntniswert? Wann haben wir es mit einem objektiven, wahren und verlässlichen Erkenntniswert zu tun? Welche Kriterien sind erforderlich, um dies zu beurteilen? Wie steht es mit der Rechtfertigung im Erkenntnisprozess? Wie soll die äußere Umrahmung aussehen, damit bestimmte Überzeugungen als wahr und gerechtfertigt anerkannt werden können usf.

Die vielfache Bezogenheit und sachliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnisfrage haben zur Folge, dass die Erkenntnistheorie in einem engen Verhältnis zu anderen philosophischen Disziplinen steht. So gehört die Frage nach der Natur von Überzeugungen auch in die Philosophie des

Geistes. Da es die Erkenntnistheorie mit Wahrheit zu tun hat, begibt sie sich folglich auf das Gebiet, das sowohl für die Sprachphilosophie als auch Metaphysik relevant ist. Hier ist die methodische Kohärenz nicht zu übersehen, d.h. die Ausrichtung auf das Apriori- und Aposteriori-Element (vgl. Kap. V). Eine plausible Erkenntnistheorie muss heute die Rechtfertigungsfrage dringend behandeln, welche aber auf den Begriff des Grundes und der Überzeugung angewiesen ist. Dieses ganze Argumentationsverfahren weist einen rationalistischen Charakter auf, dessen Enthüllung sich in vielerlei Hinsicht auf dem Gebiet der Rationalitäts-, Entscheidungs-, Wahrscheinlichkeitstheorie und Logik vollzieht. Wenn man eine Analyse von Gründen holistisch durchführen will – nur so können wir vielen schwerwiegenden Einwänden entgehen – dann ist der Begriff des Grundes erschöpfend zu verstehen, d.h. wir sprechen von Gründen nicht nur für Überzeugungen, sondern auch für Handlungen. Als behilfliche Disziplinen erweisen sich hier die Handlungstheorie und Metaethik. Im Erkenntnisprozess spielen ferner kausale Zusammenhänge und verlässliche Methoden eine entscheidende Rolle, deren begriffliche Klärung auch die Aufgabe der Wissenschaftstheorie darstellt. Diese Disziplin leistet zudem einen wesentlichen Beitrag bei der Bestimmung des Typus des zu analysierenden Wissens.<sup>11</sup>

Natur und Aufgabe der Erkenntnistheorie erfordern darüber hinaus eine Verknüpfung mit zahlreichen nicht-philosophischen Disziplinen. Als verbindendes Element gilt dabei das gemeinsame Interesse an Wissen. Psychologie, Neurowissenschaft, Informatik, Forschungen zur künstlichen Intelligenz usf. sind also die Wissenschaften, deren allgemeines Ziel es ist, ein entsprechend „formatiertes Wissenspaket“ zu liefern, je nachdem, welche interne Prinzipien als bewegende Entitäten angesehen werden. Außer dem Wissen stellt auch das Erkennen den elementaren Untersuchungsgegenstand der Erkenntnistheorie dar. Damit eine klare Bestimmung der grundlegenden Typen von Erkenntnistheorie vollzogen werden kann, wollen wir diese beiden Entitäten (d.h. Erkennen und Wissen) in einem geschichtlichen Horizont betrachten.

---

<sup>11</sup> Vgl. Ernst, G. (2007), 9f.

### 3. Grundlegende Typen der Erkenntnistheorie. Ein geschichtlicher Überblick

Im Verlaufe der reichen philosophischen Tradition des Abendlandes wurden verschiedene Typen von Erkenntnistheorien entwickelt. Die ursprüngliche Phase dieses Entwicklungsprozesses stand zum Teil unter dem Einfluss von der Natur-, mystischen und prophetischen Religionen: Man denke etwa an die Verehrung der Götter durch die alten Griechen oder die Ursprünge der jüdischen Religion. Selbst wenn die christliche Religion erst viel später auf dem weltweiten „Religionen-Markt“ in Erscheinung trat, darf auch sie keinesfalls ignoriert werden. Wie wir noch unten sehen werden, war der Einfluss der christlichen Religion auf das Denken in einigen philosophischen Perioden maßgeblich, z.B. im Mittelalter, aber auch in der Neuzeit – Hegel ist hier ein ausgezeichnetes Beispiel. Diese ganze Konstellation bezeugt nun, dass man mit dem Erkenntnisproblem unterschiedlich umgehen kann: Dabei können auch Glaubensfaktoren eine gewisse Rolle spielen.

Beim Behandeln der Frage, warum man mit dem Erkenntnisproblem unterschiedlich umgehen könne, ist es immer sinnvoll, vorab bei der Natur des Menschen selbst anzusetzen, da es diverse menschliche Anlagen gibt, welche unsere Erkenntnisprozesse notwendig fördern. Das hat etwa Kant wie kein anderer plausibel hervorgehoben. Eine besondere Brillanz verdankt diese Frage daher ihrer Verknüpfung mit der philosophischen Perspektive. Vor Kant haben das schon viele andere Denker gesehen, z.B. Sokrates, wenn er sagt: „*Erkenne dich selbst*“ (vgl. Protagoras 343b). Weitere Stationen des philosophischen Diskurses, die den Reichtum des erkennenden Geistes enthüllen, könnten als eine Fortführung des sokratischen Projekts angesehen werden.

#### 3.1. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage in der Antike

Im Vorangehenden haben wir Sokrates (ca. 470-399 v. Chr.) angesprochen, aber philosophisches Fragen nach dem Erkennen begann schon viel früher, und zwar mit den so genannten „*Vorsokratikern*“. Ihre Tätigkeit, die im Verlaufe der Zeit immer mehr philosophische Züge offenbarte, begann spätestens im 7. Jh. v. Chr. Sokrates, Platon,

Aristoteles, Plotin u.a. sind es daher gewesen, die die philosophischen Anstrengungen der Vorsokratiker weiter führten, allerdings mit dem Unterschied, dass philosophische Akzente jetzt nicht nur anders gesetzt werden, sondern auch eine reifere Form erhalten.

Die antike Philosophie und somit das antike Entwerfen epistemologischer Ansätze dauerte bis zum 5./6. Jh. n. Chr. an. Ursprünglich geschah dies im Raum der Staaten rund um das Mittelmeer, d.h. der sogenannten „Stadtstaaten“ in Kleinasien, dann aber auch in Italien mit dem Zentrum in Rom. Obwohl in der Antike noch kein System von Universitäten gegründet wurde – es gab lediglich zahlreiche miteinander konkurrierende Akademien - wurde die Frage nach Erkenntnis und Wissen trotzdem temperamentvoll diskutiert. So ist etwa für Aristoteles Philosophie die höchste Form des Wissens. Wissen unterscheidet sich von der Erfahrung durch die strenge Allgemeinheit und ist erst mit der Erkenntnis des allgemeinen Zusammenhangs gegeben. Dabei sind die Begriffe der Ursache (αἰτία) und des Grundes (ἀρχή) wesentlich. Philosophie als die höchste Form des Wissens befasst sich nun mit den ersten Ursachen und Gründen (vgl. Met. I, 1-2). Die Anfänge dieser Behauptung finden wir schon bei den Vorsokratikern.

### *3.1.1. Vorsokratisches Fragen nach dem Grund<sup>12</sup>*

Mit den Vorsokratikern sind – im Sinne klassischer Auffassung - alle Philosophen gemeint, deren Tätigkeit bis zur zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. reicht. Die vorsokratische epistemologische Debatte ist aufs engste mit der Metaphysik verbunden. Diese offenbart sich aber in der Frage „Was ist die den Dingen, wie sie uns erscheinen, zugrunde liegende Wirklichkeit? Was ist das eigentliche Sein, ohne das alles andere nicht wäre?“ Gemeint ist also die Frage nach dem Grund der Dinge. Dass die Beantwortung dieser Frage einen effizienten Erkenntnisprozess erfordert, scheint offenkundig zu sein. Der Ansatz kann dabei allerdings unterschiedlich ausfallen.

---

<sup>12</sup> In diesem Abschnitt folge ich vor allem Ricken, F. (2000), 13f, und Disse, J. (2001), 17f.

Die Ursprünge der griechischen Reflexion sind mit Mythen und Göttererzählungen verknüpft. Als klassisches Beispiel wird hier Hesiod (um 700 v. Chr.) angesehen. In seiner „Theogonie“ (Götterentstehung) beschreibt Hesiod die Entstehung der Welt und den Weg des Zeus zur Herrschaft über die Götter und Menschen. Sein Anliegen ist es, die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit mit dem Blick auf ein Erstes darzustellen. Der Übergang vom Mythos zum Logos (Vernunft), also zum eigentlich philosophischen Denken, vollzieht sich erst mit den Ioniern (bzw. Milesiern). Das Charakteristische bei diesen Denkern war das Bewusstsein der beharrlichen Veränderung der Dinge, des Entstehens und Vergehens, des Übergangs vom Leben zum Tod, des Wechsels der Jahreszeiten usw. Dieser Veränderung muss etwas zugrunde liegen, d.h. ein Grund, der aber noch als etwas Materielles aufgefasst wird; damit ist die Vorstellung der Lebendigkeit nicht ausgeschlossen. Bei der Bestimmung dieses Etwas gehen die Ionier aber verschiedene Wege. So behauptet Thales (ca. 624-456), dass *das Wasser* der Grund aller Dinge sei. Für Anaximander (ca. 610-545) ist dagegen *das Unendliche* (Apeiron) der Ursprung von allem Seienden. Dieses Unendliche, das als aus einem Stoff bestehender Körper gedacht ist, steuert den Kosmos, es ist unsterblich und unvergänglich, d.h. göttlich. Schließlich schreibt Anaximenes (ca. 585-528) *der Luft* den Charakter des Grundes zu. Wenn die Luft sich verdichtet, wird sie zu Feuer; verdichtet sie sich, dann wird sie vorab zu Wind, dann zu Wolke, Wasser, Erde und Stein.

Der nächste wesentliche Schritt auf dem Erkenntniswege des Seienden wird von Pythagoras (ca. 570-496) vollzogen, für den der Grund schon nicht mehr etwas Materielles ist. Nach Pythagoras ist vielmehr *die Zahl* das Prinzip des Kosmos; durch sie wird das Unbestimmte zu einem Bestimmten. Die Zahl schafft die Körper, grenzt sie ab, gibt ihnen ihre Maße. Eine scharfe Kritik am Polytheismus Griechenlands übt Xenophanes (ca. 570-475) aus. Er behauptet, dass es nur *einen Gott* gebe, der ganz Geist sowie unsterblich sei und die Welt lenke.

Mit Heraklit (ca. 544-484) wird erstmals in der antiken Epistemologie der Begriff „*Logos*“ (Seele, Vernunft) naturphilosophisch geprägt. Der (ewige) Logos bzw. die Seele ist ein verbindendes Glied zwischen naturphilosophischem Wissen und Weisheit: Die Seele wird zu Wasser, das Wasser zu Erde, die Erde zu Wasser, das Wasser zur Seele. Der

Mensch lernt sich selbst kennen, indem er die Gesetze des Kosmos kennen lernt. Der Kosmos ist ein Kampf von Gegensätzen wie Tag und Nacht, Frieden und Krieg, Gesundheit und Krankheit usw. Nach Heraklit ist der „Krieg der Vater aller Dinge“.

Im Mittelpunkt des epistemologischen Fragens steht schließlich *das Sein* als Grund aller Dinge, danach fragt Parmenides (ca. 540-470). So beginnt die Geschichte der Ontologie. Parmenides zählt Merkmale auf, die dem Seienden aufgrund dessen, dass es ist, notwendig zukommen. Das Sein ist also ungeworden, unvergänglich, unveränderlich, vollkommen. Es sind Prädikate, die später Platon für seine Ideen und Aristoteles für seinen Gottesbegriff übernehmen werden. Die Frage nach dem Seienden wird auch von Empedokles (ca. 500-430), Anaxagoras (ca. 500-428) und den Atomisten<sup>13</sup> fortgeführt. Wie Parmenides behaupten sie, Seiendes könne nicht aus dem Nichtseienden entstehen und nicht in das Nichtseiende vergehen. Gegen Parmenides schließen sie aber Werden und Vergehen aus, ohne die Welt der Erfahrung zum Schein zu erklären.

Mit der Sophistik, die als eine Aufklärungsbewegung verstanden wird, vollzieht sich in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. eine thematische Wende in der griechischen Philosophie. Nicht mehr der Kosmos steht im Mittelpunkt, sondern *der Mensch*. Als Wanderlehrer vermitteln die Sophisten einen *Relativismus*, der die geltenden Werte und somit auch die Moral in Frage stellt. Da die Sophisten nur das annehmen wollen, was sie selbst geprüft haben, ergibt sich daraus auch eine epistemologische Konsequenz. So lautet z.B. die Erkenntnistheorie des Protagoras: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nicht seienden, wie sie nicht sind. Erkenntnis erschöpft sich in Wahrnehmung; sie ist ein Prozess, den das Subjekt erleidet. Jede Wahrnehmung ist subjekt- und situationsbezogen, sie erschließt keine Wirklichkeit an sich.<sup>14</sup>

Im Kontext der sophistischen Bewegung ist auch Sokrates zu betrachten. Seine Philosophie wurde von Platon überliefert.

---

<sup>13</sup> Als Atomisten werden vor allem Lukip aus Milet (Anfang 5. Jh. v. Chr.) und Demokrit von Abdera (ca. 460-ca. 370) genannt. Sie sind der Ansicht, die Atome (genannt auch das Seiende) seien unteilbar, weil sie keinen leeren Raum enthalten.

<sup>14</sup> Auch Gorgias von Leontinoi (ca. 485-ca. 376) gilt als einer der berühmtesten Sophisten. Seine These lautet unter anderem, wenn etwas sei, dann sei es für den Menschen unerkennbar.

### 3.1.2. Platon und die Zweiweltenlehre

Dank Platon (ca. 427-347 v. Ch.) können wir heute wissen, wie die epistemologischen Elemente der vorsokratischen Periode zu formulieren sind. Das verdanken wir seinen Dialogen, deren Hauptfigur prinzipiell Sokrates ist.<sup>15</sup> Sokrates wird zu einem Wortführer gemacht, der seinen Gesprächspartner sowohl methodisch als auch thematisch aufklärt. Indem Platon Sokrates sprechen lässt, behandelt er verschiedene Themen: Tugend, Schönheit, Frömmigkeit, Ideenlehre usw. Auch seine Methode ist einzigartig: Durch systematisches und gezieltes Fragen beweist Sokrates seinem Gesprächspartner dessen Nichtwissen, um ihn schließlich zu einer Einsicht zu führen. Im Folgenden richten wir unser Augenmerk auf die Erkenntnisfrage im Kontext der platonischen Ideenlehre.

Das Problem menschlichen Erkennens erörterte Platon in verschiedenen Dialogen – allerdings nicht als autonomes Anliegen, sondern stets in einem größeren Zusammenhang. Einen besonderen Charakter erlangt die platonische Erkenntnistheorie im Kontext der sogenannten „Zweiweltenlehre“. Um diese These zu begründen, postuliert Platon die Existenz von zwei Welten: der sinnlichen Welt und der Welt der Ideen. Die Idee ist für Platon ein erkenntnistheoretischer Begriff. Gäbe es keine Ideen, dann hätten wir nichts, worauf wir unseren Verstand richten könnten (vgl. Parm., 135bc). Ideen gibt es für jede Klasse von Dingen: Stühlen, Tischen usw. (vgl. Politeia, 596a6 f.). Die sinnlichen Dinge sind Abbilder von Ideen, die als Bilder anzusehen sind. Dieses Verhältnis lässt sich plausibel erläutern, wenn man etwa das Beispiel des Schattens betrachtet. Das reale Ding (=Idee) ist unabhängig vom Schatten (=sinnliches Ding), aber der Schatten ist nicht unabhängig vom realen Ding. Der Schatten verdankt seine Existenz der Teilhabe (=Methexis) am realen Gegenstand (vgl. Parm., 132d). Das Erkenntnisproblem können wir bei Platon unter

---

<sup>15</sup> Generell werden Platons Schriften folgendermaßen aufgegliedert: (1) Die Frühschriften – stellen vor allem Sokrates dar, sind eine Art Ehrung des Sokrates, er ist eine Hauptfigur; (2) die klassischen Dialoge – hier spielt Sokrates auch eine zentrale Rolle, Platon vermittelt aber durch ihn seine Lehre (frühe Ideenlehre); (3) die Spätdialoge – Sokrates ist nicht der Wortführer; diese Dialoge sind trockener und sachlicher geschrieben.

anderem am *Liniengleichnis* und *Höhlengleichnis* verfolgen. Beide Gleichnisse befinden sich im Buch „*Politeia*“.

Im Liniengleichnis unterscheidet Platon zwischen verschiedenen Typen von Erkennen. Eine Linie (AB) wird gezeichnet und in zwei ungleiche Abschnitte (AC, CB) unterteilt. Diese beiden Abschnitte werden auch nach demselben Verhältnis unterteilt, d.h. in (AD, DC) und (CE, EB). Wollen wir dies mit einem Schema darstellen, so haben wir:



Die Abschnitte der Linie symbolisieren Erkenntnisweisen und die ihnen jeweils zugeordneten Gegenstandsbereiche. Der Abschnitt (AB) stellt also den Erkenntnisprozess schlechthin dar. Nach der Unterteilung von (AB) ergeben sich das Meinen (AC) und das Denken (CB). Während die sichtbare veränderliche Welt der Gegenstand der Meinung ist, ist die intelligible unveränderliche Welt der Gegenstand des Denkens. Als Folge weiterer Aufteilung (d.h. von AC, CB) erscheint die Differenzierung zwischen dem Vermuten (AD) und dem Glauben (DC). Dabei bezieht sich das Vermuten auf eine besondere Art von Bildern (d.h. auf Schatten und Spiegelbilder, die auf der Körperoberfläche entstehen), das Glauben hingegen hat es mit den Gegenständen zu tun, die diese Bilder verursachen (z.B. Tiere, Pflanzen usw.). Schließlich ergeben sich nach der Unterteilung von (CB) die mathematische Erkenntnis (CE) und die Erkenntnis der Ideen, d.h. die Vernunftkenntnis (EB) (vgl. *Politeia* 509d f.).<sup>16</sup>

Diese Typen von Erkenntnisweisen tauchen anschaulich in der idealistischen Erkenntnistheorie auf, die Platon im Höhlengleichnis darstellt: In der unterirdischen höhlenartigen Wohnung mit einem gegen das Licht geöffneten und durch die ganze Höhle sich erstreckenden Zugang sind Menschen seit ihrer Kindheit so an Hals und Schenkeln gefesselt, dass sie nur nach vorne zu sehen vermögen, d.h. ihren Kopf nicht nach hinten drehen können. Die Höhle wird von einem Feuer beleuchtet, das weit hinter den Angeketteten brennt. Zwischen dieser Lichtquelle und den Angeketteten verläuft parallel zu der von diesen angeschauten Wand ein

<sup>16</sup> Vgl. dazu auch Ricken, F. (2000), 102f.

Weg, der durch eine Mauer von den Angeketteten getrennt ist. Auf diesem Weg werden die Mauer überragende Gegenstände vorübergetragen. Die Angeketteten sehen aber diese Gegenstände nicht, sondern lediglich deren Schatten, die durch die Abdunkelung des Lichts aus dem Hintergrund entstehen. Sie erfahren also nur die Schatten und nicht „das Wahre“, dessen Symbol die vorübergetragenen Gegenstände sind. Würde man einen der Angeketteten freilassen, ihn zwingen, sich umzudrehen und in das flimmernde Licht zu sehen, dann würde er die Dinge nicht so ganz erkennen, von denen er zuvor nur die Schatten sah. Er würde nicht gleich begreifen, dass er zuvor „lauter Nichtiges“ gesehen hat, jetzt aber dem „Seienden“ näher ist und „richtiger“ sieht; er würde zunächst glauben, das zuvor Gesehene sei wirklicher als das jetzt Erblickte. Wenn man diesen Menschen aber weiter aus der Höhle ans Licht der Sonne führte, ihn zum Blick in dieses Licht nötigte, dann würden ihm die Augen schmerzen und er würde zu den Angeketteten zurückkehren. Außerhalb der Höhle würde der Befreite Schatten am leichtesten erkennen, dann die Bilder von Menschen und die Spiegelungen der Dinge im Wasser, erst später die Dinge selbst. Er würde ferner im Mondlicht leichter sehen als im Sonnenlicht. Erst am Ende würde er die Sonne selbst betrachten können. Dadurch würde er das Glück erlangen und Mitleid mit den anderen Gefesselten haben. Wie ist dieses Gleichnis auszulegen?

Die Gefängniswohnung bedeutet die sinnliche (besonders die visuelle) Wahrnehmung, d.h. den Bereich der Erscheinung. Der Ausstieg aus der Höhle und die Konfrontation mit den oberen Dingen steht für den Aufschwung der Seele in den Bereich der Erkenntnis. Unter allem Erkennbaren ist auch die *Idee des Guten*, die nur in einem mühevollen Prozess zu erkennen ist. Wird aber diese Idee erblickt, so leuchtet dem Menschen ein, dass sie die Ursache alles Schönen und Richtigen ist. Die Idee des Guten ist also die Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit (vgl. *Politeia*, 514a f.)

Für Platon sind die Ideen existierende, unveränderliche, geistige Gegebenheiten, die in der wahren Erkenntnis, im wahren Denken aufleuchten. Da die Ideen dem Menschen eingeboren sind, stellt die Erkenntnis eine *Wieder-Erinnerung* (*Anámnesis*) dar, d.h. die

Vergegenwärtigung der eingeborenen Ideen.<sup>17</sup> Einen völlig anderen Weg schlägt Aristoteles ein.

### 3.1.3. Aristoteles' empirischer Weg

Mit dem Blick auf die gegenwärtige philosophische Debatte könnte man den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles (384-322 v. Ch.) folgendermaßen auf den Punkt bringen: Platons Schriften sind durch eine Art „literarische Eleganz“ gekennzeichnet, wobei systematisches Verfahren nicht entscheidend ist. Die aristotelischen Werke, die uns überliefert worden sind, zielen hingegen generell auf die Herausarbeitung einer überblickenden Systematik sowie einer einheitlichen, empirisch bezogenen und exakten Argumentation ab. Das literarische Bemühen um „Lebendigkeit“ wird dabei als sekundär betrachtet.<sup>18</sup> Auch im epistemologischen und ontologisch fundierten Bereich ist dieser Stil erkennbar.

Der Empirist Aristoteles beginnt seine Metaphysiksschrift mit dem Satz: „*Alle Menschen streben von Natur nach Wissen*“ (Met. I, 1). Anders als Platon geht er nicht von den Ideen oder dem Wesen der Dinge, sondern von deren Erscheinung aus. Denn in den Erscheinungen verwirklicht sich das Werden, vollzieht sich die Selbstverwirklichung des Wesens (=Entelechie). Aus epistemologischer Sicht ist dabei der Begriff der Seele relevant. Es gibt nach Aristoteles verschiedene Seelen, oder genauer gesagt Seelenvermögen: das vegetative, das wahrnehmend-strebende und das vernünftige („Nus“, Intellekt) (vgl. De anima, II – III).<sup>19</sup> Nur das letztere Seelenvermögen kann (in seinem intuitiven Verfahren) erschöpfend die

---

<sup>17</sup> Vgl. Meyer, H. (2000), 68f.

<sup>18</sup> Das ist die eine klassische Position in der gegenwärtigen Aristoteles-Forschung (vgl. etwa Düring, I. [1966], 29). Eine andere (d.h. entwicklungsgeschichtliche) These wird etwa von Werner Jaeger (vgl. ders., [1955]) vertreten. Sie lautet: „Aristoteles hat sich von einem platonisierenden Idealisten zu einem Empiriker entwickelt“.

<sup>19</sup> Das höhere Seelenvermögen enthält jeweils das niedrigere. Der Intellekt (Nus) ist allerdings nicht (notwendig) an den Körper gebunden: Man denke etwa an die Menschen, deren Intellekt nicht – aus welchem Grund auch immer – vermag, die Standards einer „gesunden“ Vernunft zu erfüllen. Dies könnte man (gewissermaßen) im Hinblick auf die sogenannten „Amokläufer“ behaupten.

menschliche Erkenntnis begründen. Diese setzt freilich an der Erfahrung und dem Einzelnen an, um zum Allgemeinen zu gelangen. Auf das Allgemeine zielt alle Wissenschaft ab (vgl. Met. II, 6); dieses Verfahren, d.h. der Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen wird *Induktion* im Gegensatz zur Deduktion genannt. Das vernünftige Seelenvermögen, d.h. der Verstand tritt in zwei Formen auf: (1) als der „leidende“ (*passive*) und (2) der „tätige“ *Verstand*. Der Prozess der Verallgemeinerung ist dem leidenden Verstand zu verdanken. Die vermöge des leidenden Verstandes gewonnenen Vorstellungen werden aber vom tätigen Verstand weiter verarbeitet – mit der Folge, dass dieser aus ihnen das begriffliche Wesen der Dinge (*species intelligibilis*) erzielt. Mit anderen Worten: Der tätige Verstand „aktiviert“ das, was der leidende Verstand potentiell schon ermittelte (vgl. De anima III, 4 f.)

Aristoteles unterscheidet zwischen Wissen und Erfahrung. In seiner „Analytik“ behauptet er, dass die Erinnerung sich aus der Wahrnehmung bildet, und aus der Erinnerung, wenn sich dieser Vorgang öfter wiederholt, die Erfahrung (vgl. Analytik II, 100a). Während ich durch Erfahrung weiß, dass z.B. die Sonne jeden Morgen im Osten aufgeht, weiß ich durch Wissen, warum sie es tut, nämlich wegen der Bewegung der Erde um sich selbst und um die Sonne.<sup>20</sup> Wissen ist also ein Verstehen von Ursachen und Prinzipien. Alle Erkenntnis gründet in den ersten Erkenntnisprinzipien, die selbst nicht noch einmal durch andere begründet werden. Als Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen gilt für Aristoteles die Metaphysik – gemeint als „*metaphysica generalis*“ (vgl. Met. I, 3).

Erkennen heißt also erklären, was die Ursache der Dinge ist, d.h. warum Dinge notwendig so und nicht anders sind. Entscheidend ist dabei der Begriff „*Erklärung*“. Da Aristoteles Wissenschaft als ein strenges System beweisbarer Sätze versteht, analysiert er die Begründungszusammenhänge zwischen verschiedenen Sätzen. Den Kern seiner Analyse stellt die Lehre vom logischen Folgern dar, d.h. die Syllogismuslehre (vgl. Analytik II, 1 f). Jeder Syllogismus besteht aus drei Satzelementen:

---

<sup>20</sup> Vgl. Disse, J. (2001), 64.

**(1) Obersatz:** „Alle Menschen sind sterblich“ + **(2) Untersatz:** „Sokrates ist ein Mensch“ = **(3) Schlusssatz:** „Sokrates ist sterblich“

Das Beweisverfahren muss allerdings eine Reihe von epistemologischen Faktoren beachten, um erfolgreich abgeschlossen zu werden. So wollen wir im Folgenden einige wichtige Prinzipien erwähnen. Als erstes stellt sich die Frage nach dem „*regressus ad infinitum*“: Wie lässt sich diese epistemologische Gefahr vermeiden? Die aristotelische Lösung besteht in der Einführung der sogenannten „*Axiome*“, d.h. der ersten Sätze, die nicht mehr begründet werden müssen, da sie unmittelbar einleuchten. Axiome sind allen Wissensgebieten gemeinsame Prinzipien, welche nicht bewiesen werden können, sich zugleich aber jedem sinnvollen Zweifel entziehen (vgl. Analytik II, 3; Met. III).

Für das erfolgreiche Zustandekommen der Erkenntnis ist auch der „*Satz vom Widerspruch*“ relevant. Aristoteles hält ihn für das sicherste unter allen Prinzipien. Dieses Prinzip lautet: *(1) in der ontologischen Form* - Es ist unmöglich, dass jemand annimmt, dasselbe sei und sei nicht. Anders formuliert: Es ist unmöglich, dass dieselbe Bestimmung demselben Seienden unter den gleichen Bedingungen gleichzeitig zukommt und nicht zukommt; *(2) in der logischen Form* - Zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Sätze können nicht beide wahr sein, und dasselbe darf folglich niemals bejaht und verneint werden (vgl. Met. IV, 3 f). Beispiel: Es ist unmöglich (zu behaupten), dass die Erde im Jahre 2011 um die Sonne und um ihre eigene Achse kreist und zugleich nicht kreist. Auch der „*Satz vom ausgeschlossenen Dritten*“ „vervollkommnet“ den Erkenntnisprozess. Demnach heißt das: *(1) in der ontologischen Form* - Zwischen Sein und Nichtsein desselben gibt es kein Drittes (=Mittleres), das weder Sein noch Nichtsein ist; *(2) in der logischen Form* - Jede (ausreichend bestimmte) Aussage über Sein oder Nichtsein von etwas ist entweder wahr oder falsch, ein Drittes gibt es nicht (vgl. Met. IV, 7 f).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Hier sei Folgendes zu beachten: Dieser Satz setzt voraus, dass „wahr“ bedeutet: von dem, was ist, sagen, dass es ist, oder von dem, was nicht ist, sagen, dass es nicht ist, und dass „falsch“ bedeutet: von dem, was ist, sagen, dass es nicht ist, oder von dem, was nicht ist, sagen, dass es ist. Wenn „wahr“ und „falsch“ anders verstanden werden, ist es nicht ausgeschlossen, dass eine Aussage weder „wahr“ noch „falsch“ ist. Dies

### 3.1.4. Plotin und das Eine

Mit Plotin (205-270 n. Ch.) vollzieht sich der Sprung in den Neuplatonismus. Während bei Aristoteles eine Tendenz mit deutlichen philosophisch-wissenschaftlichen Zügen zu beobachten ist, stoßen wir bei Plotin auf philosophisch-mystische bzw. religiöse Merkmale, die hauptsächlich im Begriff des Einen aufgehen. Plotin versteht sich als Interpret Platons (vgl. V, 1.8), seine Lehre wird später auch die christliche Theologie beeinflussen, insbesondere die Erklärung des Verhältnisses zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist.<sup>22</sup>

Ausschlaggebend für Plotins Verfahren ist der Begriff „Hypostase“, der eine selbstständige Existenz bedeutet. Plotin differenziert zwischen drei auseinander hervorgehenden Hypostasen: der Seele (*psyché*), dem Geist (*noûs*) und dem Einen (*hén*). Der Prozess des Hervorgehens der Hypostasen sieht wie folgt aus:

**die Seele geht hervor aus => dem Geist geht hervor aus => dem Einen**

Alle diese drei Hypostasen sind nicht nur im Kosmos, sondern auch im einzelnen Menschen anwesend. Der Kosmos wird als ein riesiger Weltleib gedacht, der in allen Teilen von der einen Weltseele durchdrungen ist. Alles, was ist, ist beseelt: die Erde, Steine, Menschen usf. (vgl. II, 3.9; IV, 4.27).

Die Weltseele ist das Zwischenglied zwischen der rein geistigen Welt und der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Sie geht aus dem Geist hervor und ist dessen Bild. Plotin differenziert zwischen einer oberen Seele und einer unteren Seele. Während die obere Seele vom Geist kaum zu unterscheiden ist, da sie die reine Anschauung ist, wird die untere Seele hingegen Natur genannt, ist mit dem Körperlichen verbunden und hat an der oberen Seele teil. Die Seelen der Menschen sind als Momente der einen Weltseele aufzufassen (vgl. IV, 8.6f.; V, 3.1; III, 8.3). Die Seele ist die Form des

---

wäre in den sogenannten „drei – oder mehrwertigen Logiken“ denkbar (vgl. de Vries, J. [1996a], 71).

<sup>22</sup> Plotins Schrift wird „Enneaden“ genannt, vom griechischen Wort „ennuea“ (= neun).

Menschen, d.h. sein Menschsein. Als solche ist sie die Ursache der Schönheit. Was keine Form hat bzw. nicht ganz von der Form beherrscht wird, ist hässlich. Erst wenn der Stoff mit der Form übereinstimmt, kann die Schönheit eines Seienden erscheinen. Die Erkenntnis des Schönen (bzw. der Form) ist die Leistung des obersten Vermögens der Seele. Diese Erkenntnis ist nicht nur ein vernünftiger Vorgang, sondern auch ein emotionaler. Sie setzt eine zweifache Existenzweise des Eidos (=Wesens) voraus: Zum einen erscheint das Eidos in der Seele, die ihrer Seinsweise nach ungeteilt ist, zum anderen am wahrgenommenen Gegenstand in der Vielheit der Teile.

Die Seele erscheint als Resultat der Emanation aus dem Geist, den Plotin mit einem Künstler vergleicht. Wie der Künstler aus dem Stoff Kunst schafft, so bringt der Geist aus der Seele alle Formen hervor. Im Geist, der die ursprüngliche Einheit ist, sind die Formen nicht voneinander geschieden. Die Gesamtheit der Formen ist der Geist. Die Differenzierung setzt erst dann ein, wenn der Geist die Formen – wie der Künstler dem Stoff – der Seele einprägt. Als Ursache der Formen ist der Geist in einem eigentlicheren Sinne schön. Der Künstler erkennt nicht diskursiv, sondern intuitiv. Hier liegt also auch der Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft vor, die mit Prämissen und Konklusionen arbeitet. Die intuitive Erkenntnis des Künstlers ist ursprünglicher als das wissenschaftliche Denken. Indem der Geist eine Form erkennt, erkennt er die gesamte Wirklichkeit und damit sich selbst.<sup>23</sup>

Trotz dieser Erkenntnisleistung ist der Geist auch auf eine höhere Entität angewiesen. Plotin bezeichnet diese als *das Eine*. Der Geist geht also aus dem Einen hervor wie das Licht aus der Sonne. Er ist der Ausdruck der Vollkommenheit des Einen. Das Licht ist notwendig da, solange die Sonne existiert. Das heißt, der Geist und die Seele sind ewig und notwendig wie das Eine. Wie das Licht ohne die Sonne nicht sein kann, so der Geist und die Seele ohne das Eine. Das Eine ist also die Quelle des Geistes, die Wurzel der Seele, der Urgrund des Seienden, die Ursache des Guten. Zum Bereich des Guten, das jenseits des Geistes liegt, gelangt der Geist durch die Liebe. Das bloße Denken reicht dazu nicht aus: So würde der Geist nur in sich selbst verbleiben (vgl. VI, 7.273f., 9.60).

---

<sup>23</sup> Vgl. Ricken, F. (2000), 246f.

Die Lehre Plotins bleibt nicht ohne den Einfluss auf das Christentum und das frühe Mittelalter.

### *3.2. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage im Mittelalter*

Eine neue Qualität erhalten die epistemologischen Ansätze im Mittelalter. Augustinus, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham sind nur einige Namen, die diese Zeitperiode erfolgreich geprägt haben. Zwar gibt es hier noch keine Erkenntnistheorie als eine selbständige philosophische Disziplin; die epistemologischen Überlegungen entstehen aber rasch und liefern eine Reihe von neuen Anregungen. Dabei sind zwei Dinge zu bemerken: (1) Zum einen werden die epistemischen Probleme so wie in der Antike in einem metaphysischen bzw. ontologischen Kontext diskutiert: Die wichtigsten antiken Systeme werden übernommen; (2) Zum anderen werden diese Systeme mit den christlich orientierten Glaubensfaktoren in einem methodisch systematisierenden Rahmen<sup>24</sup> konfrontiert, welche in der Offenbarungsreligion fundiert sind. Das Letztere führt dazu, dass die Vernunft- und Glaubensautoritäten in der ersten Entwicklungsphase stark vermischt werden, was in einer gegenseitigen Beeinflussung endet.

Das mittelalterliche philosophische Geschehen, das den Zeitraum von etwa 500 bis 1500 n. Chr. umfasst, ist auch dem Druck vieler politischer Ereignisse ausgesetzt. Gemeint sind vor allem der Zusammenbruch des Weströmischen Reiches (476) und der Untergang des Oströmischen Reiches (1453).

#### *3.2.1. Christlicher Ansatz*

Auch Offenbarungsreligionen können durchaus eine Grundlage zum Entfalten verschiedener epistemologischer Anregungen darstellen. Dies lässt sich paradigmatisch am Beispiel des Christentums verfolgen. Das Christentum hat vor allem zu fragen, wie sich der Grundsatz der Religion,

---

<sup>24</sup> Mit dem methodisch-organisatorischen Rahmen sind vor allem zwei Faktoren gemeint: (1) Aufbau der Universitäten, und (2) Die scholastische Methode (vgl. dazu etwa die Schriften des Thomas von Aquin).

d.h. der Glaubensinhalt, zur Erkenntnisfrage schlechthin bzw. zum menschlichen Erkenntnisvermögen verhält. Christliches Fragen war von Anfang an mit zahlreichen antiken philosophischen Vorstellungen konfrontiert, durch diese stark geprägt und zuweilen hermeneutisch ergänzt. Wir nennen hier nur zwei Beispiele.

Eine Konfrontation mit philosophischen Standpunkten stellen etwa der Besuch des Apostels Paulus in Athen und dessen Dispute mit den stoischen und epikureischen Philosophen auf dem Areopag dar. Das ist eines der klassischen Beispiele für das Existieren von zwei verschiedenen Gottesvorstellungen nebeneinander, welche sich im Endeffekt als unvereinbar erweisen. Paulus' Bemühungen, die vorgefundene Aufschrift „*Einem unbekanntem Gott*“ im christlichen Sinne auszulegen, sind darum zum großen Teil gescheitert. Dagegen ist ihm wohl gelungen, die epistemologische Neugier seiner Zuhörer zu erwecken – allerdings nur bis zu dem Moment, wo er den Begriff „Auferstehung von den Toten“ gebraucht.<sup>25</sup>

Der Einfluss der antiken Philosophie auf die sich stufenweise entwickelnde christliche Lehre, die auch in dogmatischen Axiomen ihre Ausgestaltung gefunden hat, wird mit dem Neuplatonismus, insbesondere mit Plotin, in Verbindung gebracht. Denn Plotins Lehre von drei Hypostasen konnte eine symbolische Basis liefern, auf der das Verhältnis von den drei göttlichen Personen auslegbar war. Eine besondere Bedeutung bei der Bestimmung des Grades der Beeinflussung des christlichen Weltbildes durch die Elemente der antiken Philosophie wird aber dem Begriff „*Logos*“ zugemessen. Ganz plausibel ist das in den ersten Sätzen des Johannesevangeliums erkennbar, die sich über den Logos im Kontext einer kosmologischen Perspektive äußern.<sup>26</sup> Dadurch wird nicht nur klar gezeigt, dass die „Vernunft“ im Mittelpunkt der christlichen Überzeugung stehen kann, sondern sich auch mit dem einen Gott identifizieren und schließlich in Verknüpfung mit der Religionssprache denken lässt.

In der Bezogenheit auf das Alte Testament ergibt sich daraus eine *dualistische christliche Erkenntnistheorie*: Es gibt einen Kosmos bzw. eine von Gott erschaffene Welt samt allen Geschöpfen, und es gibt eine

---

<sup>25</sup> Vgl. Apostelgeschichte 17, 16f.

<sup>26</sup> Vgl. Johannesevangelium 1,1f.

schöpferische göttliche Idee, d.h. einen Gott in drei Personen, der von den Geschöpfen niemals absolut erkannt werden kann, außer wenn er sich selbst zu erkennen gibt. Schließlich gibt es eine durch gnostische Tendenzen beeinflusste Konstellation, die in zwei epistemologischen Bereichen aufgeht: Licht und Dunkelheit. Beide Gebiete befinden sich von ihrem wesenhaft bestimmten Ziel her in einem Gegensatz zueinander. Aus philosophisch-anthropologischer Sicht ist dabei relevant, dass diese Gebiete mit der menschlichen Seele und der körperlichen Materie in Verbindung gebracht werden. Das epistemologische Projekt des Christentums ist zudem geschichtlich angelegt und erlangt seinen Höhepunkt in der aktiven Heilserwartung durch menschliche Subjekte. Eine besonders brillante Form bekommt die christlich-epistemologische Lehre bei Augustinus, der einen subjektiv geprägten Weg einschlägt.

### 3.2.2. Augustinus' *Metaphysik der inneren Erfahrung*

Das Projekt einer universellen, Glauben und Wissen vereinenden, theologisch fundierten Philosophie finden wir ursprünglich bei Augustinus (354-430). Theologie und Philosophie werden bei ihm noch nicht voneinander unterschieden. Augustinus' philosophische Laufbahn ist - wie wohl bei keinem anderen Denker dieses Formats -, durch eine Reihe von subjektiven Erlebnissen gekennzeichnet, so dass man bei ihm mit Karl Jaspers von einer „*Metaphysik der inneren Erfahrung*“ sprechen kann.<sup>27</sup> Dessen ungeachtet leugnet Augustinus nicht die integrierende Funktion der sinnlichen Wahrnehmung im Erkenntnisprozess. Allerdings ist er dabei der Ansicht, dass dieser Typus der Erkenntnis nicht ausreicht, um die Wahrheit zu erkennen. Die Wahrheit versteht Augustinus einerseits formal, d.h. als die Übereinstimmung der Aussage mit einem Sachverhalt, andererseits ontologisch, d.h. als die Beschaffenheit eines Seienden, letzten Endes aber als die Beschaffenheit Gottes und seiner Geschöpfe. Mit den Neuplatonikern betont Augustinus, dass die Sinneserfahrung eine

---

<sup>27</sup> Natürlich sind hier die einzelnen Stationen aus dem Leben des Augustinus zu beachten: Seine Jugend, Zusammenleben mit der Frau, mit der er den Sohn Adeodatus hatte, Zugehörigkeit zum Manichäismus, Begegnung mit Ambrosius usw. Vgl. dazu auch Heinzmann, R. (1998), 68.

unzuverlässige und trügerische Richtschnur darstellt. So differenziert er zwischen dem, was vom Geist geschaut wird, und dem, was durch die Sinne wahrgenommen wird. (vgl. De civ. VIII, 6f). Da alles Wissen um sinnlich wahrnehmbare Dinge eine Täuschung sein kann, können wir nicht in Bezug auf sinnliches Wahrnehmen von Gewissheit reden. Mit dem Blick auf Platon formuliert: Wir hätten es dabei also nur mit „*dóxa*“ zu tun, nicht aber mit „*epistéme*“. Denn das Wissen liegt erst dann vor, wenn jeder Zweifel ausgeschlossen werden kann. In dem Kontext erweist sich Augustinus indes als *Vorläufer von Descartes*, wenn er behauptet: Selbst wenn es bezüglich sinnlicher Wahrnehmungen keine Gewissheit gebe, bedeutet das noch nicht, dass es nicht gewiss sei, dass ich etwas wahrnehme, und zwar auch dann, wenn ich mich täusche. Obwohl ich mich irre, weiß ich, dass ich bin, während ich mich irre: „*Si enim fallor, sum*“ (vgl. Acad. III, 11).<sup>28</sup>

Um die Weisheit, die Wahrheit (d.h. Gott) zu finden, muss sich der Mensch von der Sinnenwelt lösen und in sein Inneres einkehren. Dieses Programm fasst Augustinus wie folgt zusammen:

„Suche nicht draußen! Kehre in dich selbst zurück! Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit“ (De vera rel. XXXIX 72).

Somit wird klar, dass bei Augustinus ein apriorischer Gegensatz zwischen „Außen“ und „Innen“ besteht. *Das Innen ist höher als das Außen*. Die Folge davon ist, dass der Weg zur Erkenntnis der Wahrheit nicht über die sinnliche Ausstattung des Menschen führen kann, sondern über das reine Denken. Für Augustinus gelten als Inhalte der Vernunft Ideen, Formen, Gattungen, Regeln usf. All diese Entitäten bilden die Basis der wahren Erkenntnis und stellen die Urbilder oder Ideen im Geiste Gottes dar. Das Erlangen dieser Ideen ermöglicht wahre Erkenntnis. Die Frage ist aber, wie der Mensch die wahre Erkenntnis erreichen kann.

Nach Augustinus geschieht dies in einem „*Illuminationsprozess*“. Als Konsequenz des neuplatonischen Dualismus lautet Augustinus' Überzeugung, dass Wahrheit unveränderlich, notwendig und ewig sein müsse. Dieser Forderung können aber nur ideale Gegebenheiten gerecht werden. Daraus ergibt sich die Priorität der intelligiblen Welt gegenüber der materiellen. Bei der Suche nach der Wahrheit fragt Augustinus nach

---

<sup>28</sup> Hier handelt es sich also um das kartesische „*Cogito ergo sum*“.

dem letzten Grund, und zwar in einem doppelten Sinne: (1) Was ist der Grund dafür, dass nicht notwendig Seiendes überhaupt existiert; und (2) Was ist die Möglichkeitsbedingung dafür, dass der Mensch um diese letztbegründete Wirklichkeit wissen kann (vgl. *De vera rel.* XXXIX 72). Will der Mensch die Frage nach dem inneren Grund unwandelbarer Wahrheit beantworten, muss er sich „selbst transzendieren“. Dieses Erfordernis ergibt sich daraus, dass die menschliche Vernunft keine absoluten und alle Subjektivität transzendierenden ewigen Wahrheiten entwirft, sondern vielmehr diese – als zeitlose Teilwahrheiten, die ihren Ursprung in der Wahrheit selbst haben - nur vorfindet. Die Wahrheit wird also dem Menschen durch Illumination zugänglich; sie wird ihm eingestrahlt (vgl. *Conf.* X 9, 16). Die Einstrahlung der Wahrheit auf den erkennenden Geist vergleicht Augustinus mit dem Sonnenlicht, das den Vorgang des Sehens fundiert. Den Augen korrespondiert die Sehkraft des Geistes, den beleuchteten Gegenständen entsprechen die ideellen Gehalte, das Licht der Sonne stellt die Wahrheit dar, welche die Ideen erkennbar macht (vgl. *Sol.* I 6, 12).<sup>29</sup>

Die Erkenntnis der ewigen, unwandelbaren Wahrheit Gottes ist für Augustinus der Ausgangspunkt des „*noologischen*“ *Gottesbeweises*, der vom Aufstieg der Seele zu Gott im Geist (*noūs*) handelt und in der Schrift „*De libero arbitrio*“ entworfen wird. Augustinus geht hier von der Gewissheit der eigenen Existenz aus und stellt fest, dass das Erkennen (bzw. die Vernunft) von höherer Ordnung ist als Leben und Sein; auch Pflanzen und Tiere leben und sind, sie aber erkennen nicht mittels der Vernunft. Es gibt jedoch noch etwas, was höher als die menschliche dem Wandel unterworfenene Vernunft ist, nämlich die unwandelbaren Wahrheiten. Als Beispiele greift Augustinus hier unter anderem die Zahlen- und Weisheitsgesetze auf: „ $2 + 2 = 4$ “; „das Ewige ist besser als das Veränderliche“ usf., um schließlich festzustellen, dass es eine unwandelbare Wahrheit geben müsse, die all das enthält, was unwandelbar ist. Diese eine unwandelbare Wahrheit ist *Gott als Inbegriff aller Wahrheit* (vgl. *De lib. arb.* II, 7f).

Beim Umgang mit der epistemologischen Frage gelten auch für Thomas von Aquin Glaube und Vernunft als zwei Entitäten, die miteinander

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch Heinzmann, R. (1998), 72f.

übereinstimmen können. Sein methodisches Verfahren ist aber anders als bei Augustinus.

### 3.2.3. *Systematik des Thomas von Aquin*

Wollte man die wissenschaftliche Leistung des Thomas von Aquin (1225-1274) bündig zusammenfassen, dann könnten wir sagen, es sei eine Art „*moderne Systematik*“. Denn zum einen folgt Thomas Aristoteles, interpretiert ihn, vervollkommnet und ergänzt seine Thesen. Zum anderen bemüht er sich dies zu leisten - mit dem Blick auf die christliche Weltanschauung, ohne die Kompetenzen einzelner Gebiete, d.h. der Vernunft und des Glaubens in Frage zu stellen. Auch beim Umgang mit der Erkenntnisfrage ist diese Konstellation für Thomas bedeutsam.

Daher zieht er nicht nur zwischen Philosophie und Theologie *eine Grenzlinie*, sondern bestimmt auch klar deren *Verhältnis zueinander*. Die Philosophie behandelt all das, was der Mensch aufgrund des natürlichen Lichts der Vernunft zu erkennen vermag. Das bedeutet, dass die philosophischen Erkenntnisse in Prinzipien gründen, die von der menschlichen Vernunft als solcher und unabhängig von der Offenbarung eingesehen werden. Die Theologie dagegen, selbst wenn sie auch auf die menschliche Vernunft angewiesen ist, gründet in Prinzipien, die die Vernunft nicht von sich aus einzusehen vermag, sondern die der Mensch aufgrund eines höheren, von Gott kommenden Lichts glaubt. Aus der Divergenz der Prinzipien resultiert das Verhältnis beider Disziplinen zueinander, das im Ausdruck „*philosophia est ancilla theologiae*“ aufgeht.<sup>30</sup> Zwar stützt sich die Theologie auf die Offenbarungsinhalte als ihre Prinzipien, diese Inhalte können aber nur mit Hilfe der menschlichen Vernunft durchdacht werden (vgl. S.th. I a 1,1f.).

Das aufeinander bezogene Auffassen von Vernunft und Glauben wirkt sich auf das Modell der thomistischen Epistemologie aus. Im Anschluss an Aristoteles behauptet Thomas, dass sich der menschliche Intellekt zu seinem Vollzug sinnlicher Organe bedienen muss. Der Intellekt besitzt nicht ein von Natur eingegossenes Wissen (d.h. eingeborene Ideen), sondern ist eine „*tabula rasa*“, die erst mit Inhalten gefüllt werden muss.

---

<sup>30</sup> Das heißt: „Philosophie ist die Magd der Theologie“.

Sinnlichkeit und Denken fallen im Menschen nicht auseinander; es kann nicht das eine ohne das andere geben, sondern immer nur in Einheit. Alle Erkenntnis beginnt also mit der sinnlichen Wahrnehmung konkreter Dinge (vgl. *De anima*, a 11 ad 19; a 15).<sup>31</sup> Für das Zustandekommen des Erkenntnisaktes sind nach Thomas drei Elemente erforderlich: (1) *der intellectus possibilis (IP)*; (2) *der intellectus agens (IA)*; und (3) *das phantasma*.

Der Mensch verfügt von Natur aus über den IP, mithin über das Vermögen, wodurch der Intellekt auf alles Seiende bezogen werden kann. Die Einwirkung der äußeren Welt über die Sinnesvermögen führt zur Entstehung des phantasmas, in dem die objektive, sinnliche Form des Dinges erscheint. Dank der Spontaneität des IA vollzieht sich dann der Prozess der Abstraktion, der in der Erkenntnis der Washeit (d.h. des Wesens) des konkreten Seienden resultiert. Der Verstand erfasst also im sinnlich Wahrnehmbaren das geistig Erfahrbare (= das intelligibile). Insofern könnte man behaupten, *dass das Erkennen bei Thomas das Erfassen des Wesens ist*, das allerdings stets in einem individuellen, in der Materie verwirklichten Ding fundiert bleibt. Da aber die Tätigkeit des Verstandes nicht durch ein körperliches Organ vonstatten gehen kann, bedarf es einer Vermittlung zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der geistigen Erkenntnis, und zwar durch die *Vorstellung* (= *species impressa*).

Der Erkenntnisvorgang weist folglich nach Thomas einen spezifischen Charakter auf und verläuft in mehreren Schritten. Anfangs gibt es ein Hinausgehen des erkennenden Subjekts zum Objekt. Im zweiten Schritt kommt es zur Reflexion auf den Erkenntnisakt und zur Rückkehr des erkennenden Subjekts zu sich selbst. Schließlich wird diese Rückkehr in der Erkenntnis des eigenen Wesens vollendet (vgl. *De ver.* I, 9; X, 5). Dadurch entsteht eine klassische philosophisch-epistemologische Grundposition, welche die Rolle der Vernunft hervorhebt und die nachfolgenden Generationen der Philosophen beeinflusst: *„Der Geist*

---

<sup>31</sup> Nach H. Meyer (vgl. ders. [2000], 88) nahm Thomas von Aquin die Theorie Gehlens (vgl. ders., [1940]) vom Menschen als einem Wesen vorweg, das beim Blick auf seine „tierischen“ Organe als mangelhaft erscheint, in Wirklichkeit aber einen Körper und Geist stimmig verbindenden Sonderentwurf der Natur (bzw. der Schöpfung) darstellt.

*empfängt sein Maß von den Dingen*“. Mit anderen Worten: Die menschliche Erkenntnis ist nicht wahr aus sich selbst, sondern weil und insofern sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Thomas geht allerdings weiter und ergänzt diesen epistemologisch natürlichen Standpunkt mit dem Bezug auf Gott: *Die geschaffenen Dinge haben ihr Maß vom erkennenden Geist Gottes empfangen; dieser ist maßgebend und nicht maßempfangend*. Alles, was ist, ist zwischen den göttlichen und den menschlichen Intellekt gestellt (vgl. S.th. I 78, 1).

Es dürfte einleuchten, dass der erkenntnistheoretische Ansatz bei Thomas mit dem Begriff der *Wahrheit* aufs engste verknüpft ist. In seiner Schrift „*Summa contra gentiles*“ ist zu lesen:

„Veritas est adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est“ (ScG I 59, nr. 495).<sup>32</sup>

Die Wahrheit ist also für Thomas die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache. Die Frage ist: Was bedeutet das aus epistemologischer Sicht? Jedes Seiende muss „in Wahrheit“ sein und „in Wahrheit“ das sein, was es ist. Das „in Wahrheit“ bekommt erst einen Sinn, wenn das Seiende an etwas, was nicht es selbst ist, gemessen wird, und dazu gehört ein erkennender und messender Verstand. Die Relation (R) zwischen dem Gegenstand und Wissen kann z.B. nach Edith Stein doppelter Art sein: (1) *Die rein gedankliche R* – ist die R des Gegenstandes zum Wissen. Der Gegenstand ist vom Wissen unabhängig; er bleibt, was er ist, gleichgültig ob ein Mensch von ihm weiß oder nicht; (2) *Die reale R* – ist die R des Wissens zum Gegenstand. Das Wissen hängt vom Gegenstand ab; d.h. es gibt kein Wissen ohne Gegenstand, das Wissen verdankt dem Gegenstand sein Dasein. Der Gegenstand gibt dem Wissen seinen eigentümlichen „Gehalt“, d.h. das, was das Wissen von einem anderen Wissen unterscheidet. Die Beziehung zum Gegenstand hilft also das Wesen des Wissens aufzubauen.<sup>33</sup>

Festzuhalten ist, dass die Erkenntnistheorie bei Thomas in erster Linie im Kontext der Gottesfrage zu behandeln ist. Die Existenz Gottes lässt sich nach Thomas auch mittels der Vernunft beweisen, mithin rein

---

<sup>32</sup> Das ist die Grundlage, auf der die (gegenwärtige) Korrespondenztheorie der Wahrheit formuliert worden ist.

<sup>33</sup> Vgl. Stein, E. (2006), 254f.

philosophisch.<sup>34</sup> Diese These wurde aber von Wilhelm von Ockham für fragwürdig erklärt.

### 3.2.4. Nominalistischer Gedanke von Wilhelm von Ockham

Wilhelm von Ockham (1280-ca. 1346) gilt als ein wichtiger Vordenker der Neuzeit. Seine kritische Stellung gegenüber der Philosophie des Thomas von Aquin offenbart die neuzeitlichen Akzente. Im Gegensatz zu Thomas, der einen „*Intellektualismus*“ im Anschluss an Aristoteles vertritt, plädiert Ockham für eine hervorgehobene Stellung des menschlichen Willens, nachdem er sich vorab für ein radikales Verständnis der Freiheit Gottes eingesetzt hat. So kann man die These von Ockham als „*Voluntarismus*“ bezeichnen. Damit steht er im Gefolge von Duns Scotus: Der Wille hat gegenüber der Vernunft den Vorrang. Die Vernunft vermag den Willensakt als solchen nicht zu beeinflussen. Nur der Wille ist ein freies aktives Vermögen im Menschen, alle anderen Vermögen sind durch Naturgebundenheit gekennzeichnet (vgl. Quodlib. I, 15f).

Der Umgang mit Wissen steht aber bei Ockham in erster Linie unter dem Stichwort „*Nominalismus*“. Der Nominalismus ist ein philosophischer Standpunkt, *dass Allgemeinbegriffe nur Namen sind, und dass ihnen keine Existenz in Wirklichkeit zukommt* (vgl. SL I 15). Ockhams Nominalismus ist im Zusammenhang mit dem sogenannten „*Universalienstreit*“ zu betrachten. Universalien sind also Allgemeinbegriffe, die ihrer Natur nach in mehreren Dingen auftreten können. Daraus ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den individuellen Einzeldingen und den Universalien. Drei klassische Möglichkeiten werden in Erwägung gezogen: (1) *Ultrarealismus* (bzw. extremer Begriffsrealismus) – ist eine platonische Ansicht. Universalien (U) werden als etwas verstanden, was unabhängig von den individuellen Dingen bzw. Gegenständen existiert, wie z.B. die platonischen Ideen; (2) *Gemäßigter Realismus* – ist eine aristotelische Ansicht. U werden als existierend in Verbindung mit den individuellen Dingen gedacht, so wie die Formen mit individuellen Wesen; und (3)

---

<sup>34</sup> Thomas formuliert fünf berühmte Gottesbeweise. Sie gehen von folgenden Prinzipien aus: (1) Bewegung; (2) Ursache-Wirkung; (3) Möglichkeit-Notwendigkeit; (4) Grade des Seienden; (5) Zielgerichtetheit der Dinge (vgl. S.th. I a 2,1f.).

*Nominalismus* – U sind nur Namen oder Verstandesinhalte und werden Gegenständen nachträglich zugeschrieben, sie sind nicht in den Dingen selbst.<sup>35</sup>

Ockhams nominalistische These hat die Spätscholastik erheblich geprägt. So behauptet Ockham, dass der Realismus sich durch zwei wesentliche, aufeinander bezogene Begriffe erläutern lässt: Zeichen und Bezeichnetes. Für das Universalienproblem bedeutet dies Folgendes: Universalien als Allgemeinbegriffe sind Zeichen. Obwohl die Wirklichkeit mit Hilfe von Zeichen beschrieben wird, ergibt sich daraus jedoch nicht, dass die Allgemeinheit der Zeichen auch Bestandteil der Wirklichkeit selbst sein muss (vgl. Sent. I, 2.7). Mit anderen Worten: *In Wirklichkeit gibt es kein Menschsein, sondern nur diesen Einzelmenschen* – weil die reale Existenz und Allgemeinheit sich ausschließen. Als Zeichen für die Einzeldinge werden folglich die Begriffe gebraucht. Begriffe bezeichnen dabei nicht etwas in den Einzeldingen Vorhandenes und ihnen Gemeinsames (vgl. SL I, 12, 17). Die Frage ist: Was ergibt sich daraus für eine Erkenntnistheorie? Der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Ockhams lässt zunächst eindeutig die aristotelischen Züge erkennen, die von Thomas von Aquin bearbeitet worden sind: Der Verstand erkenne nur durch die Vermittlung der sinnlichen Erfahrung. Die Allgemeinbegriffe entstehen durch einen Prozess der Abstraktion, welcher in der Ähnlichkeit zwischen den Dingen fundiert ist. Beispiel: Sokrates und Platon sind sich ähnlicher als jeder von ihnen Ähnlichkeit mit einem Esel besitzt. Diese Ähnlichkeit gibt es jedoch nicht deshalb, weil in Sokrates und Platon eine beiden gemeinsame Beschaffenheit existierte, wodurch sie ähnlich sind, sondern Sokrates und Platon sind als solche ähnlich; d.h. die Ähnlichkeit gründet nicht auf einer Gemeinsamkeit in ihnen, sondern das Wesen des ganzen Sokrates ist mit dem Wesen des ganzen Platons ähnlich (vgl. Sent. I, 2.6).

Diese Auffassung der Ähnlichkeit bringt aber gewichtige epistemologische Konsequenzen mit sich. Denn Ockham kann nicht die Korrespondenztheorie der Wahrheit des Thomas von Aquin akzeptieren, d.h. die These über die Kongruenz der Sache mit der Vernunft bzw. der Wirklichkeit mit der Aussage. Wenn ich mir etwa folgendes Urteil bilde: „Das Auto in meiner Garage ist silberblau“, so ist dieses Urteil dann wahr,

---

<sup>35</sup> Vgl. etwa Disse, J. (2001), 179.

wenn die Elemente meiner Aussage Bestandteile der Wirklichkeit selbst zum Ausdruck bringen. Das heißt, dem Ausdruck „Auto“ entspricht (=korrespondiert) die wirkliche Form „Auto“, und dem Adjektiv „silberblau“ die wirkliche silberblaue Farbe. *Diese Korrespondenz setzt allerdings voraus, dass die Wirklichkeit aus real existierenden Allgemeinheiten zusammengesetzt ist, wie sie in dem Urteil über den Sachverhalt zum Ausdruck kommen.* Für Ockham, der behauptet, dass es in der Wirklichkeit keine der Aussage entsprechenden Allgemeinheiten gebe, kann die Wahrheit nicht in einer solchen Korrespondenz bestehen. *Vielmehr ist nach ihm eine Aussage dann wahr, wenn sie einen Gegenstand bezeichnet, wie er ist* (vgl. Exp. aurea 53, c).<sup>36</sup>

Es lässt sich durchaus leicht erblicken, dass sich mit Ockham ein „vorsichtiger“ Übergang zum neuzeitlichen Denken vollzieht, das erst aber Descartes völlig in Schwung bringen wird. Auch Ockhams Differenzierung zwischen *der intuitiven* und *der abstrakten Erkenntnis* darf keineswegs zu kurz kommen, weil damit der für das neuzeitliche Denken entscheidende Bereich der Selbsterfahrung und –gewissheit angesprochen wird. Während die intuitive Erkenntnis auf die Existenzfassung eines Gegenstandes abzielt, will die abstrakte Erkenntnis hingegen das Absehen von der Existenz eines Gegenstandes erlangen. Die erstere Erkenntnis ist die Voraussetzung der letzteren. Die intuitive Erkenntnis bezieht sich auf die geistigen Akte wie Denken, Wollen und Fühlen. In diesen Akten offenbart sich die Selbstgewissheit, der ein höheres Maß an Gewissheit und Evidenz zukommt als anderen kontingenten Wahrheiten (vgl. Sent. I, Prol. q 1).

### 3.3. Der Umgang mit der Erkenntnisfrage in der Neuzeit

Wollen wir die für die Neuzeit charakteristischen Merkmale auf den Punkt bringen, so heißt das: *Der totale Bruch mit den mittelalterlichen Idealen.* Dieser Bruch ist vor allem auf drei Ebenen (E) erkennbar: *der religiösen E*, *der Kultur-E* und *der philosophischen E*. Während die religiöse Ebene mit dem Begriff „Reformation“ und die Kulturebene mit dem Begriff „Renaissance“ einhergehen, ist für die philosophische E die neue

---

<sup>36</sup> Vgl. auch Disse, J. (2001), 182.

Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie relevant.

Wenn es noch im Mittelalter als selbstverständlich gilt, dass die Philosophie im Kontext der Theologie als deren Magd zu betreiben sei, verabschiedet sich die Neuzeit endgültig von dieser religiös geprägten Einstellung – selbst wenn die großen neuzeitlichen Denker wie Descartes, Locke und Leibniz durchaus religiös sind. Indes plädieren die neuzeitlichen Philosophen für zwei unabhängige Forschungsgebiete, welche sich der *Lehre von der doppelten Wahrheit* verpflichtet fühlen: „Die in der Theologie zu erlangende Wahrheit kann sich in der Philosophie als falsch erweisen, und umgekehrt“. Diese Konstellation ist vor allem der *naturwissenschaftlichen Methode* zu verdanken, deren Ursprünge bei Galilei, Newton u.a. zu suchen sind. Dabei wird ein neues Verständnis des Menschen und der Welt angestrebt, ohne dass der explizite Bezug auf Gott genommen wird. Im Mittelpunkt stehen also der Mensch und die Welt als solche. Die Folge davon ist, dass auch eine neue heliozentrische Weltauffassung erscheint, in der es keinen Platz mehr gibt für die antikmittelalterlichen Elemente wie den „Ordo“-Gedanken und die Finalursache. Bestimmend sind dagegen eine Art Dynamik und die kausalgesetzliche Denkweise. Es gibt keine qualitative, sondern nur noch eine quantitative Betrachtung der Dinge, die analytisch erforscht werden, indem man deren teilbare Struktur planvoll und mit mathematischer Genauigkeit erschließt.

Im Endeffekt führt dies zu einer Wende zum Subjekt, dem entweder die Prädikate zugeschrieben werden wie denkendes, moralisches und absolutes Subjekt (Descartes, Kant, Hegel) oder dessen Existenzform überhaupt geleugnet wird (Hegel, Marx).

### 3.3.1. *Descartes' Rationalismus*

Der epistemologische Gedanke, der „sich von den scholastischen Gewohnheiten befreit hat“, ist zu Beginn der Neuzeit rationalistisch ausgerichtet. Eingeleitet wird diese Sachlage von René Descartes (1596-1650), der auch als Begründer des Rationalismus angesehen wird. Seine epistemologische Leistung soll im Folgenden auf zwei Problemfeldern

gezeigt werden, d.h. aus Sicht des methodischen Zweifels und des Substanzdualismus.<sup>37</sup>

Descartes' epistemologisches Verfahren weist generell einen schlüssigen und logischen Charakter auf. Einerseits wird eine noch scholastisch geprägte Systematik angestrebt, was sich etwa in der Aufteilung des Wissens offenbart: Descartes vergleicht das gesamte Wissen mit einem Baum: Die Wurzel ist die Metaphysik, die Physik ist der Stamm, alle anderen grundlegenden Wissenschaften (Mechanik, Medizin und Ethik) stellen die Äste dar (vgl. Princ., Vorw.). Andererseits begibt er sich auf die Suche nach einer zuverlässigen Methode und will dabei streng mathematisch verfahren, um evidente und unbezweifelbare Erkenntnis zu erlangen.

Nachdem Descartes die aus vier Maximen bestehende<sup>38</sup> provisorische Moral entworfen hat, bemüht er sich *einen „methodischen Zweifel“* zu entwickeln, der allerdings nichts mit Skeptizismus zu tun hat, sondern vielmehr zum Erlangen unbedingter Gewissheit verhelfen soll. Es ist ein radikaler Zweifel, der alles in Frage stellt, was nicht als absolut gewiss angesehen werden kann. Am Anfang wird also an der sinnlichen Erfahrung gezweifelt, da uns unsere Sinneswahrnehmungen gelegentlich täuschen. Daraufhin stellt Descartes alle Verstandeseinsichten in Frage und begründet dies damit, dass wir uns auch bei der Durchführung mathematischer Operationen durchaus verrechnen können (vgl. Med. I, 5, 9). *Was sich jedoch allem Zweifel entzieht, ist die Tatsache meiner eigenen Existenz, soweit ich denke.* Mit anderen Worten: Selbst wenn ich denken kann, dass alles nur eine Täuschung ist, kann ich doch nicht denken, dass ich nicht existiere, wenn ich denke. Ich kann weder denken noch erkennen, ohne zu existieren.<sup>39</sup> Auch wenn mich ein „genius malignus“ in allem, was ich erkenne, täuschen würde, so könnte er mich doch nicht täuschen, wenn

---

<sup>37</sup> Das Problem des methodischen Zweifels wird ausführlicher in 5 (Kap. II) behandelt.

<sup>38</sup> Es sind folgende Maximen (M): M 1 – grenzt den Bereich des zu regelnden Verhaltens ab; M 2 – verlangt die Entschlossenheit in der konkreten Situation; M 3 – plädiert für die Beibehaltung der bestehenden Weltordnung; M 4 – enthält die Begründung der vorangehenden drei Maximen (vgl. Disc.).

<sup>39</sup> Descartes versteht unter den Kogitationen nicht nur die Akte des Denkens, sondern alle geistigen Akte (d.h. Wollen, Fühlen, Vorstellen usw.) (vgl. Med. II, 9).