

Leonard Nelsons kritische Philosophie heute



ISBN 978-9940-720-68-1



9 789940 720681 >

Jakovljević DAS SELBSTVERTRAUEN DER VERNUNFT UND DIE SOKRATISCHE METHODIK

Dragan Jakovljević

DAS SELBSTVERTRAUEN DER VERNUNFT UND DIE SOKRATISCHE METHODIK

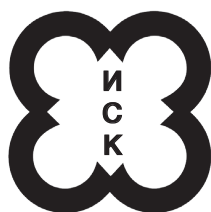


Leonard Nelson.

Dragan Jakovljević

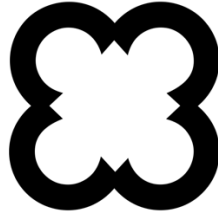
**Das Selbstvertrauen der Vernunft
und die Sokratische Methodik**

**Leonard Nelsons kritische
Philosophie heute**



Podgorica

2021.



**ИНСТИТУТ
ЗА СРПСКУ
КУЛТУРУ**

Булевар 13. јула 21/3, Никшић
Српска кућа, Булевар Станка Драгојевића 66, Подгорица
ж/р 530-53132-85

Hereby as publishers of the book *Das Selbstvertrauen der Vernunft und die Sokratische Methodik. L. Nelsons kritische Philosophie heute*, ISK, Podgorica 2021, by Dragan Jakovljevic.

We confirm - that all copyrights related to that book are with its author, who therefore fully dispose of them. - so that he has the legal competence to allow his book to be made freely available online in the repositories of libraries in the country and abroad.

25.12.2023.

Niksic

He certifies the confirmation

President of the Board of Directors of ISK
PhD Budimir Aleksic



Julius Kraft

1898 – 1960.

Zum Gedächtnis

Nur dann, wenn die Welt mehr ist als »alles was der Fall ist« (Wittgenstein) und wenn dieses »mehr« sich in begrifflich klarer Weise auffassen läßt, kommt dem Unternehmen Nelsons in der Philosophie eine konstruktive Bedeutung zu.

J. Kraft

INHALT

I. Einleitung: Das philosophische Erbe von Nelsons Kritizismus und das Problem der epistemischen Legitimierung metaphysischer Voraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis	5
II. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft	20
III. Anhang: Grundsätzliche Fehlbarkeit der Vernunft	37
IV. Das Verständnis metaphysischer Grundsätze im Nachlasswerk Nelsons .	41
V. Zu Aspekten des Begriffs der unmittelbaren Erkenntnis	46
VI. Einige Einschränkungen und Nachteile in Bezug auf die Begründungsinstanz "unmittelbare Erkenntnis"	55
VII. Anhang: Begründung aus einer Theorie (der Vernunft) vs. Begründung durch die unmittelbare Erkenntnis	61
VIII. Fragwürdige ontologisch-weltanschauliche sowie methodologische Voraussetzungen der Konzeption Nelsons	76
IX. Der Streit um die Sokratische Methodik: dialogische oder vernehmende Vernunft?	81
X. Anhang: Evidenzerfahrungen und/oder Konsens als die Wahrmacher metaphysischer Grundsätze?	106
XI. Anhang: Sokratische Gespräche in erweiterter Auffassung.	109
XII. Epistemologische Ideologie und psychologische Aspekte von Nelsons Konzeption	111
XIII. Anhang: Introspektion zwischen dem epistemischen Fundamentalismus und dem Fallibilismus	123
XIV. Der unbewusste Tatbestand von unmittelbarer Erkenntnis aus weltanschauungskritischer Sicht: die kognitiv-psychologische Genesis und die Geltungsfrage	126
XV. Schlussbetrachtung: Alternative Denkwege und die Tragweite der Nelsonschen Schule zwischen angebotenen Lösungen und offenen Fragen	133
XVI. Beilage: Nelsons Infragestellung der Erkenntnistheorie	157
XVII. Hauptschriften von Julius Kraft	172
XVIII. Literaturverzeichnis	173

I. Einleitung: Das philosophische Erbe von Nelsons Kritizismus und das Problem der epistemischen Legitimierung metaphysischer Voraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis

Die vom G.F.W. Hegels' Gegenspieler Jacob Friedrich Fries (1773 – 1843) entworfene und durch Leonard Nelson (1882 – 1927) weiter ausgearbeitete alternative Konzeption der Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze unseres Welterkennens stellt in der philosophischen Tradition des Kritizismus *nach* I. Kant und *vor* dem Versuch E. Husserls, die Methode der Vernunftkritik auf einer grundlegend neuen, phänomenologischen Basis aufzubauen, vermutlich den wichtigsten umfassenden, interpretativ eigenständigen Rechtfertigungsansatz der Erkenntnis dar. Diese geistesgeschichtlich bedeutsame Stellung kommt zugleich der Epistemologie der Friesianer im Allgemeinen zu, die auf eine angemessene vollständige und eingehende Einstufung – eingeschlossen der Berücksichtigung von Reinhold, S. Maimon, W. Whewell, des "vorkritischen" Kant, der Tradition des klassischen Rationalismus (G.W. Leibniz) – noch wartet.

Hierbei möchte ich auch hervorheben, dass es die von vielen, darunter auch namhaften philosophiehistorischen Interpreten, sehr oft angesprochene „*Kant-Fries'sche* (oder -Nelsonsche) *Lehre*“ streng genommen nicht gibt! Es kann zwar bei Nelson von gewissen partiellen Anknüpfungen an bestimmte doktrinaire Aspekte der kantscher Philosophie, keineswegs aber von einem *konzeptionell einheitlichen* Gebilde gesprochen werden. Also von einer bloßen Fortsetzung der Philosophie Kants in ihrer ursprünglichen Gestalt, kann nicht die Rede sein. Es handelt sich vielmehr, trotz einiger Verwandtschaften, eigentlich um zwei in mehrfachen, wesentlichen Punkten doch *deutlich unterschiedliche Ansätze*. Bei Nelson und im Werk von Fries ist vielmehr ein radikal modifizierter *Postkantianismus* festzustellen, der *die transzendente Fragestellung* Kants durch eine spezifische Art des orthodoxen epistemologischen *Fundamentalismus* ersetzt. Das ist eben „die kritische Philosophie, *wie sie von Fries ausgebildet worden ist*“ (Nelson, 1973, IX: 19). Also, ist in Nelsons Epistemologie keine bloße Fortbildung der ursprünglichen Thesen Kants zu erkennen! Mit dieser ideengeschichtlichen Beurteilung, die ich seit den achtziger Jahren klar zu formulieren und zu verteidigen bemüht bin, stehe ich aber immer noch einer breiten, einflussreichen exegetischen Strömung fast einsam gegenüber.¹

Interessanterweise hat der fragwürdige und zugleich selbstsichere Anspruch Nelsons auf die *alleinige Nachfolge Kants* auch zu ernsthaften per-

sonalen Streitigkeiten zwischen ihm und Neukantianern (vornehmlich denen der Marburger Schule) geführt - die insbesondere durch seine scharfe Kritik an den Thesen Hermann *Cohens* entflammt. Nelson war an der Universität zu Göttingen tätig, wo er persönliche Unterstützung des berühmten Mathematikers David *Hilbert* genoss, der in ihm anscheinend einen Widersacher Husserls' sah. Während er in seinen Bemühungen um seine akademische Karriere von Mathematikern und Physikern (neben Hilbert auch Felix *Klein*, Max *Born*, Hermann *Weyl*, Philip *Frank*, Hugo *Dingler*, Richard *Courant*) unterstützt wurde, haben Philosophen wie die Neukantianer Paul *Natorp* und Ernst *Cassirer*, sowie der Gründer der Phänomenologie, Edmund *Husserl*, seine Bestrebungen, eine Professur in Göttingen zu erlangen, zu verhindern versucht. So gelang es ihm nur mit viel Mühe, und erst nach mehrfachen Versuchen doch letztlich 1919. eine Professur in Philosophie zu bekommen, trotz des Umstandes, dass er bereits international anerkannt war. (Dabei wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt, und mit den Vorlesungen über die systematische Philosophie der exakten Wissenschaften beauftragt.)

Nelson hat die Kantsche Transzendentalphilosophie im Bereich der theoretischen Philosophie weitgehend *systematisch revidiert*, woraus im Endergebnis eine spezifische, originelle, rationalistische Spielart des epistemologischen Fundamentalismus hervorging. Eine Spielart, die auf der Annahme des Tatbestandes einer *unmittelbaren Vernunftkenntnis* aufgebaut ist. Wobei als die letzte Appellationsinstanz der „Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft“ fungiert. Hiermit hat er gezeigt, wie sich die rationalistische Position nach der Zurückweisung des klassischen Rationalismus durch Kant, als eine sinnvolle Auslegung von Metaphysik, verstanden als *Naturanlage* dennoch rekonstruieren und verteidigen lässt. Im grundsätzlichen Unterschied zu Kant, bestand Nelson dabei darauf, dass es eine besondere, *eigentümliche Erkenntnisquelle* metaphysischer Grundsätze (Erkenntnisse) gibt – nämlich die unmittelbare Vernunftkenntnis (in weiterer Folge: *UVE*). Er war davon überzeugt,

solche UVE „wenden wir in der Wissenschaft sowohl wie im täglichen Leben fortwährend an, ohne davon ein deutliches Bewusstsein zu haben“ (Nelson, 1973, IX: 20).

Als Beispiele davon erwähnt er etwa das „Gesetz der Beharrlichkeit der Masse“ und das „Gesetz der Kausalität“. Diesbezüglich könnte man gewisse Vorbehalte geltend machen: So zunächst, ob die gewöhnlichen Menschen in ihrem Alltagserkennen diese Gesetze (in ihrem „konkreten Gebrauch“) wirklich *genau so* verstehen wie die Wissenschaftler (in ihrem „abstrakten Gebrauch“)? Wenn dies nicht der Fall wäre, wäre die weitere Frage wohl die, wie weit sich die entsprechenden Bedeutungsunterschiede zwischen konkreten und abstrakten Erkenntnissen erstrecken, und ob wir es gegeben-

falls vielleicht eher mit zwei eigentlich *verschiedenen* gesetzesartigen Annahmen zu tun hätten?

Hier ist Nelson einer langen Tradition treu geblieben, wonach die klassische Metaphysik praktisch nur das systematisch entfaltet, „was im Bewußtsein der Menschen mehr oder weniger implizit bewusst vorhanden ist“ (Seidel, 1992: 15). Die Metaphysik bestätigt in diesem überlieferten Verständnis praktisch, „das natürliche Seins- und Realitätsbewußtsein“ „in dem wir im Alltag leben“ (Seidel, ebd.: 19, Fn.) - also die weitestgehend verbreiteten, weltanschaulichen Meinungen in ihren strukturellen Grundzügen, die *Doxa des Alltagslebens*. Diese wird dabei reflexiv aufgeklärt und in *Epistemé* der wissenschaftlichen Vernunft überführt, sowie zugleich als *metaphysische Wahrheit* geltend gemacht. (Eine Auffassung, die in spezifischer Weise auch im Rahmen der Lehre vom „lebensweltlichen Apriori“ des späten Husserls, und - wie ich meine -, in entmentalisierter Form innerhalb des Projektes einer „deskriptiven Metaphysik“ des Begriffsnetzes der alltäglichen Welterkenntnis bei P.F. Strawson, autoritativerweise eine gewisse Reaktualisierung erfuhr.)

Die Nivellierung der beiden Begriffe *Doxa* und *Epistemé* wird dabei offensichtlich von der Annahme aus vorgenommen, es handele sich in beiden Fällen um die Einsichten der im Prinzip *gleichen* Vernunft. Diese Herangehensweise zur metaphysischen Wahrheit öffnet eine Reihe von interpretativen Fragen, von denen ich an dieser Stelle nur auf die folgende hinweisen möchte: Können die an gelungener Orientierung im Sinne des Sichzurechtfindens der Menschen in der alltäglichen Praxis und auf die naheliegenden Lebensziele ausgerichteten Vorstellungen und Annahmen ohne weiteres und zugleich eine solche epistemische Autorität beanspruchen, so dass sie uns noch als einheitliche *apriorische Grundlagen* sowohl unseres Erkennen im Alltag als auch des wissenschaftliche Erkennen gelten dürfen? Anders ausgedrückt:

Können die bewährten Grundsätze der Alltagserkenntnis im Allgemeinen angenommen werden *als Vorgestalt metaphysischer Wahrheit* ?

Des Weiteren ist zu beachten, dass die These von Ausbleiben eines deutlichen Bewusstseins beim Anwenden solcher Grundsätze „im täglichen Leben“ verhältnismässig plausibel sein dürfte. Nicht aber, wenn man sie gleichermaßen auch auf die Wissenschaft bezieht! Vielmehr pflegen dort grundsätzliche Annahmen in der Regel *eher bewusst* eingesetzt und reflektiert zu werden. Die gegenteilige Meinung Nelsons überzeugt nicht ganz. (Und er hat kaum hinreichende Beweise aus der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis für sie angeboten.) Sie kann bestenfalls eingeschränkt erhalten werden, wenn man sie zur Behauptung umformuliert, solche grundlegende Voraussetzungen werden von den Wissenschaftlern *mitgedacht, nicht aber immer*

ganz *explizit formuliert* bzw. reflektiert gebraucht. Letzteres insbesondere dann, wenn es um keine systematisch vollständig ausgearbeitete, umfassende Theorien handelt, sondern um besondere, skizzenhafte Versuche von Erklärungen bestimmter Phänomene – die innerhalb der Wissenschaftspraxis gelegentlich auch vorkommen.

Das epistemologische Unternehmen Nelsons gipfelt in der systematischen Bejahung einer auf der *empirischen* Untersuchung von psychologischen „Tatsachen der inneren Erfahrung“ aufbauenden anthropologischen *Theorie der Vernunft*. Sie liefert zugleich die Grundlage zur Aufstellung seiner Auslegung des apriorisch-metaphysischen Wissens.² Dabei kommt er zur der herausfordernden These von der psychologischen Präexistenz metaphysischer Evidenzen *in unbewusster* (bzw. *vorbewusster*) Form. Diese Unbewusstheit meint hier vorerst die „Unanschaulichkeit“ unmittelbarer Vernunftkenntnisse, im Sinne ihrer für den menschlichen Geist ursprünglich nicht transparenten Gegebenheitsweise, also dessen, was eben nicht unmittelbar bewusst ist. So dass sie sich daher als die eigentlich *psychologische* (und dazu noch vorläufige) Unanschaulichkeit im Rahmen gegebener Beziehung zwischen den beiden erweist. In *epistemologischer* Hinsicht müsste es sich bei den *UVE* dagegen um ein *an sich* doch anschauliches, direktes und schlagartiges Erfassen entsprechender Sachverhalte handeln. Ein Erfassen also, das ohne die Vermittlung durch urteilen und schließen zu Stande kommt, und uns solche Einsichten bringt, die eben „von selbst einleuchten“! Bei Nelson ist der Unterschied, dass diese intellektuelle Anschauung (ein Ausdruck, den er bei Darlegung seiner Konzeption zu meiden sucht!) und Einsicht aufgrund der erwähnten psychologischen Lage, hier unvermeidlich mit einer prolongierter Wirkung zustandekommt. Nämlich *erst nachdem* sie einmal durch regressive Abstraktion bewusst gemacht, introspektiv beleuchtet und rezipiert worden ist. Leider hat Nelson diese unabweisliche epistemologische Konsequenz merkwürdigerweise einfach übersehen. So ist er dem Irrtum verfallen, dass es angeblich ausreicht, *UVE* durch eine nur *theoretische, reflexive* und methodisch „*sehr mittelbare*“ Aufweisung aufzuzeigen, sowie den Informationsgehalt solcher Einsichten als Begründung metaphysischer Grundsätze anzuführen.

Im Rahmen meiner kritischen Analyse, so möchte ich es vorwegnehmend hervorheben, stellt sich dieser Fehler dann als das schwerste *systematische Versagen* seiner Konzeption überhaupt heraus - mit der drohenden, von Nelson selbst leider nicht wahrgenommenen Folge des konzeptionellen Zusammenbruchs (!).³ In meiner Dissertation wurde bereits ein Vorschlag dazu formuliert, wie in epistemologischer als auch in kognitiv-psychologischer Hinsicht diese interne konzeptionelle Schwierigkeit zu bewältigen, und der Inkonsistenzfalle auszuweichen ist (vgl.: Jakowljewitsch, 1988: 191-195, sowie 214 - 220). Dieser, im Rahmen von neuerer Nelson-Exege-

se bislang unzureichend beachtete Vorschlag, wird hier weiter ausgearbeitet und erklärt. Wobei Nelsons Berufung auf den sog. „psychologischen Existenzbeweis“ von *UVE* von mir als im Grunde begründungslogisch unzureichend bzw. untauglich zurückgewiesen wurde.

Jene vorbewussten und zugleich vortheoretischen, unsere alltägliche Erkenntnispraxis leitenden apriorischen Annahmen der reinen Vernunft gilt es nun laut Nelson durch methodische Selbsterhellung (durch regressive Abstraktion, anschliessende Introspektion und Reflexion) bewusst zu machen und sich ihrer zu vergewissern. Um sie so zu expliziten und epistemisch legitimen Grundsätzen zu machen. Also diese Annahmen aus der dunklen Schicht der Vernunft, der Unterströmung des Vorbewussten empor zu heben, und sie sich des Verstandes bemächtigen zu lassen. Solche Grundsätze sollen dann den metaphysischen Rahmen auch unseres theoretischen Weltverständnisses bilden - und zwar im Zuge einer spezifischen Entfaltung der *vortheoretischen* Gewissheit des Alltagserkennens zu einer genuin *theoretischen* Gewissheit. Sie werden von Nelson als Säulen des wissenschaftlichen Wissens, als auch unserer Weltperspektive überhaupt gesehen. Wie bereits erwähnt, steht Nelsons Verfahren der Erkenntnislegitimierung im Zeichen des epistemisch-fundamentalistischen Standpunktes und stellt eine recht spezifische, konzeptionell komplexere Fortführung der rationalistischen Tradition in diesem Sinne dar. Dieses Verfahren nimmt sich in methodischer Hinsicht bei der damals zeitgenössischen *Metamathematik* ein Vorbild. (Für eine eingehende systematische und vollständige Rekonstruktion dieses Verfahrens verweise ich hier auf Jakowljewitsch, 1988: 78-88.)

Die Bewertung von Nelsons' Position in diesem Buch schliesst ihre Überprüfung vom Standpunkt der Psychologie, der Weltanschauungskritik, sowie der epistemologischen bzw. wissenschaftstheoretischen Analyse ein. Somit wird eine ganzheitliche kritische Beurteilung angestrebt, bei der sowohl eigentümliche Beschränkungen als auch die interpretativen Kapazitäten seiner Erkenntnislehre sichtbar werden sollen. Dabei wird diese Lehre mit entsprechenden Auffassungen von einer Reihe der bekannten Denker der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts konfrontiert, wie K. Popper, K. Lorenz, E. Coreth, V. Kraft, H. Albert, G. Vattimo... Damit wurden einerseits Nelsons Fragestellungen und Beiträge ausgehend vom neueren Diskussionsstand aktualisiert, andererseits zugleich die Fragwürdigkeiten einiger Lösungen, die er befürwortet hat, aufgewiesen, sowie kritisch beleuchtet.

Nelson scheint, wie es einmal der amerikanische Philosoph Bernd Blanshard feststellte, „der kompromißfeindlichste aller Rationalisten“ gewesen zu sein. (Aus dem gleichen Anlass hat ihn der Göttinger Mathematiker Richard Courant sogar mit *Robespierre* verglichen, bzw. die beiden für ähnlich in „ihrer völlig rationalistischen, kompromißlosen Art“ gehalten.) Zugleich war Nelson „ein fast reinblütiger Abkömmling der Aufklärung“,

wie dies der Soziologe Franz Oppenheimer betonte. Dazu kommt sein nachdrückliches Bekenntnis zur Philosophie als Wissenschaft. In einem Schreiben an Hilbert hat Nelson so seine Grundüberzeugung formuliert,

„wer den Glauben nicht hat, daß *Philosophie als Wissenschaft betrieben werden kann und soll*, der ist kein Philosoph, weil er keiner sein kann“ (Brief vom 29.12.1916, Berlin).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Idee der Philosophie als („strenge“) Wissenschaft hauptsächlich von den modernen Positivisten und den Phänomenologen der Husserls Schule in ihrer frühen Phase vertreten. Nelson selbst hat sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus zwei Quellen geschöpft: Zum einen aus der (empirisch-)anthropologischen Fundierung der kritischen Philosophie durch Fries; zum anderen stand er unter dem Einfluss der Göttinger Mathematiker und Physiker, mit denen er enge Beziehungen pflegte und von deren Wissenschaftsideal er offensichtlich tief beeindruckt war.⁴ Zugleich war er bekannterweise fest von der Wahrheit seiner eigenen Philosophie überzeugt. Diese feste Überzeugung leitete u.a. das Risiko ein, auf das Holger *Franke* hingewiesen hat:

„Die von ihm geleiteten Sokratischen Gespräche standen daher in Gefahr, auf ein Ergebnis hinauszulaufen, der Rechtfertigung der Fries-Nelsonschen Philosophie“(!) (Franke, 1991:191).

In einem solchen dialogischen argumentativen Gruppenprozess des Philosophierens geht es freilich darum, aus alltäglichen Erfahrungen und Urteilen, grundlegende Einsichten und „wahre Erkenntnisse“ zu gewinnen, angeleitet durch Argumentation und regressive Abstraktion, was nach Nelson zu begründeten bzw. letztbegründeten Erkenntnissen führen soll. Aber auch dieses Verfahren war der Versuchung ausgesetzt, jene Erkenntnisse mit den bekannten Grundsätzen der Fries-Nelsonschen philosophischen Systematik zusammenfallen zu lassen - worauf Franke aufmerksam macht.

Nelsons „Sokratische Methode“ hat er selbst als einen Beitrag zur Didaktik des Philosophieunterrichts nach dem Verfahren der platonischen Dialoge des antiken Sokrates verstanden. Sie ist auch unter dem Blickwinkel der einstigen Warnung Kants bedeutend, man könne eigentlich keine Philosophie (als ein doktrinär einheitliches Thesen-Bündel), sondern *nur Philosophieren* lehren. Seinerseits hat Nelson dem zustimmend die These aufgestellt, „die Kunst, zu philosophieren“ sei eben *lernbar*. In diesem Zusammenhang hat der pädagogische Flügel der Nelsons Schule, angeführt von Gustav *Heckmann* versucht, der sog. „Sokratischen Methode“ eine deutlich breitere Kompetenz zu verleihen. Es wurde angestrebt, diese Methode zum allgemeinen Medium der philosophischen Erkenntnis zu machen! Heckmann revidierte jedoch zugleich den Anspruch Nelsons, dass mit

dieser Methode endgültig wahre und allgemeingültige Erkenntnisse erreicht werden könnten. Er wies darauf hin, dass jede im Prozess des dialogischen Philosophierens gefundene Erkenntnis zwar begründet werden muss, aber fallible sei und keinen Anspruch auf allgemeingültige, objektive Wahrheit (im Sinne von Nelsons Begründungstheorie) erheben kann.

Nelsons Berufung auf die zunächst vorbewusste Evidenzen der reinen Vernunft wird im Sokratischen Gespräch durch die dialogische *Konsensus*-suche im Rahmen eines kooperativen Diskurses ersetzt. Hiermit soll ein Durchbruch aus der Sphäre der subjektiven Immanenz sigulärer Erkenntnis-subjekte zur *kommunikativer Intersubjektivität* eingeleitet werden: Der geistige Innenraum der Vernunft wäre nunmehr geöffnet und für die von außen kommenden Argumentationen durchlässig gemacht, so dass die methodische Selbstbezüglichkeit des Geistes in einer geregelten gemeinschaftlichen Wahrheitssuche mündete. Hiermit stellt sich ein tiefgreifendes Dilemma hinsichtlich der weiteren Entfaltung des Fries-Nelsonschen philosophischen Erbes ein, dem daher ein längeres Kapitel gewidmet ist. Vor allem stellen sich die Fragen, soll man bei Nelsons tradierten, idealisierten Vorstellung von der reinen Vernunft und seinen abschließenden apriorischen Einsichten verbleiben? Oder sich eher dem - nicht immer leichten, dynamischen und mit den Risiken beladenen dialogisch-kommunikativen Prozess des Argumenten-Pluralismus sowie der Konsensfindung zuwenden? Und zu welcher Art von Erkenntnissen kann ein solcher Prozess führen?

Innerhalb einer die Hauptbefunde meiner Untersuchung synthetisierenden Schlußbetrachtung werden letztlich die grundlegenden Fragen nochmals dargestellt, mit denen uns Nelsons Lösung des Problems von der Bestimmung metaphysischer Wahrheit konfrontiert und seine diesbezüglichen Errungenschaften gewürdigt. Letzteres wird unternommen auch mit dem Blick auf die Perspektive einer möglichen kritischen Fortführung seiner philosophischen Denkansätze in ihren heute noch relevanten Grundzügen. Eine solche Entfaltung also soll die immer noch wichtigen Ansätze von Nelsons Konzeption darlegen, wie sie auch von seiner Schülerin Grete *Henry-Hermann* 1985 in ihrer Schrift „*Die Überwindung des Zufalls*“ dargestellt worden sind. Zugleich soll auch deutlich gemacht werden, mit welchen Abstrichen von seiner ursprünglichen Lehre man sich definitiv abfinden muss.

Interessanterweise gibt Nelson für das „ungünstige Schicksal“ der Fries’schen Philosophie vor ihrer Erneuerung durch die Neue Friessche Schule *eine vornehmlich politische* Erklärung an:

„Durch seine freimütigen politischen Bestrebungen zog sich der Urheber dieser Lehre [Fries] die Feindschaft der damals in Deutschland regierenden Kreise zu und würde [...] in einen Prozeß verwickelt, der für ihn den Verlust seiner Lehrtätigkeit zur Folge hatte. Es war die Zeit, wo in der deutschen Politik die Metternichsche Reaktion, in der deutschen Wissenschaft

die Hegelsche Philosophie herrschte, beide sich gegenseitig bedingend und fördernd durch die ihnen gemeinsame Verherrlichung des Polizeistaates. *Die Friessche Schule wurde als staatsgefährlich bekämpft und aus den Universitäten verdrängt*“ (Nelson, IX: 25-26, Hervh.v. mir).

Die unheilige Allianz zwischen *Metternich* und *Hegel* im Rahmen des damaligen deutschen Zeitgeistes schuf also laut Nelson das recht ungünstige Klima für das Gedeihen der von J.F. Fries gegründeten philosophischen Lehre.

Es gilt nun, entsprechende Errungenschaften dieser philosophischen Orientierung zu würdigen, die beanspruchen können, im Wandel der neueren Philosophiegeschichte eine Reihe doch bleibender, bedeutsamer philosophischer Einsichten gebracht zu haben. Natürlich kann es sich hierbei nur um *eine kritische Würdigung* von Nelsons denkerischen Leistungen handeln, die zugleich auch gewisse, weniger überzeugende Aspekte seiner epistemologischen Doktrin zu identifizieren und zu problematisieren versteht. So etwa sein unnachgiebiges Beharren am zentralen tradierten Ziel des klassischen Rationalismus, eines *abschliessenden*, keiner Modifizierung und Erweiterung fähigen Wissens, in Gestalt eines Systems der Metaphysik bzw. des Aufbaus der Metaphysik *als* „System der reinen Vernunft“ (vgl.: Kant, KrV, A 841 / B 869).

Trotz aller Kritik an Hegel gleicht Nelsons Philosophie Hegels Philosophie in dem Anspruch,

ein solches Systemgebilde zu schaffen, in dem unser Weltverständnis in seinen grundlegenden Annahmen eine *unrevidierbare Vollendung* finden sollte! So dass wir also nunmehr im endgültigen Wissensbesitz über die Wirklichkeit kämen – zumindest wenn es um seine tragenden Voraussetzungen geht.⁵

Im Rahmen dieser Schrift werden die Grundzüge von Nelsons Theorie der Begründung und des Problems der Legitimierung metaphysischer Annahmen unserer Welterperspektive, eingeschlossen ihrer epistemologischen und kognitiv-psychologischen Hintergründe eingehend dargelegt und kritisch geprüft. Dabei zeigt sich, dass er die tradierte Problematik der Erkenntnisbegründung hier durch keine *Widerlegung* der *Begründungsforderung* selbst - wie im kritischen Rationalismus - lösen will, sondern stattdessen zu einer spezifischen, epistemologisch veranlassten *Einschränkung ihrer Gültigkeit* kommt. Eine Einschränkung, die auf dem Konzept *unmittelbarer Erkenntnis* aufgebaut ist. Hierbei weist Nelson die gemeinsame stillschweigende Voraussetzung des Skeptizismus und der rationalistischen Epistemologie entschlossen zurück, „daß wir nur das als gültig behaupten können, was sich begründen läßt“ (Nelson, III: 472)! Damit hängt zusammen seine berühmte Kritik der tradierten Erkenntnistheorie, die in der Beilage zu dieser Schrift eingehend dargelegt und diskutiert wird.

Seine sog. „Transzendentalpsychologie“ und Überbewertung der Methode der „*geistigen Selbstbeobachtung*“ knüpfen an Fries an, dessen psychologische Vorstellungen er unreflektiert zu übernehmen pflegte, ohne die inzwischen erfolgte Entwicklungen innerhalb der philosophischen Psychologie und der Psychologie als empirische Wissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts beachtet zu haben. Deshalb ist eine kritische Beleuchtung dieser Komponente von Nelsons Konzeption erforderlich, einschließlich der bislang wenig beachteten aber wichtigen Kritik Cassirers. Abschließend wird die Problematik der Auslegung metaphysischer Grundsätze erörtert, insbesondere insoweit diese an den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Welt Anteil haben. Hierbei erweist sich das Beharren auf ewigen Wahrheiten als obsolet und eine moderate Relativierung des Apriorischen ist praktisch unumgänglich.

Es sei letztlich darauf hingewiesen, dass eine adäquate Rezeption des Gesamtwerkes von Nelson stets berücksichtigen sollte, dass er gleichzeitig gesellschaftlich-politisch und auch pädagogisch engagiert war. Und zwar im Sinne einer spezifischen *sozialistischen* Position. (Die er selbst gelegentlich als einen „liberalen Sozialismus“ zu bezeichnen pflegte.) Als „*ethischer Sozialist*“ hat er den Standpunkt vertreten, wonach

alle vernünftigen Wesen das Recht auf die gleiche äußere Möglichkeit haben, zur Selbstbestimmung zu gelangen.

Damit verknüpfte er das Rechtsideal einer gerechten, sozialen Gesellschaft, in der jedem Einzelnen die unbeschränkte Möglichkeit für eine solche „vernünftigen Selbstbestimmung“ gewährt wird! Zugleich hat Nelson gefordert, dass der wichtigste Inhalt der praktischen Vernunftkenntnis die Achtung „*der Gleichheit der Würde aller Personen*“ sein soll. Und zwar so, dass jede Person *immer nur als Selbstzweck niemals nur als Mittel* behandelt wird. Hiermit knüpft er an Kants kategorischen Imperativ an und diese Einstellung dürfte ebenso mit der bekannten These von Fries verwandt sein, wonach es gilt:

Jeder Person kommt ein absoluter Wert als Würde zu.

Diesen Leitideen folgen Nelsons Schriften zur „Erneuerung des öffentlichen Lebens“ und auch seine politischen Aktivitäten. Durch die Gründung politischer Organisationen, Internationalen Jugendbundes (*IJB*) 1918 und des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes (*ISK*) 1926 sowie durch die reformpädagogische Erziehung im Landerziehungsheim Walke-mühle, strebte Nelson eine Reformierung der Gesellschaft an. Es handelte sich dabei vor allem um *politische Bildungsarbeit* als eine der wichtigsten Grundlagen für ein sozial gerechtes, gesellschaftliches Leben (W. Eichler)!

Nelsons politisches Ziel war zwar eine sozial gerechte Gesellschaft, die die Würde der Person gewährleisten sollte, aber gegenüber der Demokratie war er äusserst skeptisch. Statt dessen, glaubte er, - in der platonischen Tradition der Herrschaft der Weisen stehend - , seine Ziele durch eine gut gebildete Elite von politischen Führungspersonlichkeiten realisieren zu können.⁶ (Die Nelsonianer wurden erst nach 1945 demokratisch, und W. Eichler hat dies vorangetrieben.)

Eine Reihe von Nelsons' Schülern und Schülerinnen ist nach 1945 in die *SPD* eingetreten, und hat dort mit bemerkenswertem Erfolg weiter gewirkt. Unter diesen war sein ehemaliger Assistent und Privatsekretär, Willy *Eichler* (1896-1971), die wohl wichtigste Figur. Er hat in maßgebender Weise die Gestaltung des inzwischen legendären *Godesberger Programms* (1959) dieser Partei vorbereitet, das dann zur ideologischen Grundlage von bleibender Bedeutung für die politische Tätigkeit der *SPD* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde.⁷ Seine Lebensgefährtin *Susanne Miller* (1915-2003) war die langjährige Vorsitzende der Historischen Kommission der *SPD*. Diese beiden Personen genossen Respekt und Vertrauen des ehemaligen Bundeskanzlers und Parteivorsitzes *Willy Brandt* (1923-2001), der zugleich (neben *Bruno Kreisky* (1911-1990) und *Olof Palme* (1927-1986)) einer der Anführer der Sozialistischen Internationale im 20. Jahrhundert war.

Zahlreiche ehemaligen Schüler und Schülerinnen Nelsons engagierten sich beim politischen Wiederaufbau der BRD nach 1945 und hatten hohe politische Ämter inne, um nur einige zu nennen: *Alfred Kubel* (1909-1999) war Ministerpräsident von Niedersachsen, *Otto Bennemann* (1903-2003) Oberbürgermeister von Braunschweig und Innenminister von Niedersachsen, *Nora Block/(Platiel)* (1896-1979) Landtagsabgeordnete in Hessen und Landesgerichtspräsidentin in Kassel. Andere Nelsonianer arbeiteten nach 1946 im Bildungsbereich: *Gustav Heckmann* (1908-1996) als Professor in Hannover, *Grete Henry-Herrmann* (1901-1984) als Professorin in Bremen, *Minna Specht* (1879-1961), Nelsons engste Mitarbeiterin, wurde Leiterin der Odenwaldschule und *Erna Blencke* (1906-1991) Leiterin der Volkshochschule in Springe. Eine weitere Nachfolgerin Nelsons, die schon als Kind in dem von Nelson gegründeten Landerziehungsheim Walkemühle lebte, war *Nora Walter* (1923-2001); sie war innerhalb von Entwicklunghilfeprogrammen der Friedrich Ebert-Stiftung sowie der Bundesrepublik Deutschland in den Ländern der Dritten Welt tätig – also im Einklang mit humanistischen Zielsetzungen ihres Lehrers.

Unter den namentlich bekannten Wissenschaftlern, die Nelson ab 1903/04 in der Fries-Gesellschaft um sich versammelte, und die ihm nahestanden, sind vor allem der Logiker *Paul Bernays*, der Religionswissenschaftler *Rudolf Otto*, der Wirtschaftswissenschaftler *Alexander Rüstow*, der Mathematiker *Kurt Grelling*, der Soziologe *Carl Brinkmann*, der Mathe-

matiker Walter *Ackermann*, der Psychologe Arthur *Kronfeld*, der Chemiker Otto *Meyerhof*, sowie seine direkte Schülerin, die Philosophin und Mathematikerin Grete *Henry-Hermann* und Julius *Kraft* zu nennen. Später haben auch einige angelsächsische Philosophen, vor allem der britische Ethiker Richard M. *Hare*, und dann auch der amerikanische Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker Roderick M. *Chisholm* Anregungen aus seinem Werke geschöpft. Und sich dazu bekannt, ähnliche ethische bzw. epistemologische Positionen wie Nelson zu vertreten. Von den gegenwärtigen deutschen Philosophen, die sich mit seinem philosophischen Erbe systematisch befassen, haben sich insbesondere Dieter *Birnbacher* (Düsseldorf) und Reinhard *Kleinknecht* (Salzburg) verdient gemacht. Und unter den führenden Exegeten heute, sollte Andreas *Brandt* (Göttingen) und vor allem Jörg *Schroth* (Göttingen) erwähnt werden.

1949 wurde die ursprünglich von Nelson 1922 ins Leben gerufene „*Philosophisch-Politische Akademie*“ (PPA) als politische und philosophische Bildungseinrichtung neu gegründet. Ihre vorwiegenden Aufgaben sind die Pflege der Nelsonschen Philosophie, - in den 70er Jahren die Herausgabe seiner Gesammelten Schriften in neun Bänden - , und bis heute die Bearbeitung des Nelson-Nachlasses und die Förderung von Publikationen zum Werk Nelsons.⁸ Daneben veranstaltet die Akademie philosophische und politische Tagungen zu aktuellen Problemen. Auch die von Nelson propagierte, pädagogisch wichtige „Sokratische Methode“ und das dialogische Philosophieren wird seit Jahrzehnten von der *PPA* in Seminaren angeboten und weiter entwickelt. Der Akademie danke ich an dieser Stelle auch für die Förderung der Herausgabe dieser Schrift.

Diese Ausgabe ist dem Andenken an Nelsons Schüler, Julius *Kraft*, gewidmet, dem erhebliche Verdienste hinsichtlich der Verbreitung von Nelsons philosophischen Ideen, der internationalen Bekanntmachung des Erbes der Fries'schen Schule als auch seiner konstruktiven Fortführung unter den Bedingungen der Philosophie und Soziologie bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts überhaupt zukommen.⁹

Anmerkungen

¹ Auf diese Differenzen verweisen Nelsons verzweigte und systematische Kritiken an Kants epistemologische Konzeption mit ausreichender Klarheit (vgl. ihre ausführliche Darlegung in: Jakowljewitsch, 1988: 18-41). Kritiken, die leider lange Zeit von der neueren Philosophiegeschichte kaum berücksichtigt wurden. Von der „*Kant-Fries'schen Lehre*“ oder dem „Kant-Nelsonschen Kritizismus“ vermag man nur bei einer einigermaßen oberflächlichen Rezeption, die die konzeptionellen Unterschiede nicht berücksichtigt, auszugehen. Als solche dürfte sie eben auch exegetisch weniger tauglich sein. Für eine ausführliche systematische Darstellung des Nelsonschen Verfahrens einer *transzendentalpsychologischen* bzw. *anthropologischen Deduktion* metaphysischer Grundsätze, das von ihrer regressiven Aufweisung ausgeht, vgl. Jakowljewitsch, 1989: 78-88. (Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass hier der Ausdruck „*Deduktion*“ nicht aus seinem formal-logischen Gebrauch, sondern vornehmlich aus seinem eigentümlichen Kantschen Sprachgebrauch genommen wird. Also einem Gebrauch, der sich bekannterweise an die damalige zeitgenössische *juristische* Begrifflichkeit anlehnt. Zu einer Begriffserklärung vgl.: Jakowljewitsch, 1988: 9.)

² Vgl. dazu Ab.XII und Ab.XIV.

³ Zu diesem Problem und Nelsons leider sehr partieller Annäherung an seiner Rezeption siehe weiter Ab.V dieses Buches und insb. den Anhang VII. sowie die Anm. 1) dazu.

⁴ Ausserdem hat er die Wissenschaftlichkeit der Philosophie zugleich als die Vorbedingung für ihren entsprechenden akademischen Stellenwert erachtet:

„Es muss in erster Linie Pflicht der Philosophen sein, in ihrem Gebiet den Anforderungen der strengen Wissenschaft treu zu bleiben, wenn die Philosophie ihr Ansehen und ihren Platz an der Universität bewahren soll“ (Nelson, 2004: 87).

Was sein leidenschaftliches Wahrheitsstreben anbetrifft, so hat die neuere Exegese folgendes festgestellt:

„Nelson war von unbedingter Wahrheitsliebe durchdrungen und er setzte seinen Scharfsinn daran, erkannte Fehler auf ihre Wurzeln zurückzuführen, um sie dann ein für allemal auszumerzen. [...] *In der Tat hat Nelson in seinem Wahrheitsstreben keine Kompromisse geduldet.* Angesichts der logischen Souveränität, mit der Nelson seine philosophischen Gegner zu widerlegen verstand, ist es eine herbe Enttäuschung, zu sehen, dass seine eigenen Lehren in entscheidender Hinsicht argumentativ brüchig, ja sogar widersprüchlich sind“ – bemerkte mit einigem Recht, zugleich aber auch leicht übertreibend Reinhard Kleinknecht. (In: R.Kleinknecht: *Nelsons Theorie der Begründung*, in: Leonard Nelson in der Diskussion. hrsg v. R.Kleinknecht/B. Neißer. Reihe Sokratisches Philosophieren Bd.I, Frankfurt/Main 1994, S.26, Hervh.v. mir.)

⁵ Von dem dahinter stehenden anspruchsvollen und eine Zeit lang nachwirkendem *Systemgedanken* des klassischen deutschen Idealismus hat sich Nelson an-

scheinend nicht ganz freimachen können. Wobei er die drohende „Gefahr einer falschen Beruhigung des Geistes im Systemdogmatismus“ (nach dem Wort des Existenzphilosophen Peter Wust), also des Nachgebens einem *weltanschaulichen Einheitszwange*, trotz der ausgeprägten kritischen Bestrebung seiner Philosophie kaum wahrgenommen hat.

⁶ Es sei noch erwähnt, daß Nelson mit dem berühmten französischen Komponisten, Felix *Mendelssohn-Bartholdy* (1809 - 1847), sowie dessen Großvater, dem bedeutenden europäischen Aufklärer Moses *Mendelssohn* (1729 - 1786), entfernt verwandt war. Interessanterweise, ist er als ein Philosoph jüdischer Herkunft, der – neben Ernst Friedrich *Apelt* – wohl der bedeutendste Nachfolger von dem durch seinen radikalen Antisemitismus bekannten J.F. Fries gewesen. Zur antisemitischen Stellungnahmen des Letzteren vgl. seine programmatische Schrift „Über die Gefährdung des Wohlstands und des Charakters der Deutschen durch die Juden“ (1816), veröffentlicht in Heidelberg. (Solche Stellungnahmen haben die Veranlassung dafür gegeben, dass die Büste von Fries, die 2000 an der Universität zu Jena aufgestellt wurde, nun bis auf Weiteres verhüllt bleibt!) Derartige Schriften aus dem neunzehnten Jahrhundert haben die Stossrichtung angekündigt, die dann im zwanzigsten Jahrhundert in solchen Formulierungen wiederzuerkennen ist, wie etwa innerhalb der von M. *Heidegger* geäußerten These über „*die Verjudung des deutschen Geistes*“. Nelson war eine Zeit lang verheiratet. Er war 1917 zum Kriegsdienst eingezogen worden, nicht an der Front aber im Büro tätig. Im Winter 1918 wurde er von dem Heeresdienst dauernd befreit. Im Herbst 1927 starb Nelson in Göttingen und die Beisetzung fand auf dem Grundstück der Walkenmühle statt. Sein Leichnam wurde aber 1933 von den Nationalsozialisten, die die Walkenmühle besetzt hatten, auf den jüdischen Friedhof in Melsungen gebracht, wo sich sein Grab auch heute noch befindet (vgl.: Franke, 1991: 223/24). Eine Einordnung von Nelson in das niedersächsische Judentum gibt Hieronimus, E.: *Theodor Lessing, Otto Meyerhof, Leonard Nelson*. Bedeutende Juden in Niedersachsen, Hannover 1964.

⁷ Einen sehr guten Überblick über die politischen Auswirkungen Nelsons gibt Thomas Meyer: *Links Kantianismus und soziale Demokratie – Die Aktualität Leonard Nelsons*, S.283-295, in: Berger, A./ Raupach-Strey, G./ Schroth, J. (Hgg.): *Leonard Nelson – ein früher Denker der analytischen Philosophie?*, Berlin 2011. G. Henry-Hermann hat ihrerseits die bestehenden Verknüpfungen zwischen solchen Grundwerten des *Godesberger Programs* wie Freiheit und Gerechtigkeit und Nelsons Ethik eindrucksvoll dargelegt:

„Diese Verwandtschaft tritt besonders hervor in der wechselseitigen Beziehung der Grundwerte untereinander, die der engen Verknüpfung zwischen den beiden Grundsätzen der Nelsonschen Ethik entspricht. ›*Freiheit und Gerechtigkeit bedingen einander*‹, sagt das Godesberger Programm. Und die Ethik Nelsons weist nach, dass und wie das Gebot gerechter Interessenabwägung und das Ideal vernünftiger Selbstbestimmung nur in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander verstanden werden können. Das Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung kennzeichnet die Freiheit, die menschlichem Leben Wert und Würde zu geben vermag, dadurch nämlich, dass sich der Mensch orientiert an Werten und Normen wie er selber sie erkennt und be-

jaht. Zu den Werten und Normen aber, in denen die Vernunft nach Kant selber ihr Gesetz gibt, gehört das Sittengesetz, das Gerechtigkeit gebietet. *Es gibt daher keine wohlverstandene Selbstbestimmung ohne die autonome Anerkennung der eigenen Verpflichtung zur Gerechtigkeit.* Entsprechend aber verlangt dieses Gebot der Gerechtigkeit – nach der Formulierung Nelsons –, die Interessen des Sozialpartners zu achten, ›als ob sie auch die eigenen wären‹. Dabei geht aber es um das, was in Wahrheit im Interesse des Menschen liegt, und das ist mehr und unter Umständen etwas anderes als das, worauf sich jeweils unter dem Druck und den Anregungen der Umstände seine Wünsche richten. Im wohlverstandenen wahren Interesse des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens liegt die Freiheit, das eigene Leben selber vernünftig gestalten zu können“ (Henry-Hermann, 2001: 41-42, Hervh.v. mir).

⁸ Seine gesammelten Schriften sind beim bekannten Hamburger Verlag Felix *Meiner* erschienen. Bei der Gestaltung dieser Ausgabe wurden einige wenige Abschnitte meiner an der Universität zu Mannheim 1987. vorgelegten Doktorarbeit verwertet. Für die Genehmigung der Benutzung entsprechender Teile dieser 1988. veröffentlichten Arbeit bin ich dem *Peter Lang* Verlag, Frankfurt-Bern u.a., vertreten durch Frau Claudia *Stegmann* zum besonderen Dank verpflichtet.

Dem geschätzten Kollegen Prof. Volker *Gadenne* (J. Kepler-Universität zu Linz), der mich vom Anfang der Arbeit an diesem Buche bis zu seiner Fertigstellung zur Seite stand, danke ich für seine sehr entgegenkommende, grossartige Unterstützung. Zugleich auch dem PD Andreas *Brandt* (Universität zu Göttingen), Prof. Heinz *Krumpel* (Universität zu Wien) und Michael *Schorner* (Universität zu Innsbruck), die eine wichtige Hilfestellung hinsichtlich der notwendigen sprachlichen Nachbesserungen geleistet haben. Für eine tätige freundliche Unterstützung meiner Arbeit an diesem Buch, die ich sehr schätze, möchte ich auch dem bekannten europäischen Ethiker Dieter *Birnbacher* (Heinrich-Heine-Universität zu Düsseldorf) danken. Ausserdem auch dem Prof. Bernward *Gesang* (Universität zu Mannheim). Letztlich bin ich zum besonderen Dank Barbara *Neisser* verpflichtet, die als Vorsitzende von *PPA* meine Forschungsbemühungen mit einem freundlichen Verständnis bis zu ihrer Verwirklichung hin begleitet hat.

Ich darf hoffen, mit dieser Schrift einen kleinen Beitrag zur Erfüllung des Wunsches von Paul Bernays' geleistet zu haben, dass dem Werke Leonard Nelsons' einmal die gebührende Würdigung zugeteilt werde, und

„daß eine Philosophie, die zu ihrer Zeit übergegangen und auch späterhin vorschnell abgelehnt wurde, zu einer aufgeschlossenen und fruchtbaren Erörterung gelange“ (Geleitwort zu Nelson, 1973, I: XI).

⁹ Unter anderem hat sich Kraft auch darum gekümmert, mit Nelsons Auffassungen einen der größten Philosophen des vergangenen Jahrhunderts, Karl R. *Popper* eingehend vertraut zu machen. Eine Zeit lang hat er sogar versucht, Popper zu einem engeren Zusammenwirken mit der *Neuen Fries'schen Schule* zu gewinnen, was aber nicht gelang. Über enge Beziehungen die zwischen den beiden (die zugleich entfernt verwandt gewesen sind) bestanden, zeugt u.a. auch Poppers' Nachruf auf Kraft: „*Julius Kraft 1898-1960*“ (RATIO 4/I., 1962: 2-12). Kraft war an der Universität zu Frankfurt Student von Franz Oppenheimer (1864-1943), dem

ersten Ordinarius für Soziologie im ganzen deutschsprachigen Raum, und einem Verehrer von Leonard Nelson. Bei ihm hat er sich auch habilitiert. (Der Respekt zwischen Nelson und Oppenheimer war gegenseitig. So hat Nelson den Aufsatz „*Franz Oppenheimer - der Arzt der Gesellschaft*“ (1927) verfasst, in dem dessen sozialreformatorische Beiträge zur Lösung der sozialen Frage hochgelobt werden. Sonst haben sich die beiden für den „*liberalen Sozialismus*“ eingesetzt. Zwischen ihnen hat sich auch eine persönliche Freundschaft etfaltet.) Im Jahre 1925 bekam Kraft die Assistentenstelle am Lehrstuhl von Hans *Kelsen* in Wien, wodurch auch seine Kontakte zu Popper begünstigt gewesen sin. In der Nachkriegszeit, hat er (damals noch in Washington wohnhaft) im Jahre 1949 an der Alpbacher Tagung „Grenzen der Forschung“ mitgewirkt – möglicherweise dem persönlichen Rat von Popper folgend, der im Jahr zuvor erstmals an der dortigen Tagung „Gesetz und Wirklichkeit“ beteiligt war. Nach dem amerikanischen Exil, hat Kraft dann von 1957 bis zu seinem frühen Tode 1960 an der Frankfurter Universität eine Professur im Fachbereiche Soziologie bekleidet.

II. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft

Das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft ist die entscheidende Instanz gegen allen Skeptizismus...

L. Nelson

1. Formulierungsunterschiede und ihre interpretativen Folgen

Eine der entscheidenden Instanzen bei der Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze ist der "Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft". (Im Folgenden benutzen wir die Abkürzung "GSV".) In seiner ersten, von Fries übernommenen Fassung besagt er auf der allgemeinen Ebene folgendes:

"Jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem vernünftigen Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei" (Nelson, 1973, VII: 628, Hervh.v.mir).

Auf dieser Ebene ist dieser Grundsatz epistemologisch verhältnismäßig unschuldig und kann als eine anthropologisch plausible Feststellung angesehen werden, die gegen den generellen skeptizistischen Nihilismus hinsichtlich der Befähigung des menschlichen Geistes zur Erkenntnis steuert. Und in seiner Konkretisierung auf die unmittelbare Erkenntnis bringt dann dieser Grundsatz eine schon bestimmtere Festsetzung: dass nämlich jedes Erkenntnissubjekt *auf die Wahrheit seiner unmittelbaren Erkenntnis Vertrauen hat* :

„Er ist Ausdruck dafür, daß nicht sowohl die objektive Gültigkeit als vielmehr Vertrauen auf die objektive Gültigkeit unserem Geiste ursprünglich innewohnt, wiefern er nämlich faktisch Erkenntnis besitzt, ein erkennender Geist ist“ (VII: 630).

Dieser Grundsatz hat zunächst eine abwehrende, *negative* Funktion: Er soll erst dazu dienen, den falschen "skeptischen Schluss aus der Unbegreifbarkeit der Erkenntnis" auf die negative Lösung des Begründungsproblems, d.h. die Behauptung, "daß wir über die Gültigkeit unserer Erkenntnis nichts wissen können" (II:427), abzuweisen. Insofern ist er ein "notwendiges Gegenstück" zu dem "Satz der Unmöglichkeit einer objektiven Begründung der Erkenntnis" (VII:628). Er gibt uns eine epistemische Gewähr dafür, dass die Tatsache der Unmöglichkeit einer Begründung der objektiven Gültigkeit unmittelbarer Erkenntnis mit keiner Konsequenz der Zweifel, Ungewissheit bezüglich ihrer Gültigkeit verbunden zu sein braucht (ibid.).

Seine andere, *positive* Funktion ist die Behauptung der "Entbehrlichkeit jeder weiteren Begründung der als Faktum in uns aufgewiesenen unmittelbaren Erkenntnis". In dieser Hinsicht ist er dem "Satze von der Unmöglichkeit einer objektiven Begründung der Erkenntnis" *komplementär*: Dessen Feststellung der Unmöglichkeit jeder weiteren Begründung für die Gewissheit unmittelbarer Erkenntnis ergänzt er nämlich durch die Behauptung,

"daß jede solche Begründung, selbst wenn sie möglich wäre, entbehrlich ist" (VII:629)!

– Wobei sich diese Entbehrlichkeit eben kraft des *GSV* selbst ergeben sollte. Die Frage, die sich hier meldet, dürfte aber wohl die sein, ob und wie *GSV* diese Entbehrlichkeit völlig zu garantieren vermag; und zugleich ob durch den *GSV* kaum etwas mehr getan wird als nochmals die fundamentalistische Auffassung unmittelbarer Erkenntnis gewissermaßen zu bejahen – diesmal nur von der Metaebene eines selbstbezogenen Bewusstseins?

Diese zweite Funktion hat vor allem eine strategische Bedeutung für die Theorie der Wissensrechtfertigung. Aufgefaßt als "*Grundsatz von der Entbehrlichkeit einer objektiven Begründung der Erkenntnis*" sichert der *GSV* im Falle des Vorliegens einer unmittelbaren Erkenntnis der Aufweisung ihres Faktums "den Charakter einer ihrerseits vollgültigen Begründung" (VII:630). Er "beglaubigt" also den von ihm logisch unabhängig durchführbaren Schluß vom Vorhandensein unmittelbarer Erkenntnis auf ihre faktische Gewißheit bzw. Gültigkeit. Erinnern wir uns an dieser Stelle, dass laut Nelsons die Zielsetzung der epistemologischen Analyse nicht ist, den Anspruch auf die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis überhaupt zu begründen, ihr "objektive Wahrheit zu verschaffen". Stattdessen geht es nur darum, "das Bewußtsein *als erkennendes Bewußtsein zu beglaubigen*, dem Bewußtsein zum irrumsfreien Ausspruch der Erkenntnis zu verhelfen" (a.a.O.).

Der *GSV* soll dabei weder als "ein allgemeines Axiom, das nun seinerseits als ein erkenntnistheoretisches Kriterium" (d.h. ein Beurteilungsmaßstab für die objektive Gültigkeit) "dienen könnte oder sollte", noch als "eine Hypothese" und "eine *ultima ratio* gleichsam, zu der wir wohl oder übel greifen, in Ermangelung objektiver Begründbarkeit unserer Erkenntnis", verstanden werden (VII: 629). Statt dessen

a) ist er "der Ausdruck für nichts anderes als den faktischen Charakter des Erkennens" (a.a.O.), d.h. dessen, dass unsere Erkenntnis *die Gewissheit ihrer Gültigkeit* "nicht von außen, nicht aufgrund eines künstlichen Rasonnements, aufgrund irgendeiner Begründung, erst zu empfangen braucht", sondern "*in sich trägt*":

„Was durch jede solche Begründung erst erzielt werden könnte oder sollte, das besitzen wir unabhängig von aller solcher Bemühung und vor ihr in der *Tatsache des Selbstvertrauens* unserer Vernunft auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis“ (ebd., Hervh.v.mir) – (Freilich eine nicht ganz vorsichtige und glückliche Formulierung, zumal aus den anderen Ausführungen Nelsons über die Natur des *GSV* hervorgeht, daß er eben keinerlei *Begründungsfunktion* übernehmen bzw. diese ersetzen kann, sondern einen davon verschiedenen Gebrauch hat!)

b) besitzt er selbst den Status nur „einer besonderen, nämlich *psychologischen Erkenntnis*, die hinsichtlich ihrer Gültigkeit durch nichts ausgezeichnet ist vor anderen“, – und kann folglich nicht als eine privilegierte Begründungsinstanz gebraucht werden! (ebd.);

c) besagt er nicht, dass aller unserer Erkenntnis ursprünglich objektive Gültigkeit zukäme, sondern soll eine ganz andere Behauptung ausdrücken, und zwar, dass *für uns als Subjekte des Erkennens* es jenseits allen vernünftigen Zweifels stehe, dass die unmittelbare Erkenntnis *gewiss gültig* sei. Nochmals der entscheidende Hinweis Nelsons:

„Er ist der Ausdruck dafür, daß nicht so sehr die objektive Gültigkeit als vielmehr *das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis unserem Geiste ursprünglich innewohnt, wiefern er nämlich faktisch Erkenntnis besitzt*, ein erkennender Geist ist“ (VII: 630, Herv. v. mir).

Somit liefert er die Grundlage für die Ablehnung des jeweiligen potentiellen Misstrauens gegen die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft und die Zurückweisung der „erkenntnistheoretischen Forderung einer Begründung der Objektivität der Erkenntnis überhaupt“ (II:161). Es geht also um ein allgemeines epistemisches Prinzip, das ursprünglich die Bedeutung einer deskriptiven, feststellenden Aussage auf der Ebene der *Metaerkenntnis* hat. Darüber hinaus verfügt es über eine arteigene *normativ-epistemische* Kraft, die sich eben aus der außerordentlichen Bedeutsamkeit jenes Faktums des Selbstvertrauens für das Funktionieren unseres gesamten Erkennens ergibt. Es hat daher zugleich eine bejahende, bestätigende und insoweit auch bewertende Funktion bezüglich des Erkenntnisprozesses: Aufgrund dieses Prinzips wird *unser Bewusstsein von der Gewissheit der Gültigkeit unmittelbarer Erkenntnisse* als ein solches festgelegt. Dies ist dabei nicht so zu verstehen, dass von ihm aus die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnisse erschlossen werden sollte! Und zwar schon deswegen nicht, weil für die Gewissheit der Gültigkeit einer unmittelbaren Erkenntnis ihr „Faktum“ schon selbst alle nötige „Bürgschaft“ gibt. Was daraus erschlossen werden kann, ist demgegenüber, daß die *UVE* keiner weiteren Begründung überhaupt bedarf. Dies bedeutet wiederum nicht, dass die *Tatsache des Selbstvertrauens* der Vernunft ihrer-

seits "einen Beweisgrund" für die Wahrheit und Vertrauenswürdigkeit der *UVE* liefert. Denn dadurch würde ein Widerspruch entstehen:

"Es verhält sich nicht so, daß wir *aus dem Vertrauen, das wir zu unserer unmittelbaren Erkenntnis haben, auf deren Wahrheit schließen*. Dann würde ja die Gewißheit doch erst mittelbar zu der unmittelbaren Erkenntnis hinzukommen, im Widerspruch zu dem Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis, d.h. einer solchen, die *an und für sich gewiß ist*" (IV: 51-52, Herv.v. mir).

Die Bedeutung des *GSV* ist also nicht begründungslogisch, sondern transzendental-*anthropologisch*: Er bestimmt nämlich das Verhältnis der menschlichen Vernunft zu seiner (unmittelbaren) Erkenntnis. Diese *metaepistemische* Bestimmung hat insofern eine normative Funktion,

als hierdurch die vorliegenden *UVE* zusätzlich zu der ihr unbestreitbar zukommenden Gültigkeit nunmehr noch *auf der Ebene der Beziehung des Erkenntnissubjektes zu seiner jeweils vollbrachten Erkenntnisleistung im Sinne des Faktums entsprechender UVE* eine Bestätigung erfahren.

Es gilt diese eigentümliche Ebene festzuhalten und im Auge zu behalten, auf die sich der *GSV* bezieht, was in der bisherigen Exegese nicht genug berücksichtigt worden ist. Die Entscheidung über die objektive Gültigkeit und Wahrheit jeweiliger unmittelbarer Erkenntnis wird dagegen auf einer anderen Ebene getroffen; und zwar im Geiste des tradierten epistemologischen Fundamentalismus. Was mit dem Einsatz des *GSV* eigentlich getan wird, ist dann nur eine zusätzliche Beglaubigung des im Rahmen des Erkenntnisvollzugs schon Erreichten; was auf der objektiven Ebene von Erkenntnisvollzügen als unmittelbare Einsicht gewonnen worden ist, wird auf der Metaebene nicht mehr hinterfragt, sondern stattdessen im Vertrauen hingenommen oder bestätigt.

Freilich finden sich bei Fries gewisse Stellen die den *GSV* in einem etwas anderen Licht erscheinen lassen. Als eine „nähere Erörterung“ von diesem Grundsatz stellt er so fest:

„Er zeigt sich am durchgreifendsten darin, daß jeder Mensch bey allen seinen Behauptungen, bey allen seinen Überzeugungen unvermeidlich voraussetzt: seine Urteilskraft *habe das Vermögen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden und Wahrheit zu erkennen*“ (in: derselbe: *System der Metaphysik*, in: WW, VIII: 436f.).

Hier zeigt sich nochmals der im Rahmen unserer Darlegung herausgearbeitete Sachverhalt, dass wir bei Fries und Nelson insgesamt genommen *kein völlig einheitliches Verständnis* des *GSV* finden! Vielmehr machen sich eine Reihe von variierenden Bedeutungsnuancen bemerkbar, welche die exegeti-

sche Arbeit erschweren und Kritikern Anlass zu Bedenken und Einwänden geben können. In meiner Auslegung habe ich, wie bereits angedeutet, versucht, einen einheitlichen Kern dessen zu explizieren, was Nelson selbst – vielleicht in mancher Hinsicht Fries auch nicht ganz strikt folgend – mit dem *GSV* am ehesten gemeint haben dürfte. Dieser Kern hat nun weiterhin doch *mehrere Gestalten*. So kann es als eine Frage der Konvention angesehen werden, ob wir hier von (nur) *einem* und dergleichen Grundsatz und seinen „näheren Erörterungen“ durch unterschiedliche Formulierungen reden wollen, oder vielleicht doch eher *von mehreren* Grundsätzen, die untereinander eng verbunden sind, sich aneinander anschließen. Der Einfachheit halber möchte ich im Rahmen meiner Auslegung von Nelsons Konzeption die erste Option bevorzugen. Freilich muss dabei festgehalten werden, dass hinsichtlich *des eigentümlichen Gegenstandes*, auf den sich das Selbstvertrauen der Vernunft eigentlich bezieht, bei Fries und Nelson zumindest eine charakteristische Dualität verbleibt: Zum einen richtet sich dieses Vertrauen darauf, dass der menschliche Geist im Allgemeinen *ein erkennender Geist* ist, d.h. dass unsere Vernunft der Wahrheit „empfänglich und teilhaft ist“; zum anderen auf die *objektive Gültigkeit* der von unserer Vernunft gewonnenen Erkenntnisse, die unserem Geiste ursprünglich innewohnen, „wiefern er nämlich faktisch Erkenntnis besitzt“. (Wobei unter „Erkenntnis“ *die unmittelbare Erkenntnis* gemeint ist.)

Außerdem gilt es auch festzuhalten, dass Nelson den *GSV* seiner Form nach als den Ausdruck *einer psychologischen Erkenntnis betrachtet*, die keinen besonderen, privilegierten Status im Vergleich zu den anderen psychologischen (also der inneren Erfahrung entstammenden, introspektiven) Erkenntnissen, obzwar eine besondere Funktion, besitzt. Seine Besonderheit betrifft also nur seinen Gegenstand und den hiermit verbundenen Status einer *Metaerkenntnis* bzw. einer psychologischen Erkenntnis *der zweiten Ordnung*.

Der *GSV* ist laut Nelson ein transzendental-anthropologisches Prinzip obersten Ranges. Zugleich schreibt er ihm die Rolle des allgemeinsten Kriteriums zur Beurteilung unseres Wissens überhaupt zu (vgl.: Nelson, 1973, I:33). Er bürgt nämlich für die Berechtigung aller Sätze, die ihren Ursprung in der reinen Vernunft haben (ebd.). Dadurch beruht auf ihm letzten Endes *„die Schlußkraft“* in der Beantwortung der *„quid iuris“*-Frage bezüglich der Grundsätze unseres Wissens über die Welt (a.a.O.): Er sichert uns in dieser Folge das Recht, die Aufgabe der Deduktion *„auf eine Vergleichung der Urteile mit der unmittelbaren Erkenntnis zu beschränken“* (II:344-45) und macht eigentlich *„die psychologischen Ableitungen aus der Theorie der Vernunft“* zu *„kritischen Deduktionen“*. Indem er nämlich die *„Auffindung“* eines *„Leitfadens“* für die systematische Begründung unseres Wissens ermöglicht (I:32). Diese beiden letzten Behauptungen mögen aber mit einer

gewissen Übertreibung hinsichtlich der Wichtigkeit und eigentümlichen Kapazitäten vom *GSV* verknüpft sein, wozu ich später kommen will. Zunächst möchte ich es feststellen, dass Nelsons Bestimmungen des Status des *GSV* leider *uneinheitlich geblieben* sind - was sich u.a. auch in der vorher dargelegten auffälligen Formulierungsverschiedenheiten gezeigt haben dürfte. Die wesentlichsten diesbezüglichen Schwankungen beziehen sich dabei auf die wichtige Frage, ob dieser Grundsatz als ein *erkenntnistheoretisches Kriterium* anzusehen ist oder eher nicht. Und innerhalb von Nelsons darauf bezogener Ausführungen kommen hier gewissermaßen *gemischte* Verhältnisse vor: So hebt er in einigen Kontexten, in denen er die Rolle von unmittelbaren Erkenntnissen akzentuiert, nachdrücklich hervor, dass der *GSV* eigentlich kein erkenntnistheoretisches Kriterium sei. In anderen Kontexten dagegen, in denen es vornehmlich um die Zusammensetzung und das Funktionieren der gesamten Deduktion metaphysischer Grundsätze geht, neigt er aber anscheinend dagegen dazu, dem *GSV* die Lösung der *quid iuris*-Frage zuzuschreiben. Und ihn somit praktisch doch zum erkenntnistheoretischen Kriterium zu machen! Solche unterschiedlichen Formulierungen bewegen sich mitunter am Rande der gegenseitigen Unverträglichkeit bzw. der Inkonsistenz. (So heißt es etwa einmal, der *GSV* sei *keine* „ultima ratio“ der Erkenntnisgültigkeit, ein andermal aber eben auf ihm *beruhe* die „Schlußkraft“ bei der Lösung der Frage nach der epistemischen Berechtigung unserer Annahmen.) Dabei verbleibt Nelson aber weiterhin unbeirrt bei der Ansicht, das Vorliegen entsprechender *UVE* bzw. des Verhältnisses ihres zutreffenden Ausdrückens durch bestimmte Urteile sei ein erkenntnistheoretisches Kriterium für die Legitimierung metaphysischer Grundsätze. Somit hätten wir dann eigentlich *zwei unterschiedliche* Kriterien im Spiel! Und dies würde eine einigermaßen merkwürdige, problematische Lösung bedeuten, selbst dann, wenn wir die Kompetenzen von beiden Kriterien – wie von mir vorgeschlagen - auf zwei Erkenntnisebenen verteilen bzw. ausgrenzen: Zum einen auf jene der *Objekterkenntnis* (Erkenntnisse der ersten Ordnung, die auf die Wirklichkeit bezogen sind), zum anderen auf jene der *Metaerkenntnis* (Erkenntnisse der zweiten Ordnung, die zu ihrem Gegenstand die Erkenntnisse der ersten Ordnung haben). Auch wenn wir die beiden Beurteilungsmaßstäbe als *komplementär*, also gegenseitig sich ergänzend auslegen, so hätten wir weiterhin eine solche Lage vor uns, dass über einen und denselben metaphysischen Grundsatz (etwa der Kausalität) anhand zweier verschiedener Kriterien entschieden werden sollte, ob er eine richtige metaphysische Erkenntnis darstellt oder vielleicht nicht! Eine solche Situation dürfte mit einer gewissen Unübersichtlichkeit und Konfusion belastet sein, weshalb ich eine anderweitige Lösung befürworten würde. Dabei ist davon auszugehen, welche eigentümliche Funktion bzw. welcher spezifische *Modus der Beurteilung* der einen und anderen Legitimierungsinstanz zukommt. Und

in dem Sinne würde ich es vorschlagen, dabei zu bleiben, das eigentliche epistemische Kriterium für entsprechende Erkenntnisse der ersten Ordnung sei doch streng genommen das aufgewiesene Faktum der *UVE* und ihres adäquaten Ausdrückens durch entsprechende Urteile, ihrer urteilsmäßigen „Wiederholung“. Wobei der *GSV* demgegenüber kein anderer Stellenwert zukommt, als

jener einer dazu zusätzlich auf der Ebene der Metaerkenntnis die auf der Ebene der Objekterkenntnis schon erfolgte Begründungen allein noch *beglaubigenden*, obersten transzendentalanthropologischen Apellationsinstanz. Die also nachträglich bestätigt, dass die unter Berufung auf die *UVE* durchgeführte jeweilige Begründung zugleich im Einklang mit der eigentümlichen, funktionierenden Ordnung der menschlichen Intelligenz sei und diese auch als solche bejaht.

(Außerdem mag dabei durch den *GSV* indirekter und impliziter Weise gleichzeitig noch die grundlegende anthropologische Annahme bekräftigt sein, die kognitive Organisation der menschlichen Vernunft sei im Großen und Ganzen als solche in Ordnung. Womit eine Selbstidentifikation des erkennenden Geistes als eines solchen zum Ausdruck kommt. In dieser Richtung scheint Nelsons Feststellung hinzuweisen, die philosophische Analyse nach der Methode der Vernunftkritik setze „eine richtig organisierte Vernunft voraus“(ebd., I: 35). Diese richtige Organisation der Vernunft erweist sich also als Präsupposition von jeder Anwendung jener Methode. Darüberhinaus, im Vertrauen auf die Vernunft können wir *allein denken*, „also auch zweifeln“(I: 34). Und wenn es so ist, dann sind wir berechtigt unserer Vernunft zu vertrauen – so können wir diesen Gedankengang abrunden. M.a.W.: jegliche unsere kognitive Tätigkeit ist auf die *vertrauende Einstellung* zur Vernunft im Großen und Ganzen angewiesen! Daraus folgt aber nicht, wie ich es hervorheben möchte, eine jede einzelne Einsicht bzw. Annahme der Vernunft könne in ihrem Informationsgehalt unmöglich unrichtig oder korrekturbedürftig sein. Insofern dürfte die These, wonach wir letztlich an die Vernunft glauben müssen (K.O-Apel, V. Gerhardt u.a.) ergänzungsbedürftig sein.)

Die vorher bestimmte eigentümliche Funktion dieses Grundsatzes bezieht sich im Wesentlichen auf die folgenden drei konkreten Aspekte bzw. unserem Geiste ursprünglich innewohnenden kognitiven Dispositionen:

- (i) Vertrauen auf die eigene Fähigkeit, die Wahrheit zu erfassen, also ein *erkennendes* Bewusstsein zu haben,
- (ii.) Vertrauen darauf, dass unsere (unmittelbare) Erkenntnis *in sich* die Gewissheit ihrer (objektiven) Gültigkeit trägt, so dass
- (iii.) jede weitere Begründung des Faktums von *UVE* entbehrlich wird.

Alle drei Aspekte würden sich in die Tradition der *common-sense*-Erkenntnisauffassung gut einfügen lassen, die innerhalb moderner Epistemologie aber einiger Kritik ausgesetzt war und insofern nicht mehr als selbstverständlich zu gelten vermag. Die innerhalb der *common-sense*-Philosophie kultivierte Ansicht, die auch beim Nelson am Werke ist, wonach die Möglichkeit der Erkenntnis kein Problem, sondern vielmehr *ein Faktum sei*, mag aber ein gewisses Recht behalten, insofern sie nämlich gegen einen uneingeschränkten Skeptizismus sowie einen radikalen Fallibilismus und die mit ihm verbundene pessimistische Einstellung, eine Gewissheit innerhalb menschlicher Kognition jemals erreichen zu können, steuert. Und eine solche Bestrebung ist klarerweise zugleich dem epistemologischen Vorhaben Nelsons eigentümlich.

In formaler Hinsicht könnte sich hier die Frage stellen, ob auch (iii.) explizit zum Informationsgehalt des *GSV* zugerechnet werden sollte, oder es dagegen eher angebracht (und ausreichend) wäre, bei (i.) und (ii.) zu verbleiben. Und zwar insofern, als dass sich bei (iii.) offensichtlich um eine bloße Schlussfolgerung aus dem Begriff der unmittelbaren Erkenntnis d.h. der *UVE* handelt, die bereits auf der Ebene der Bestimmung dieses Begriffes selbst festgelegt wurde. Insofern mag unklar sein, weshalb eigentlich hier ein Bedarf danach besteht, dass diese anderswo schon gewonnene erkenntnislogische Konsequenz dann *nochmals* im Rahmen des *GSV* wiederholt werden sollte. Insbesondere mit Rücksicht darauf, dass es sich eben um keine Sache handelt, der man Vertrauen zu schenken braucht, sondern stattdessen eher um eine Sache der bloßen Erkenntnislogik. Falls man nämlich nur vom gegebenen Begriff unmittelbarer Erkenntnis ausgeht, ihn als korrekt voraussetzt und dessen Folgen entfaltet.

Die von mir vorher vorgeschlagene, im Vergleich zu Nelson selbst einigermaßen modifizierte Auslegung der Rolle des *GSV* scheint mir also jedenfalls eine besser abgestimmte, verständlichere Lösung zu sein, als bei jener sich andeutenden fragwürdigen *kriteriologischen Verdoppelung* und den sie begleitenden Unklarheiten zu verbleiben – die er übrigens z.T. von Fries ungeprüft übernommen haben mag. (Wobei die seltsame Situation auftreten würde, eine begründungslogisch unter die Berufung auf entsprechende *UVE schon entschiedene* Frage nach der Gültigkeit bestimmter Annahmen dann *erneut* – auf einer weiteren Ebene - zum Gegenstand eines weiteren epistemisch-kriteriologischen Entscheidens zu machen, diesmal aber aufgrund der Berufung auf den *GSV*!)

Es sei hier darauf hingewiesen, dass der Vernunft natürlicherweise eine *metatheoretische* Kompetenz innewohnt, indem sie aufgrund methodischer Selbstbezüglichkeit zu ihren eigenen Möglichkeiten, Vorgaben, Leistungen... jeweils Stellung beziehen kann. In das eigene erkennende Bewusstsein gelegtes Vertrauen der menschlichen Vernunft ist somit eo ipso

ein genuines *Selbstvertrauen*. Durch den *GSV* wird dann hauptsächlich die Einstellung des Vertrauens in die eigenen Kräfte bzw. Potenzen zum Ausdruck gebracht. Dabei wird insbesondere die Autorität von *UVE* strikt von der *Metaebene* her bekräftigt. Letzteres, also die Koppelung zur Ebene der *Metaerkenntnis*, mag vielleicht auch Nelson mit seiner üblichen Rede vom *GSV* als der „*obersten Instanz*“ in gewisser Weise zu versuchen anzudeuten. Diese charakteristische, des Öfteren vorkommende Bezeichnung könnten wir nämlich so verstehen, dass sie es zunächst meint, dieser Grundsatz stünde über der auf die Wirklichkeit bezogene *Objekterkenntnis* und des Weiteren, dass es über ihm *keine weitere, noch höhere* Beurteilungsinstanz gibt – wie etwa eine göttliche Vernunft. Und insofern die Autorität unmittelbarer Erkenntnis vornehmlich auf die *Objekterkenntnisse* über die Welt bezogen ist, so wird der freie Raum dafür gelassen, und zugleich ein entsprechender Bedarf danach generiert, dass sich der für die *Metaerkenntnisse* zuständige *GSV als eine beglaubigende Instanz* in die Betrachtung einschaltet und die eigentümliche epistemische Leistung des erkennenden Geistes, seiner unmittelbaren Erkenntnisse von dieser Ebene her entsprechender Weise bestätigt. Hierbei wird durch den *GSV* ein Vertrauen darauf geltend gemacht, dass ein echtes, die Wahrheit erfassendes Erkennen stattfindet, das in einer ausgezeichneten Weise am Werke eben im Faktum der unmittelbaren Erkenntnis ist. Unser Wissen über die Welt, das sich auf die unmittelbaren Erkenntnisse gründet, stellt also im Großen und Ganzen zunächst keinerlei Illusion dar. Bei einer solchen epistemologisch prinzipiell optimistischen Einstellung dürfte aber eine leise Radikalität vorliegen, indem hier offensichtlich davon ausgegangen wird, dass *keine* bestimmten unmittelbaren Erkenntnisse sich *jemals* als doch unrichtig erweisen könnten! Eine Ansicht, die Nelson faktisch vertrat, die die gegenwärtige Epistemologie aber nicht ohne weiteres billigen würde. Hiermit scheint auch seine Meinung zusammenzuhängen, die Vernunft sei „*unantastbar allem Zweifel*“ (vgl.: I: 34). Demzufolge, was sie als ein echtes Wissen begläubigt, sei dadurch eben als die Wahrheit besiegelt und vom potentiellen weiteren Hinterfragen endgültig losgelöst! Im Anhang zu diesem Kapitel werden wir aber auf gewisse fragwürdige Aspekte einer solchen Charakterisierung von Vernunft hinweisen, die Nelson'sche Voraussetzung ihrer grundsätzlichen Unfehlbarkeit als doch problematisch erscheinen lassen. Somit wäre die Tragweite eines solchen, selbstbejahenden Selbstbewusstseins der Vernunft angesprochen, die nicht ohne weiteres in einer dogmatischen Selbstsicherheit münden sollte. Und zwar selbst dann noch, wenn man unbeirrt bei der Annahme verbleiben möchte, es sei *ein im Prinzip legitimes Vorgehen*, dass die selbstbewusste Vernunft darauf ausgerichtet ist, das erkennende Bewusstsein des Menschen als solches (von der *Metaebene* der (Selbst-)Reflexion her) zu bestätigen!

Am Ende meiner Betrachtung möchte ich noch hervorheben, dass die Bestimmung der *UVE* als die Grundlage unserer Erkenntnisse über die Welt, die Reduzierung der Begründung synthetischer Urteile auf das bloße Konstatieren der "Wiedergabe" einer unmittelbarer Erkenntnis durch diese Urteile, die Bestimmung der grundlegenden Frage epistemologischer Untersuchungen als die nach dem Faktum der (unmittelbaren) Erkenntnis und die Bestimmung des *GSV* als die "oberste" Beurteilungsinstanz sind die logischen Werkzeuge *ein und derselben Begründungsstrategie* sind. Es ist daher eine korrekturbedürftige Selbstausslegung Nelsons darin zu sehen, dass er den *GSV* etwas mystifizierend zu einer autonomen und sogar zu der angeblich allein entscheidenden Legitimierungsinstanz hochstilisiert! Dies entspricht nämlich kaum der tatsächlichen Logik seiner Strategie der Erkenntnisrechtfertigung. Stattdessen ist er, wie angedeutet, eigentlich *begrifflich vernetzt* innerhalb eines intern abgestimmten Bündels von epistemologischen sowie kognitiv-psychologischen Annahmen. (Insbesondere ist dabei der *GSV* an die unmittelbare Erkenntnis als den eigentlichen direkten Träger der epistemischen Autorität bei der Erkenntnisrechtfertigung gekoppelt bzw. auf diese angewiesen.) Und erst im Rahmen dieses konzeptionellen Zusammenhangs vermag dieser Grundsatz dann auch die ihm zugewiesene Funktion überhaupt zu erfüllen! Seine Rolle im Vergleich zu der Begründungsfunktion unmittelbarer Erkenntnis bzw. der *UVE* ist also

nicht *ersetzend*, sondern einzig und allein von einer anderen Betrachtungsebene sowie in einem anderen, *beglaubigenden* Modus her *ergänzend*!

Durch die Erfüllung dieser eigentümlichen Rolle des *GSV* wird Nelsonsche Diskurs der Erkenntnislegitimierung *vervollständigt* und somit definitiv abgeschlossen. Dies dürfte zugleich, wie ich es meinen möchte, der diesbezüglichen grundlegenden konzeptionellen Bestrebung Nelsons im Grunde entsprechen - obzwar er dies leider nicht in klarer Weise ausgearbeitet und expliziert hat. Stattdessen ist er bei jenen uneinheitlichen, durch seine Schriften zerstreuten Formulierungen des *GSV* geblieben. Was sich dann belastend auf sein epistemologisches Vorhaben und das Verständnis des eigentlichen Stellenwerts dieses Grundsatzes in dessen Rahmen auswirkt.

Es wäre auch zu bedauern, dass bei Nelsons Ausführungen *die soziale, gemeinschaftliche* Dimension des Selbstvertrauens der Vernunft zwar stets mitgedacht, aber kaum passend artikuliert und ausgearbeitet wird. Hiermit hätte sie sich dann als *eine öffentliche Vernunft* gezeigt, anstatt als bloß zentrales Subjekt von einer inneren, in sich geschlossenen Erkenntnistätigkeit, das sich auf gleichfalls „innere Fakten“ der sich ereignenden Kognition bezieht. Zugleich wäre mit einer solchen Verschiebung *die Transsubjektivität* des Erkennens stärker in den Vordergrund der Betrachtung gestellt – wie dies übrigens auch dem modernen philosophischen Geiste besser entspräche.

3. *Zwei Kritiken an dem Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft*

Hans Albert hat in seiner bekannten programmatischen Schrift „*Traktat über kritische Vernunft*“ die folgende kritische Bemerkung zum *GSV* und seiner Rolle formuliert:

„Der Friessche Grundsatz vom Selbstvertrauen auf die Wahrheit unserer unmittelbaren Erkenntnis, der darauf verwies, dass in bezug auf bestimmte Behauptungen Freiheit von Irrtümern garantiert ist, *ist nur der Ausdruck einer psychologischen Form des Dogmatismus*“ (Albert, 2010: 17, Fn., Hervh.v.mir).

Diese kritische Bemerkung basiert aber auf einer ungenauen Formulierung und Rezeption der Fries'schen Idee vom *GSV* und dürfte insofern fragwürdig sein. Der daran anknüpfende Dogmatismusverdacht kann auch kaum in einer so pauschalen und reduktiven Form angenommen werden. Wir können ihn besser als eine Warnung verstehen, *dogmatische Potenzen* des *GSV* nicht aus dem Auge zu verlieren, sondern vielmehr diese beim Einschätzen dieser Lehre und bei den jeweiligen Anwendungen dieses Grundsatzes stets im Auge zu behalten. (Zum Dogmatismusverdacht werden wir dann später nochmals kommen.)

Reinhard Kleinknecht hat zwei Argumente gegen Nelsons Auffassung des *GSV* vorgelegt. Er stellt zunächst die Frage, welchen logischen Status der *GSV* besitzt, und vermutet, dass Nelsons diesbezügliche Bestimmungen *widersprüchlich* sind:

„Einerseits betont er immer wieder, dass dieser Satz ein Faktum zum Ausdruck bringt, nämlich die Tatsache, dass es Erkenntnis gibt. Dann wäre der Satz *synthetisch*. Dem widerspricht aber eine Charakterisierung, wonach dieser Satz nur zum Ausdruck bringt, was im Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis liegt. Demnach wäre der Satz aber *analytisch*“ (Kleinknecht, 2013: 85).

Diese Kritik finde ich nicht völlig überzeugend. Die Feststellung über die erste Charakterisierung Nelsons ist richtig – obzwar die Zitierweise, wonach jene Tatsache eben darin besteht, „dass es Erkenntnis [einfach] gibt“ nicht ganz genau seine Meinung, bzw. den eigentlichen Inhalt der von ihm gemeinten Tatsache wiedergibt (!). (M.a.W., Nelsons diesbezügliche Thesen gilt es zunächst möglichst genau darzulegen, bevor man dazu übergeht, sie zu kritisieren.) Die zweite Charakterisierung entspringt dagegen einer fragwürdigen Auslegung. Kleinknecht hat Nelson offenbar zu buchstäblich ausgelegt, ihn sozusagen beim Wort genommen, und dann daran seinen übersteigerten Vorwurf angeheftet. Nelson hat sich bei der Formulierung, die Kleinknecht vor Augen hat nicht sehr glücklich ausgedrückt: Er wollte näm-

lich nicht sagen, dass sich der ganze Sinn von *GSV* darin erschöpft, die Bedeutung des Begriffes „unmittelbare Erkenntnis“ nur zu explizieren, was in ihm schon enthalten ist; sondern eher, dass sich der *GSV* *direkt anschließt an die eigentümliche Natur unmittelbarer* (und insbesondere rein vernünftiger) *Erkenntnis*, um diese dann *auf der Ebene der Metaerkenntnis zusätzlich zu bejahen*. Insofern liegt also keine Widersprüchlichkeit vor, zumal der *GSV* in Nelsons authentischem Verständnis eigentlich doch *kein* bloß analytischer Satz ist. (Übrigens hat er die Logik schon soweit gekannt, dass ihm keine so groben, von Kleinknecht vermuteten Widersprüchlichkeiten ohne weiteres unterlaufen konnten.)

Freilich, beim sorgfältigen Lesen aller Formulierungen von *GSV* bei Fries und ihm folgend Nelson kommt man schwer umhin, das Vorliegen gewisser unterschiedlicher Nuancierungen bzw. Akzentuierungen festzustellen – wie dies vorher schon dargelegt wurde. Bei aller solcher gelegentlichen Formulierungsuneinheitlichkeiten - so meine These - ließe sich jedoch annäherungsweise ein Kern herausarbeiten, der der ganzen Rede vom *GSV* Ton gibt, die tragende konzeptionelle Idee zum Ausdruck gibt – wie ich dies vorher eben angedeutet habe.

Der andere Vorwurf Kleinknechts bezieht sich auf die Rolle des *GSV* als *oberste Prämisse* der Deduktion, was er im Voraus als „kaum zu verstehen“ einstuft. Wenn man aber unsere eingehende Rekonstruktion der Nelsonschen Deduktion berücksichtigt, dürften sich doch keine solchen Unverständlichkeiten ohne weiteres ergeben.¹

Seine Kritik weiter ausbauend, stellt Kleinknecht fest: „Als Prämisse müsste er *generellen* Charakter haben“ (ebd.). Dies bestreitet Nelson aber keinesfalls! Vielmehr, wurde dies von ihm eben mitgemeint, obzwar seine Ausdruckweise hier bedauerlicherweise nicht immer hinreichend explizit und genau geblieben ist. (Auf dieses Formulierungsver säumnis habe ich übrigens bereits früher, Ende der achtziger Jahre hingewiesen.) Zusätzlicherweise wird dann hervorgehoben:

„Und wenn noch dazu jedes Urteil einer Begründung bedarf, wäre auch der entscheidende Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft zu begründen. Dabei müsste er als Prämisse seiner selbst auftreten“ (ebd.).

Diese Bemerkung bedeutet anscheinend aber einen Versuch, eine Schwierigkeit für Nelsons Konzeption vorerst zu konstruieren, um sie dann als unhaltbar zu kritisieren und abzulehnen. Zunächst einmal liegt der *GSV* *nicht auf der gleichen epistemischen Ebene* wie beliebige andere Urteile. Wie von uns dargelegt, ist er strikt auf der Ebene der *Metaerkenntnis* loziert, und Nelson hat für ihn *eine anthropologische Begründung* angeboten. Des Weiteren braucht der *GSV* auch deshalb nicht „als Prämisse seiner selbst“ aufzutreten, weil dem, was er ausdrückt, ein Status eben *letzter*, aus anderen nicht deri-

vierender erkenntnispsychologischer *Gegebenheiten* zugewiesen wird. Was als seine (zumindest implizite) Prämisse bzw. Hintergrundannahme angesehen wird, ist dabei nicht der *GSV* selbst, sondern sind gewisse (transzendental-psychologische) *anthropologische Befunde* allgemeinsten Art. Hierdurch wird er also fundiert, so dass es nicht zu der von Kleinknecht vermuteten Selbstanwendung kommt. (Sowie in dieser Folge dann auch zu keinem drohenden Begründungszirkel.)

Wollte man nun Kleinknechts Vorwurf so umdeuten, dass er sich nicht auf den *Aussagegehalt* des *GSV* bezieht, sondern allein darauf, dass dieser *seiner Form nach* eben ein Satz ist und laut Nelsons Verständnis alle Sätze ihre Gültigkeit so erlangen, indem sie aus bestimmten anderen Sätzen abgeleitet werden, so mag es scheinen, dass sich daraus eine Schwierigkeit für seine Konzeption ergibt. Trotzdem liegen die Dinge hier nicht so schlimm, zumal die Prämisse, aus der sich dieser Grundsatz herleitet, eine psychologische bzw. *anthropologische Tatsache* zum Ausdruck bringt, mit der dieser Grundsatz übereinstimmt und sie ausspricht. Und innerhalb seiner Konzeption wird nicht vorausgesetzt und es folgt auch nicht aus ihr, dass der *GSV* bei seiner propositionalen, urteilsartigen Verwertung *auf sich selbst* bezogen werden muss, um überhaupt als begründet gelten zu können. Seine Begründung würde dagegen etwa so lauten:

In der kognitiven Struktur menschlicher Vernunft finden wir durch Introspektion die psychologische Tatsache vor, dass die Vernunft auf ihre *Möglichkeit* vertraut, *Erkenntnis teilhaftig zu sein*, und insbesondere auf *die Gewissheit bzw. objektiven Gültigkeit ihrer unmittelbaren Erkenntnisse*. Der *GSV* stimmt mit dieser psychologischen Tatsache überein, spricht sie aus und ist hiermit *begründet*.

Seine Geltung erstreckt sich also zum einen auf die – etwas mehr in Fries' Verständnis - ganz allgemeine Möglichkeit der Erkenntnis des menschlichen Geistes überhaupt, und zum anderen auf die *unmittelbare Erkenntnis* – was Nelson stärker hervorzuheben scheint. Er hat es dagegen nicht vorgesehen, dass dieser Grundsatz sich zugleich auf *die mittelbare*, urteilshafte *Verstandeserkenntnis* bezieht. Dazu wäre ein Grundsatz des *Selbstvertrauens des Verstandes* zuständig, den wir aber bei Nelson nicht vorfinden! Darüber hinaus, er wird nicht aus anderen Urteilen logisch abgeleitet, sondern nur *seine Übereinstimmung mit einer grundlegenden psychologischen Tatsache festgestellt*. Diese psychologische Tatsache stellt weiter ihrerseits eine Letztgegebenheit dar (und wird so auch rezipiert), die keiner weiteren Hinterfragung unterliegt. So öffnet sich kein Regressus auf dieser Ebene und auch ihr propositionaler Ausdruck, der *GSV*, bekommt dann einen axiomatischen Status, weswegen hier gleichfalls keine weiter führende bzw. abschließbare

Begründungskette entsteht. Den letzteren Umstand hat Nelson anscheinend nicht eingesehen und dementsprechend auch nicht expliziert – obzwar er an einigen Stellen vom „*obersten Grundsatz*“ (verstanden als der „*Obersatz aller Deduktionen*“ (vgl.: I: 31)) redet. Diese Konsequenz muss aber gezogen werden, wenn man alle Annahmen von Nelsons Auffassung des *GSV* und seiner Rolle berücksichtigt. (Er hat sich vielleicht hier davor gehütet, diesen Grundsatz ganz ausdrücklich *als einen Axiom* d.h. die Annahme des axiomatischen Charakters zu deklarieren, weil er den Eindruck vermeiden wollte, die objektive Gewissheit und Gültigkeit unserer unmittelbaren Erkenntnis würde aus einem solchen Axiom *bewiesen*, abgeleitet – was dem Begriff unmittelbarer Erkenntnis selbst widersprechen würde. Wenn man aber die eigentümliche Funktion vom *GSV* klar darlegt und von jedem Beweisen als solchem abtrennt, dann besteht keine Inkonsistenzgefahr mehr und sein axiomatischer Charakter kann klarerweise bejaht werden.)

Neuerlich wurde in einem verwandten Zusammenhang auf ernsthafte konzeptionelle Schwierigkeit von *Herrmann Kay* hingewiesen, die die Rolle von *GSV* hinsichtlich der Bestätigung von *Übereinstimmung* unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis betrifft:

„Der *GSV* bezieht sich auf die Vernunftwahrheit, nicht allerdings auf *die Frage nach der Übereinstimmung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis* (Verstandeswahrheit). Damit leuchtet das Problem ein: Wie können wir durch das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis (Vernunftwahrheit) die Wahrheit mittelbarer Erkenntnis (Verstandeswahrheit) sichern?“ (Herrmann, 1999: 381, Hervh.v. mir).

Die gesuchte *Übereinstimmung zwischen* beiden Erkenntnisarten bleibt also durch *GSV* nicht gedeckt bzw. zweifelsfrei beglaubigt! Hiermit zeigt sich eine wichtige eigentümliche Beschränkung des Gebrauchs von *GSV*. Hat sie aber, wie von K. Herrmann vermutet, eine nicht berücksichtigte ernsthafte konzeptionelle Auswirkung? Die Beurteilung dieser sozusagen verborgen gebliebenen Frage hängt aber davon ab, ob im Rahmen von Nelsons Konzeption *überhaupt noch ein Bedarf nach einem sichernden Selbstvertrauen auch auf dieser Ebene gilt oder nicht*. Obzwar Nelson diesbezüglich anscheinend keine ganz explizite Lösung angeboten hat, gibt es gewisse Anhaltspunkte sowohl für eine negative als auch für eine positive Antwort. Laut seiner Lehre können bestimmte Urteile (als mittelbare Erkenntnisse) gewisse unmittelbare Erkenntnisse ausdrücken und mit ihnen „*übereinstimmen*“. Von welchem Charakter ist aber dieses *Erkennen des Vorliegens gegebener Übereinstimmung* selbst, wird es aufgrund einer *unmittelbaren Einsicht*, oder vielleicht eher aufgrund einer *Verstandesbeurteilung* festgestellt - dazu hat sich Nelson leider nicht klarerweise geäußert! Im Falle des Optierens für die letztgenannte Möglichkeit würde sich aus den vorher erörterten Gründen

doch keine von Kleinknecht befürchtete, mit der vermuteten Selbstbezüglichkeit vom *GSV* zusammenhängende Schwierigkeit ergeben.

Sonst könnte jene Frage – wie bereits angedeutet - gelöst werden durch eine nachträgliche Einführung eines *Grundsatzes des Selbstvertrauens des Verstandes*, der auf dieser Ebene eine zum *GSV* analoge Funktion ausüben könnte. Es bleibt aber eher unwahrscheinlich, dass sich Nelson am Hintergrund seiner philosophischen („transzendentalen“) Anthropologie zu der Annahme eines solchen weiteren „Grundsatzes des Selbstvertrauens“ entschließen könnte. Berücksichtigt man nämlich seine an Fries sich anlehrende scharfe Unterscheidung von *Vernunft* und *Verstand* und diese begleitende Abgrenzung der jeweiligen spezifischen epistemischen Kapazitäten beider Vermögen, würde er wohl eher eine negative Lösung dieser hypothetischen Frage befürworten. (Oder aber man sollte hier eine deutlich andere Art und Weise des Selbstvertrauens im Sinne haben!)

4. Einige weitere interpretative Fragen

Bei Nelsons Darlegung des *GSV* bleiben jedoch einige grundsätzliche Fragen offen: So etwa wird für den, der die Begründungsstrategie des epistemologischen Fundamentalismus sowie die mit ihr verbundene eigentümliche Auffassung von Kapazitäten unmittelbarer Erkenntnis nicht akzeptiert, auch der *GSV* selbst in seiner tragender Intention weniger aussagekräftig.

Außerdem dürfte es fraglich sein, ob die Formulierungen des *GSV* bei Fries und Nelson im voraus ganz ausschließen können, dass unsere Vernunft grundsätzlich auf der Ebene der *Objekterkenntnisse* auch *fehlbar* sein mag bzw. gelegentlich dem Irrtum unterliegen könnte – obzwar sie weiterhin der Wahrheit „empfindlich und teilhaftig“ bleibt. Wenn dies aber gilt, dann käme auch dem zusätzlichen „Beglaubigen“ des „Faktums der Erkenntnis“ auf der *Metaebene* kein solches unwiderrufliches Gewicht bei, wie dieses ihm von Nelsons beigemessen wird! Es würde sich dagegen jeweils allein um die Beglaubigungen mit einem gewissen impliziten Vorbehalt handeln – so nämlich, dass sich „das Vertrauen auf objektive Gültigkeit“ im Prinzip mitunter *auch als verfehlt* erweisen könnte! Mit anderen Worten, der *GSV* vermöchte es keine an sich nicht ganz zweifelsfrei vorliegende objektiv gültige Erkenntnis nachträglich in eine solche zu verwandeln, nur kraft dessen, dass unserem Geiste ein entsprechendes *Vertrauen* darauf „ursprünglich innezuwohnen“ scheint! Dies mag aber eine nicht ganz zufriedenstellende Lösung sein. Hier kommen wir erneut zu Nelsons Berufung auf *das Faktum der Erkenntnis*, die Tatsache also, *dass wir eine Erkenntnis bestimmter Sachverhalte eben haben*. Wie wir später noch sehen werden, bleibt hier die Möglichkeit offen, dass wir uns im Prinzip *bei unserer Überzeugung in Besitze einer gültigen Erkenntnis zu sein gelegentlich auch irren können*. Und

es ist in dieser Folge kaum zu vermeiden, dass diese gewisse Unsicherheit dann auch noch auf *die bezweckte und beanspruchte Funktion des GSV* eine gewisse Einwirkung hat bzw. seine Reichweite vermindert.

Dies ist eine verwundbare Stelle der Nelsonschen Konzeption, die durch seine leicht untereinander abweichende Formulierungen von *GSV* sowie die daran anschließenden Erläuterungen seiner eigentlichen Funktion schwerlich ganz behoben werden kann.

(Freilich redet Nelson an einigen Stellen von dem „Vertrauen *auf die Wahrheit* unserer unmittelbaren Erkenntnis“ als einer psychologischen Tatsache, an die sich der *GSV* dann gewisser Weise von der Metaebene kontinuierlich anschließen könnte. Dieses Verhältnis zwischen dem einen und dem anderen Vertrauen ist leider nicht ausreichend erörtert geblieben. Und jenes Vertrauen könnte vielleicht auch in einer abgeschwächten Form verstanden werden, so nämlich dass unsere unmittelbaren Erkenntnisse in der Regel (oder meistens) wahr sind, sich aber grundsätzlich mitunter auch als verfehlt erweisen können. Eine solche Umformulierung dürfte aber schwierig vereinbar sein mit den radikal rationalistischen Zielsetzungen der Nelsonschen Auffassung unmittelbarer Erkenntnis.)

Letztlich sei auf den impliziten *kriteriologischen Immanentismus* der Vernunftauffassung selbst bei Nelson hingewiesen, gemäß dem die Vernunft das Maß sein soll, mit der wir uns „durch Vergleichung [...] von der Irrtümlichkeit oder Wahrheit irgendeines Urteils überzeugen können“(I: 21-22). Diese Vergleiche werden eben im Zeichen „*des Vertrauens zu unserer Vernunft*“ unternommen und durchgeführt. Jegliches Kennzeichen von Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit irgendeiner epistemischen Instanz „könnten wir nur der eigenen Vernunft entnehmen“. Daher würden wir uns „im Zirkel bewegen, wenn wir die Kompetenz unserer Vernunft von der Sanktionen durch irgendeine äußere Autorität abhängen lassen wollten“(ebd.). Im Rahmen solcher Überlegungen scheint dann die Rede vom *Selbstvertrauen* der Vernunft die Bedeutung eines Vertrauens zur eben *der eigenen* Vernunft des jeweiligen individuellen Erkenntnissubjektes zu bekommen. (Und zwar vor dem Hintergrund der allgemeinen psychologischen Annahme, dass bei allen Erkenntnissubjekten dieses *Selbstvertrauen auf die gleiche Weise* geschieht, und im Grunde zu den *gleichen* inhaltlichen Ergebnissen führen wird.)²

Durch die Steigerung des laufenden Vertrauens zu unserer Vernunft *auf die Metaebene* des expliziten *Selbstvertrauens* der Vernunft entfällt dann im Rahmen von Nelsonschen Konzeption seine *kriteriologische* Funktion, die er direkterweise nicht mehr ausübt. Stattdessen „beglaubigt“ er nur noch indirekt, was auf einer anderen Ebene des epistemologischen Rasonierens bereits geschehen und festgestellt worden ist – und zwar infolge von angenommenen ganz besonderen Kapazitäten unmittelbarer Erkenntnis als solcher. Einer Erkenntnis also, die Gewissheit ihrer Gültigkeit eben „in sich

trägt“. Hierdurch erweist sich dann die Berufung auf den *GSV* im Grunde eigentlich

als insgesamt kaum mehr als *eine spezifische ergänzende, auf der Metaebene beglaubigende Komponente der Strategie des epistemischen Fundamentalismus und damit zusammenhängender Anerkennung des im Vorliegen unmittelbarer Erkenntnis enthaltenen „Faktums des Erkennens“!*

Und gerade dies scheint mir letzten Endes die Moral der Nelsonschen Lehre vom Selbstvertrauen der Vernunft zu sein – wobei insbesondere die meta-theoretische Kompetenz der Vernunft affirmiert wird.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu auch: Jakowljewitsch 1988: 78-88.

² Freilich sind Nelsons Ausführungen hier unpräzise geblieben, so dass es vorerst nicht ganz eindeutig entschieden werden kann, ob er mit „*eigener*“ bzw. „*unserer*“ Vernunft einen auf die *Individuen* oder dagegen einen direkt auf die *Menschengattung* bezogenen Sinn verbindet. Ein und anderes Verständnis wird allerdings formal versöhnt durch jene allgemeine philosophisch-anthropologische, bzw. „transzendental-psychologische“ Annahme von der seine Vorstellung vom *GSV* ausgeht. Ob diese konzeptionell programmierte Versöhnung dann auch innerhalb der Erkenntnispraxis selbst so funktionieren wird, wie dies von Nelson vorgesehen wurde – also dass die Anwendung des Selbstvertrauens der Vernunft bei individuellen Erkenntnissubjekten *wesentlich gleich* seiner Anwendung bei *allen* menschlichen Erkenntnissubjekten insgesamt sei - dürfte aber fragwürdig sein.

III. ANHANG: Grundsätzliche Fehlbarkeit der Vernunft

Obwohl es von der bisherigen Exegese noch nicht bemerkt worden ist, gibt es im Rahmen von Nelsons Philosophie eigentlich *zwei Auslegungen* des Prinzips des Selbstvertrauens der Vernunft: Eine, die er innerhalb seiner *epistemologischen* Betrachtungen, und eine andere, die er innerhalb seiner *sozialphilosophischen* und politischen Betrachtungen aufstellt. Und trotz ihres im Prinzip einheitlichen philosophischen Hintergrundes, weisen beide Auslegungen gelegentlich auch gewisse interpretative Nuancenunterschiede auf. So etwa wird bei der zweiten Auslegung dieses Prinzip im Kontrast zu der „*Lehre von der Ohnmacht der Vernunft*“ verstanden, welche in der Romantik „ihre Herrschaft antrat“ (vgl.: Nelson, 1973, IX: 15). Als eine „klare wissenschaftliche Widerlegung der Romantik“, deren Ansicht über die menschliche Vernunft und zugleich als eine „klare wissenschaftliche Begründung des Prinzips des Selbstvertrauens der Vernunft“, führt Nelson folgendes Argument an:

„*Die Vernunft ist die oberste Richtschnur aller Wahrheit, sie kann daher selbst des Irrtums nicht verdächtigt, sie kann nicht vom Zweifel angetastet werden*“ (ebd.: 22).

Genauer besehen erweist sich dieses Argument jedoch als nicht schlüssig. Was mit ihm nachgewiesen wird ist zwar, dass ausgehend von einer solchen Annahme es *zirkelhaft* wäre, „wenn wir die Kompetenz unserer Vernunft von der Sanktionen durch irgendeine äußere Autorität abhängen lassen wollten“ (ebd.: 21-22), sowie dass wir unser Vertrauen zu ihr nicht „von der Zustimmung irgendeiner höheren Instanz abhängig machen“ können (ebd.: 21). Denn

„*Die Vernunft ist das Maß, durch Vergleichung mit dem allein wir uns von der Irrtümlichkeit oder Wahrheit irgendeines Urteils überzeugen können*“ (a.a.O.).

Daraus folgt aber nicht, wie ich es betonen möchte, dass die Vernunft *selbst* notwendigerweise *irrtumsfrei* und keinem Zweifel unterliegend ist! Vielmehr verbleibt die Möglichkeit offen, dass die Vernunft infolge Mangels an (eigener) Einsicht in bestimmte Sachverhalte, oder geleitet durch unvollständige bzw. mit gewissen Fehler beladene Informationen über Bedingungen des realen Geschehens in der Welt (autonomerweise) in die Irre geleitet wird. Die Konsequenz von Nelsons Argumentation würde dann nur lauten, dass es sich letzten Endes jeweils strikt um eine *Selbsttäuschung* handeln muss.

Diese bleibt aber nichtsdestoweniger eben *eine Täuschung*, ein Irrtum! Und nicht nur die „äußeren“ und „höheren“ Autoritäten können unter derartigen Umständen versagen, sondern gelegentlich auch die autonome Autorität der menschlichen Vernunft selbst. In solchen Fällen wäre dann des Weiteren fällig und möglich eine *Selbstkorrektur* der Vernunft, die gleichfalls weiterhin eben *eine Korrektur* d.h. die Ausrichtung von bestimmten unzutreffenden Ansichten wäre. Die Vernunft könnte also wohl auch *selbst*, ohne die Einschaltung von irgendwelchen höheren und äußeren Autoritäten anzweifeln, ob gewisse unter seiner eigenen Vorstellungen über die Welt ganz richtig sind. Und genauso könnte er wohl *selbst* manche unter seinen Vorstellungen *modifizieren* bzw. ändern, wenn er wiederum *selbst* zu der Einsicht gelangt, dass sie in gewisser Hinsicht mangelhaft sind. Es trifft zwar zu, dass wir *Kennzeichen* der Unfehlbarkeit, der Wahrheit oder der Irrtümlichkeit, die wir Zwecks Beurteilung besitzen müssen, „nur der eigenen Vernunft entnehmen“ können (a.a.O.); dies ändert aber so gut wie nichts an der von mir hervorgehobenen Möglichkeit der *Selbsttäuschung* bzw. der *Selbstkorrektur*.

Im Hintergrund von Nelsons Ausführungen bleibt eine bedeutsame Zweideutigkeit seiner Rede von der Vernunft verborgen: Wird nämlich allein von der Vernunft in einem *formalen Sinne* gesprochen, also als über eine mit bestimmten eigentümlichen Formen und Kapazitäten der Kognition und damit zusammenhängenden Zuständigkeiten ausgestattete epistemische Instanz bzw. von einem spezifisch eingerichteten Subjekt des Erkennens, das sich grundsätzlich neutral gegenüber beliebigen möglichen Inhalten der Erkenntnis verhält? Oder vielmehr (auch) in einem *inhaltlichen Sinne* von einem solchen Erkenntnissubjekt, dem gewisse fertige Vorstellungen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit als eigentümlicher Besitz „innewohnen“? Nimmt man Nelsons Rede von der Vernunft im letzteren Sinne an, dann setzen sich seine vorher zitierten Ausführungen offensichtlich der Gefahr aus, letzten Endes auf einen eigentümlichen epistemischen *Dogmatismus* hinaus zu laufen! Dies scheint also eine schwer zu vermeidende Konsequenz beim Ausgehen von diesem, inhaltsbezogenen Vernunftverständnis, die insbesondere angesichts der Möglichkeit aktuell wird, dass solche fertigen Vorstellungen der Vernunft mit den richtigen Annahmen über die Wirklichkeit *nicht immer* koinzidieren. (Insofern könnte auch der Albertschen vorher angeführten Ermahnung bzw. seinem Dogmatismusverdacht ein gewisses Recht eingeräumt werden.)

Auch verbleibt die möglicherweise verwirrende Rede von der „*eigenen Vernunft*“ aus der sich verschiedene Folgen ergeben würden, wenn man sie einerseits in der singular-*individualistischen* Bedeutung nimmt, oder andererseits in einer anthropologischen, *gattungsuniversalistischen* Bedeutung. Diese mehrdeutige, unnötig ungenaue Redensart begegnet uns an mehreren Stellen von Nelsons Konzeption. Wie wir vorher gesehen haben, ist

auch ein die beiden Bedeutungen versöhnendes, aneinander ankoppelndes Verständnis wohl möglich – was bei Nelson selbst aber leider unexpliziert bleibt. (Oder vielleicht als eine Selbstverständlichkeit mitgedacht wird! Gelegentlich gibt er so anscheinend zu verstehen, *eine nomologische psychologische Hypothese* über die menschliche Vernunft im Sinne zu haben, mit ihr implizit zu operieren. So etwa redet er an einigen Stellen vom Tatbestand der *UVE* „der durch die Natur des vernünftigen Geistes selbst bestimmt ist“ – wobei diese Natur aber selbst leider unzureichend geklärt wird.)

Der andere grosse Friesianer E.F. *Apelt* hat diesbezüglich explizit festgestellt:

„Die philosophische Erkenntnis liegt [...] tatsächlich in jedem Menschengeiste auf ein und dieselbe unveränderliche Weise [...] man besitzt sie immerdar, zu allen Zeiten und an allen Orten“ (Apelt 1857: 5). Sie sei nämlich „*nothwendig für Jedermann*“ (ebd.: 63). Und Fries selbst hebt hervor: „aus einer solchen Theorie der Vernunft muß sich ergeben, welche philosophische Erkenntnisse der Mensch *habe*, haben *müsse* und *allein haben könne*“ (Grundr.d. Metaphysik (1842), in: WW, Bd.8 : 25, Hervh.v.mir).

Solche Thesen versucht dann Nelson aus einer Bestimmung „aller Geisteserkenntnis“ als „*schlechthin innerer*“ (also: introspektiver) abzuleiten: Der einzige „Begriff des Menschen“, „den ich auf diesem Wege bilden kann, ist nämlich der Begriff aller der geistigen Wesen, deren Vernunft so organisiert ist wie die meinige“. Denn die introspektive, innere Erschließung der „Existenz und Beschaffenheit anderer Geister“ (also der „*other Minds*“), *kann nur durch eine Analogie von uns selbst aus vor sich gehen* (I: 36). Somit soll aufgrund der „Eigentümlichkeit der Methode“ durch (introspektive) Aufweisung des Tatbestandes von *UVE* zugleich der Nachweis erbracht worden sein, „daß jeder Mensch gerade diese philosophischen Prinzipien voraussetze, voraussetzen müsse und allein voraussetzen könne“ (ebd.).

Nun hat dieses Argument zwei schwache Stellen: (i) die Unsicherheit, die allen Analogieschlüssen eigentümlich ist; (ii) auch hier gilt: Wenn ein Glied des Analogieverhältnisses unrichtig ist, wird damit automatisch die ganze Relation ungültig! Und wie wir es später noch sehen werden, kann der introspektiven Methode kaum Unfehlbarkeit bescheinigt werden. Entgegen der Nelsons Berufung auf die von ihm stark überbewertete Introspektion sowie die unsichere Argumentation aufgrund der Analogieziehung, theoretisch deutlich stärker scheint Fries und Apelts klare Befürwortung *einer nomologischen Theorie* der Organisation menschlicher Vernunft zu sein, aus der sich dann auch der Tatbestand von *UVE* eindeutig ergeben sollte. Zum leider, ist diese ihre Befürwortung vornehmlich ein *philosophisches Vorhaben* geblieben. Zunächst zumal es damals, im 19. Jahrhundert an wissenschaftlich ausgearbeiteten und geprüften Elementen für die Aufstellung

einer solche anspruchsvollen Theorie klarerweise gefehlt hat. Auch die spätere Entwicklung der kognitiven Psychologie im 20. Jahrhundert hat bislang kaum solche Ergebnisse gebracht, die den hohen Ansprüchen von Fries und Apelt hinreichend genügen würden. So bleibt ihr grossangelegtes Projekt als eine philosophisch interessante, wissenschaftlich aber schwer durchführbare rationalistische Bestrebung. Dieses gilt es nun auch im Rahmen einer Gesamtbewertung des Prinzips des Selbstvertrauens der Vernunft zu berücksichtigen, insofern sich nämlich dieses Prinzip an die Theorie der Vernunft der Fries'schen Schule anlehnt.

IV. Das Verständnis metaphysischer Grundsätze im Nachlasswerk Nelsons

Nelson bleibt der Kantschen Orthodoxie verbunden, indem er metaphysische Urteile als „*Verknüpfungsurteile*“ d.h. synthetische Urteile versteht, die zugleich eine *apriorische* Bedeutungsintention haben und schließlich am „transzendentalen Leifaden“ von Kategorien, bzw. der Form der von uns verwendeten Urteile aufgefunden werden können. So gefasste metaphysische Urteile sind „nichts anders als die Regeln der Anwendung der Kategorien auf die Wahrnehmung“. Somit sind sie zur Möglichkeit jeder Erfahrung vorausgesetzt:

„Die metaphysischen Grundsätze sind daher die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung“(Nelson, 2004: 140).

Bis dahin folgt Nelson dem Kant. Dann scheiden sich ihre Wege bei der Auslegung der eigentlichen *epistemischen Autoritätsquelle* solcher Grundsätze. Fries folgend, besteht Nelson darauf, daß es eine besondere Erkenntnisquelle solcher Urteile doch gibt – nämlich die *UVE*. Sie ist eine unmittelbare Erkenntnis, „aber nicht anschaulich, sondern ursprünglich dunkel“, also *vorbewusst*, so daß sie nur durch Reflexion zum Bewusstsein kommt (vgl.: *ibid*: 136). Dabei gilt zunächst die folgende Parallele mit der geometrischen Erkenntnis:

„Der reine Vernunft ist das Fundament der Metaphysik *wie die* Raumanschauung das der Geometrie“(a.a.O., Hervh.v.mir).

Dazu kommen dann die bekannten, vorher dargelegten Unterschiede - so vor allem der Umstand ursprünglicher Unanschaulichkeit von *UVE*, ihre vorbewusste Position in der Organisation menschlicher Vernunft.

Durch die reine Vernunft erkennen wir nach Nelson jene „notwendige Verknüpfung oder *intellektuelle Synthesis*“ die die metaphysische Erkenntnis auszeichnet, wobei aber die „*Form der Verknüpfung*“ selbst „*gleichsam ein dunkler Raum*“ ist und bleibt (*ebd.*) (!). Die letzte Behauptung bringt einen mystischen Beigeschmack seiner Konzeption metaphysischer Erkenntnis bei, der zu ihrem allgemeinen Bestreben schlecht passt. Sie läuft auf den Versuch hinaus, etwas Unklares (wie die Möglichkeit des metaphysischen Wissens über die Wirklichkeit) durch eine weitere Unklarheit (den „dunklen Raum“) erklären zu wollen, womit wohl kein explanatorischer Fortschritt erzielt wird. Was das Legitimierungsverfahren metaphysischer Urteile anbetrifft, verbleibt Nelson bei seiner Analogie mit der *Metamathematik* der

Hilbertschen Schule, die von Kleinknecht problematisiert und von Albert missverstanden wurde:

„Was hier bewiesen wird, ist ein empirisches Urteil über die Existenz einer Erkenntnisquelle der metaphysischen Urteile. Es ist kein Beweis der metaphysischen Urteile, sondern eine Deduktion der Möglichkeit der Metaphysik. *Ganz analog* haben wir die reine Anschauung als Erkenntnisquelle der Geometrie aufgewiesen, ohne damit die Axiome bewiesen zu haben“ (ibid.: 137, Hervh.v.mir).¹

Nelson macht aber an dieser Stelle praktisch kaum den wohl fälligen Unterschied zwischen dem empirischen Beweis des Vorliegens von *UVE* als der Erkenntnisquelle metaphysischer Grundsätze überhaupt, dh. generell genommen einerseits, und den empirischen Beweise der jeweiligen *bestimmten*, einzelnen *UVE* die einem oder anderen konkreten metaphysischen Grundsatz entsprechen sollte. Die letzte Aufgabe hat er der Methode der geistigen Selbstbeobachtung, bzw. der Introspektion anvertraut, ohne aber die Möglichkeiten dieser Methode realistisch eingeschätzt zu haben. Zugleich, sollte auch noch die Reflexion daran beteiligt sein.

Ausserdem, wurde von ihm die grundsätzliche Schwierigkeit nicht berücksichtigt, die mit der Lozierung metaphysischen Erkenntnis im „dunklen Raum“ des Vorbewussten und Unbewussten zusammenhängt. Dabei überspannt es die Kapazitäten der Introspektion, ausser der Feststellung des Vorliegens entsprechender unmittelbarer vorkommenden Einsichten der reinen Vernunft zugleich einen Nachweis dazu zu liefern, daß es sich nicht vielleicht um Endprodukte eines vorausgehenden unbewussten *Schließens* und also um eine ursprünglich doch mittelbare Erkenntnisse handelt. (Oder darüberhinaus nicht eventuell um Ergebnis gewisser unbewusster *Willensentschlüsse*, die man dann gleichfalls für keine unmittelbaren Erkenntnisse im echten Sinne des Wortes halten könnte?) Und es dürfte als fraglich gelten, ob auch die bloße Reflexion ganz dazu ausreichen sollte. Stattdessen, wäre hier allem Anschein nach eine tiefenpsychologische systematische Forschung fällig, die aber beim Nelson leider ausbleibt.

Laut Nelson, es muss des weiteren „*ein vollständiges System*“ metaphysischer Urteile nachweisbar sein – was sich eben „aus ihrer Natur ergibt“:

„Wir besitzen eine solche Erkenntnis unabhängig von aller Erfahrung. Die Erfahrung, die aus sinnlicher Anschauung entspringt, kann sich eben dieses Ursprungs wegen erweitern. Das kann die metaphysische Erkenntnis, die überhaupt nicht aus der Erfahrung stammt, aber nicht. *Es muss also einen für alle Zeiten feststehenden Bereich der Metaphysik geben*“ (ibid., Hervh.v.mir) (!).

Mit den letzten radikalen Satz wird das altrationalistische Dogma wiederholt, an der auch Kant festgehalten hat. Diese These lässt sich im Rahmen

moderner Diskussion, wie dies in unserem Kommentar zu den wissenschaftstheoretischen Aspekten der Nelsonschen Lehre dargelegt wird, nicht mehr halten.

Der allgemeinste metaphysische Grundsatz soll dann aufgestellt werden können, indem wir „die Gültigkeit der Kategorien für die Gegenstände der Sinnesanschauung behaupten“. Dieser Satz wird nach Nelson also lauten müssen:

„*Alles Wirkliche ist durch die Kategorien verknüpft*“ (ibid.:140).

Hier wäre meines Erachtens die Frage angebracht, ob ein solcher Satz wirklich als *ein metaphysischer* Grundsatz bezeichnet werden kann, insofern man unter die Metaphysik eine Menge von sehr spezifischen *Objekterkenntnise* verstehen möchte? Oder sollte jenem Satz eher die Funktion einer *Metaerkenntnis* anerkannt werden? Im letzteren Sinne könnte er dann als der grundlegende Bestandteil des Forschungsprogramms jeweiliger Metaphysik selbst ausgelegt werden der in der Zielsetzung mündet, jene Kategorien ausfindig zu machen durch die „alles Wirkliche“ eben „verknüpft“ ist, sowie die systematischen Beziehungen zwischen den jeweiligen Kategorienmengen festzustellen. Und mit der vermuteten Verknüpfung stehen die Dinge eher so, dass die Wirklichkeit nach jener Art und Weise verknüpft ist, die durch entsprechende Kategorien vorgesehen wird - und also nicht durch die Kategorien als solche selbst – was Nelson möglicherweise mit seinem allgemeinsten Grundsatz eigentlich gemeint haben mag (?).

Sonst dürfte eine solche Auffassung auch innerhalb der gegenwärtiger Konzeptionen der Metaphysik weiterhin aktuell sein, wobei ihre Aufgabe gewöhnlicherweise in einer „*Katalogisierung der Wirklichkeit*“ (aufgrund entsprechender Kategorien) erblickt wird. So wird etwa von Friedrich Rapp behauptet, metaphysische Aussagen beziehen sich auf die Wirklichkeit als Ganze – und zwar im Hinblick auf ihre allgemeinste Kategorien und ihre grundlegenden Strukturen (Rapp, 2016: 16). Eine Bestimmung, die mit der Auffassung von Mannheimer Philosophiehistoriker Rainer Specht verwandt sein dürfte, der die zwei folgenden Aspekte der Bedeutung des Metaphysikbegriffs hervorhebt:

- (a) es geht um „begründete Behauptungen über die allgemeinsten Beschaffenheiten, Strukturen und Gründe von allem, was ist“, sowie um (b) Behauptungen, die auf das Verständnis vom „Ganzen“ und dem „besonderen Teil des Ganzen“ gerichtet sind (Specht, 1987: 173).

Es geht also um eine Modellierung und Erklärung allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit, wobei u.a. die gewichtige Frage auftaucht, ob die Wirklichkeit aus der Entitäten *nur einer* Kategorie (wie Substanz, Ereignisse, Sachverhalte...) besteht, oder aus einer gewissen *Kombination von mehrfa-*

chen Kategorien zugeordneten Entitäten. Entscheidet man sich für das *multikategoriale* Modell der Wirklichkeit anstatt für das *monokategoriale*, taucht dann das Problem auf, das eigentliche Verhältnis zwischen den Entitäten verschiedener Kategorien zu klären (vgl.: Rapp, ebd.: 120).

Es verbleibt die Frage, ob wir aber diese Kategorien als einmal und für alle Zeiten feststehend ansehen können, wie es Nelson darauf besteht? Inzwischen hat sich auch innerhalb der Metaphysikinterpretation selbst – etwa klarerweise bei Robin *Collingwood* – die *historistische Herausforderung* geltend gemacht, die dann auch durch die neuere Entwicklungen im Rahmen von Wissenschaftstheorie (Kuhn, Hübner, Feyerabend...) eine kräftige Unterstützung bekam. Die gewichtige Frage lautet also, wie man dieser Herausforderung noch begegnen kann, ohne in einen uneingeschränkten Relativismus zu verfallen. Zum statischen Apriorismus des klassischen Rationalismus der im Zeichens des ewig Gültigen steht, den auch Nelson fraglos übernimmt, scheint kein gangbarer Weg mehr zurückzuführen. Bei einer solchen Diskussionslage, dürfte sich dann vornehmlich darum handeln, unpausibel extreme Lösungen zu meiden und stattdessen zu einer moderaten Konzeption zu gelangen, die auch dem sich innerhalb von unserer Weltauffassung gelegentlich ereigenden *inhaltlichen Wandel* die Rechnung zu tragen imstande wäre. Insofern mag eine gemäßigte Relativierung des Apriorischen befürwortet werden.

Anmerkungen

¹ Kleinknecht wirft im gegebenen Kontext Nelson vor, den „*Gesichtspunkt der Formalisierung*“ bei der Hilbertschen Metamathematik vernachlässigt zu haben:

„Die von ihm immer wieder betonte Analogie zwischen Vernunftkritik und Metamathematik besteht... nur vordergündig. In der Durchführung sind beide Methoden so sehr voneinander verschieden, dass von der behaupteten Analogie kaum mehr etwas zu sehen ist“ (Kleinknecht, 2013: 82).

Diese Kritik hat wohl ein gewisses Recht, insbesondere hinsichtlich der tatsächlichen Vernachlässigung von Formalisierung beim Nelsons Vergleich von den beiden Verfahren. Immerhin bleibt *eine gewisse bedeutsame formale Ähnlichkeit*, um die es hier ihm auch allein ging, und bei der er klarerweise *keine substanzielle*, dh. *inhaltliche Analogie* gemeint hat, weiterhin erhalten! Insofern dürfte die gegebene Analogie, obzwar nicht vollständig, doch partiell, im Hinblick auf bestimm-

te Aspekten, um die es Nelson eben ging, aufrechterhalten werden – wobei man die substanziellen Unterschiede, auf die Kleinknecht aufmerksam macht (und mit denen Nelson übrigens schon vertraut war), im Auge behalten kann. Um welche sich Aspekte beider Verfahren handelt, die dann als Bezugspunkte für die gegebene Analogieziehung dienen, haben wir in unserer Darstellung bereits ausgearbeitet. Von der von Nelson behaupteten *formalen Analogie* ist also doch etwas zu sehen! Man braucht nur aufmerksam die Ausrichtung seiner Komparation bzw. Analogieziehung zu verfolgen, um zu einer solchen Einsicht zu gelangen. Vgl. dazu meine eingehende Darstellung in: Jakowljewitsch, 1988: 79-81. (Übrigens eine Arbeit, die Kleinknecht nicht unbekannt ist.)

Von H. Albert wurde im gegebenen Zusammenhang die folgende Kritik formuliert:

„Wenn man das in der Friesschen Schule vorgeschlagene Verfahren unter die Lupe nimmt, dann kann man denn auch feststellen, daß mit seiner Hilfe das Ziel gar *nicht* erreicht werden kann, das damit erreicht werden soll: Die *Begründung* metaphysischer Grundurteile durch unmittelbare Erkenntnisse. Denn das ins Auge gefaßte psychologische Verfahren der Aufweisung kann bestenfalls bestimmte Überzeugungen ins Licht des Bewußtseins heben, die bei den betreffenden Individuen tatsächlich vorhanden sind, und deren subjektive Gewißheit konstatieren. Es kann aber keinesfalls die Wahrheit dieser Überzeugungen sicherstellen, wie das für die Zwecke des Friesschen Kantianismus nötig wäre“ (Albert, 2011: 26).

Diese Kritik geht aber leider von einem falschen Verständnis der eigentlichen Zielsetzung der psychologischen Aufweisung von *UVE* aus, die eben *nicht in der Begründung* von jeweiligen Grundsätzen liegt (!). Somit verliert diese voreilige Kritik ihre Pointe. Albert hat sich mit der eigentümlichen Beschaffenheit des komplizierten Verfahrens zur epistemischen Legitimierung metaphysischer Grundsätze bei der Friesschen Schule und insbesondere bei Nelson allem Anschein nach nicht hinreichend vertraut gemacht - weshalb seine kritische Bemerkung dann unbegründet wird bzw. fehl schlägt. Vgl. dazu auch Jakowljewitsch, 1988: Kap.III.

V. Zu Aspekten des Begriffs der unmittelbaren Erkenntnis

Aller Rede über Irrtum und Wahrheit liegt die unmittelbare Erkenntnis als letzte Voraussetzung zugrunde.

L.Nelson

Wäre sie irrig, so würden wir sie auch nicht corrigieren können.

E.F. Apelt

In Nelsons Begriff der unmittelbaren Erkenntnis, dem Grundbegriff seiner Theorie der Erkenntnisrechtfertigung, spiegeln sich epistemologische Auffassungen wider, die sich auf seine Art der Legitimierung des metaphysischen Wissens sowie auf seine Beurteilung wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt entscheidend auswirken. Ich möchte zunächst die zwei grundlegenden Aspekte dieses Begriffes und die mit ihnen verbundenen epistemologischen Konsequenzen für Nelsons Konzeption der Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze diskutieren. Und zwar geht es um die folgenden zwei Bestimmungen:

(a) die ontologische Bestimmung der unmittelbaren Erkenntnis als eine Erkenntnis, die
 a1) das Produkt eines einheitlichen, *kompakten* und schlagartigen kognitiven Aktes, und die a2) wesentlich nicht-begrifflich – also auch *nicht-urteilsartig* ist.

Jede unmittelbare Erkenntnis hat notwendigerweise nicht-diskursiven, und in dem Sinne ursprünglich assertorischen Charakter. Die hinter a2) stehende Forderung ist die nach unvermitteltem Gegebensein: die genuin unmittelbaren Erkenntnisse sind durch kein Medium der Begrifflichkeit (Urteile) vermittelt;

(b) die kriteriologische Bestimmung der unmittelbaren Erkenntnis als eine Erkenntnis, der die Eigenschaften der
 b1) *Nichtableitbarkeit* und der b2) *Eigengewißheit* wesentlich eigentümlich sind.

Die Bedingung *b1*) besagt, daß eine unmittelbare Erkenntnis keine derivierte Erkenntnis ist: sie ist notwendigerweise grundlegende, primitive Erkenntnis. Die Bedingung *b2*) besagt, daß eine unmittelbare Erkenntnis „von selbst einleuchtet“, d.h. daß mit dem Bewußtsein ihres Vorliegens zugleich die Gewißheit der Gültigkeit der in ihr enthaltenen Information gegeben ist.

Nelsons Forderung, alle unmittelbare Erkenntnis müsse den beiden Bestimmungen ((*a*), (*b*)) genügen, impliziert eine *Verkettung der Ursprünglichkeit der Gegebenheitsweise unmittelbarer Erkenntnis mit der Ursprünglichkeit des Geltens derselben*. Damit ist zugleich behauptet, daß nicht nur dies gilt: von der Unvermitteltheit (von dem nicht-propositionalen Charakter) einer Erkenntnis kann darauf geschlossen werden, daß diese Erkenntnis über autonome Gültigkeit und Eigengewißheit verfügt, sondern auch das Umgekehrte: wenn eine Erkenntnis über die beiden letztgenannten Attribute verfügt, dann ist sie durch kein Medium der Begrifflichkeit vermittelt. Insbesondere die zweite Richtung der von Nelson aufgestellten Äquivalenzbeziehung darf als fragwürdig angesehen werden. Dadurch werden von vornherein alle Urteile als mögliche Kandidaten für unmittelbare Erkenntnis im Sinne von (*b*) – und folglich auch für den Status der Begründungsinstanz der metaphysischen Grundsätze – ausgeschlossen.

Die Bestimmung (*b*) der unmittelbaren Erkenntnis ist aber von entscheidender Bedeutung für Nelsons Konzeption der Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze: Die letzteren gelten Nelson als Ausdruck *notwendiger* Wahrheiten. Ihre Begründungsinstanz sollte daher eine unantastbare epistemische Instanz sein. Ist nun durch (*b*) die Unfehlbarkeit unmittelbarer Erkenntnis gesichert? (*b1*) reicht dafür offensichtlich nicht aus: Aus dem Umstand, daß eine unmittelbare Erkenntnis keiner weiteren Begründung fähig ist (weil sie keinen weiteren Erkenntnisgrund haben kann) folgt nicht, daß sie unmöglich einen unechten Erkenntnisgrund haben und sich daher als eine vermeintliche Erkenntnis erweisen kann. Anders gesagt. (*b1*) verbietet nicht, die unmittelbare Erkenntnis zumindest in einigen Fällen als *potentiell irrtumsbehaftet* zu betrachten. (*b1*) allein bietet also keine Gewähr für das Nicht-Vorliegen eines unrichtigen Informationsgehaltes. Und genau an diesem Punkt hilft uns (*b2*), nämlich die Behauptung, mit dem Bewußtsein einer unmittelbaren Erkenntnis gewinnen wir gleichzeitig eine eindeutige Gewißheit ihrer Gültigkeit. Hierdurch soll die Frage nach dem „Berechtigungsgrund“ als überflüssig erwiesen, und sollen unmittelbare Erkenntnisse als nicht begründungsbedürftig ausgezeichnet werden. Die Konsequenz von (*b2*) ist – unter dem Rekurs auf die von Nelson hier stillschweigend praktizierte Gleichschaltung von Wahrheit und Gewißheit – *die notwendige Irrtumsfreiheit* unmittelbarer Erkenntnisse!

Durch (*b2*) ist *definitionsgemäß* zunächst hinreichend gesichert, daß die echten unmittelbaren Erkenntnisse nur wahr sein können und nicht

falsch. Nun scheint es aber einige kognitive Phänomene zu geben, die diesen Forderungen gleichfalls genügen, die aber nicht als gültige Erkenntnisse anzusehen sind: Vollkommene anschauliche Illusionen (oder Halluzinationen) etwa erfüllen auch die durch (b2) und durch (b1) formulierten Bedingungen für eine unmittelbare Erkenntnis: Sie sind nicht diskursiv, werden in einheitlichen Akten erfaßt, sind aus keiner anderen Erkenntnis herleitbar, und sind auch ursprünglich assertorische Vorstellungen, die über (täuschende) Eigengewißheit verfügen. Es zeigt sich also, daß Nelsons Definition unmittelbarer Erkenntnis durch ein Kriterium ergänzt werden müßte, das zwischen einer *richtigen* Information tragenden assertorischen Vorstellung und einer solchen, die dies nur vermeintlich tut, mit Sicherheit zu unterscheiden erlaubt! Nelson schlägt hier vor, den Illusionen den Charakter ursprünglich assertorischer Vorstellungen abzusprechen: sie seien keine rein assertorischen Vorstellungen, sondern solche, zu denen noch etwas – nämlich die Interpretation ihres Informationsgehaltes –, hinzukomme. Aufgrund von Phantasie oder bestimmten Gewohnheiten bilden wir uns – so Nelson weiter – gewisse Erwartungen bezüglich der Verbindung von Anschauungen, Erwartungen, die über den Inhalt des Angeschauten hinausgehen. In diesem *deutenden Urteil* und nur in ihm, "liege" der Irrtum (II:500-501). Die Anschauung könne uns lediglich in dem Sinne täuschen, daß sie "uns veranlassen kann, ein irriges Urteil zu fällen" (II:500). Was uns im eigentlichen Sinne täusche, sei aber die in dem anschauungdeutenden Urteil enthaltene falsche "Meinung" (II:501)!

Diese Lösung gibt uns zwar eine erklärende Hypothese dafür, wo die Differenz zwischen den Illusionen (oder Halluzinationen) und den echten unmittelbaren Erkenntnissen liegt, bzw. gesucht werden soll. Sie liefert uns aber kein *Unterscheidungskriterium*, mit dessen Hilfe wir zwischen den beiden präzise und zuverlässig differenzieren könnten. Nelsons zusätzliche Annahme, die "assertorischen Vorstellungen" der Illusionen und Halluzinationen unterschieden sich von denen der unmittelbaren Erkenntnisse dadurch, daß sich ihre Gehalte "in den allgemeinen Naturzusammenhang nicht einordnen" ließen (II:500), führt uns nicht weit genug. Dieses Kriterium ist nämlich nur *ex post facto* anwendbar: Erst dann, wenn wir diese beiden Instanzen schon unterschieden haben, und den "wirklichen Naturzusammenhang" bereits genau und vollständig kennen, können wir aufgrund eines Vergleiches mit dem letzteren die "ursprünglich assertorischen Vorstellungen", die keine unmittelbaren Erkenntnisse sind als Illusionen und Halluzinationen verifizieren. Es bleibt uns also nur übrig, auf die vage, "ungestützte" Intuition (auf das Friessche "Wahrheitsgefühl") zu rekurrieren. Letztere vermag aber kaum die für unsere Aufgabe der Trennung von Illusionen und echten unmittelbaren Erkenntnissen erforderliche Sicherheit zu garantieren.

Hier stoßen wir auf die Frage nach der *Feststellbarkeit* unmittelbarer Erkenntnis. Sie hat mit etwas zu tun, was Nelson nur ganz selten erwähnt,

– nämlich mit "der Möglichkeit, *sich über den Besitz einer Erkenntnis zu täuschen, die man wirklich hat*" (IV:54, Hervh.v.mir). Und da es im Zuge einer Prüfung, ob etwas eine (echte) unmittelbare Erkenntnis ist, nicht möglich ist, auszuschließen, daß die in Rede stehende Möglichkeit realisiert ist, kann es vorkommen daß wir echte unmittelbare Erkenntnisse, über die wir faktisch verfügen, fälschlicherweise für Illusionen oder Halluzinationen halten und umgekehrt. Praktisch haben wir es hier mit Schwierigkeiten zu tun, die ganz denen entsprechen, die wir hätten, wenn uns die Gültigkeit unmittelbarer Erkenntnis selbst ungewiß wäre: Selbst wenn wir solche Einsichten hätten, die den von Nelson für die unmittelbare Erkenntnis aufgestellten Bedingungen genügen, könnten wir nämlich nicht mit voller Sicherheit bestimmen, *welche* es genau sind! Und die entscheidende Frage der Rechtfertigungskonzeption Nelsons lautet eben:

"Welche ist die unmittelbare Erkenntnis?"

Analog dazu stellt sich die Frage, wie zwischen echten und vermeintlichen *UVE* unterschieden werden kann. Und dies ist insbesondere deswegen problematisch, weil *UVE* „dunkel“ und unbewußt in unserer Vernunft vorliegen. Als Kandidaten für die Rolle vermeintlicher *UVE* kämen vor allem die Produkte des *vorbewußten* Denkens (also eine Art mittelbarer Erkenntnisse) in Betracht. Wie oben bereits dargelegt, vermögen die beiden methodischen Mittel der Aufklärung von *UVE* – Introspektion und "innere Induktionen", – kaum eine ausreichende Sicherheit zu gewährleisten. So wird auch in dieser Hinsicht (und vielleicht noch deutlicher als auf der Ebene sinnlicher unmittelbarer Erkenntnis) die entscheidende Frage der Rechtfertigungskonzeption der metaphysischen Grundsätze, nämlich die Frage: *"Welche ist die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft?"* nicht zufriedenstellend beantwortet. Die wirkt sich dann auf die Sicherheit des gesamten Rechtfertigungsverfahrens aus.

In welchem Sinne erweisen nun die *UVE* die metaphysischen Grundsätze als metaphysische Wahrheiten ausdrückende Urteile? – Bei Nelson heißt ›*A* als eine notwendige Wahrheit erweisen‹ weder ›zeigen, daß non-*A* unvorstellbar (undenkbar) sei‹ noch ›beweisen, daß non-*A* kontradiktorisch ist (zu kontradiktorischen Implikationen führt)‹. Stattdessen bedeutet es: ›nachweisen, daß non-*A* einer vorliegenden unmittelbaren Erkenntnis „widerstreitet“ und *A* mit dieser übereinstimmt‹. Die obige Frage stellt sich weiter in der Form: In welchem Sinne sollen die metaphysischen Grundsätze als notwendige Wahrheiten durch eine Art unmittelbarer Erkenntnis als gerechtfertigt gelten? Die von Nelson ausgearbeiteten Bestimmungen der Vernunftkenntnis stellen dabei die Explikationsmerkmale metaphysischer (notwendiger) Wahrheit dar. Wir haben zunächst die

(1) Bestimmung der *Unfehlbarkeit* erörtert. Sie besagt, daß die unmittelbare Erkenntnis *nur richtige* Informationen liefert. Die metaphysischen Grundsätze sind insofern notwendig wahr, als sie Erkenntnisse ausdrücken, die keiner Revision fähig und bedürftig sind.

Die Unfehlbarkeit ist aber, wie aus dem soeben Gesagten hervorgeht, selbst eine von einer grundlegenderen Eigenschaft abgeleitete Eigenschaft unmittelbarer Erkenntnis; und zwar ist sie abgeleitet von der Eigenschaft, die wir als

(2) *Eigengewißheit* bezeichnet haben. Sie erlaubt uns, allein aus dem Vorliegen einer unmittelbaren Erkenntnis auf ihre Gültigkeit mit Gewißheit zu schließen. Diese epistemische Situation können wir mit Chisholm (1976) in einer modernen Begrifflichkeit so beschreiben: bei einer unmittelbaren Erkenntnis fallen *die Wahrheitsbedingungen* der Erkenntnis und *ihre bestätigenden Instanzen* zusammen (vgl. ebd.: 112). Dies ist der einzige Fall, in dem diese sonst immer verschiedenen Dinge zusammenfallen, eben der Fall selbstpräsentierender Erkenntnis. In allen anderen Fällen gehen diese Dinge dagegen auseinander. So z.B.:

”The truth-conditions for the proposition that Caesar crossed the Rubicon consist of the fact, if it is a fact, that Caesar did cross the Rubicon. The only evidence you and I can have of this fact will consist of certain other propositions - propositions about records, memories and traces” (a.a.O., Hervh.v. mir).

Die epistemische Notwendigkeit unmittelbarer Erkenntnis gründet sich also auf die ”Koinzidenz” von einerseits der Gültigkeit der Erkenntnis bestätigenden Instanz und andererseits der Wahrheitsbedingungen der Erkenntnis. „*A* ist epistemisch notwendig“ wird hierbei als ”es ist unmöglich, non-*A* rationalerweise für wahr zu halten” und letzteres als ”es ist unmöglich, daß non-*A* richtig wäre” verstanden. Die Unmöglichkeit des (epistemischen) Andersseins meint hier weiter ”es ist unmöglich, daß eine bestätigende Instanz (non-*A*) gefunden wird, die non-*A* als richtig legitimieren könnte”. Und diese Unmöglichkeit ergibt sich wiederum aus der Tatsache, daß bei einer unmittelbaren Erkenntnis (*A*) ihre bestätigende Instanz (*a*) keine andere sein kann als *sie selbst*. – So können wir den Nelsonschen Gedankengang explizieren. Wenn daher (*a*) gegeben ist, so ist damit auch die notwendige Richtigkeit von (*A*) involviert – und damit weiter die metaphysische Wahrheit von (*A*) garantiert. So ist etwa der Grundsatz der Kausalität insofern epistemisch notwendig wahr, als das ”bestätigende Material”, das für die Beurteilung seiner Gültigkeit angegeben werden kann, die entsprechende unmittelbare Erkenntnis (der reinen Vernunft) ist, und der Grundsatz andererseits genau dann als metaphysische Wahrheit gelten darf, wenn diese gleiche Erkenntnis aufweisbar ist. Es ist also die vergleichslose epistemische Qualität der Identität von *Wahrheitsbedingungen* und *verifizierenden Gründen*, die eine *UVE*

epistemisch notwendig macht und die Nelsons Ansatz zufolge die Grundlage für die notwendige Wahrheit metaphysischer Grundsätze bildet!

Hier scheint ein wesentlicher Unterschied zwischen Chisholm und Nelson zu bestehen: Chisholm behauptet nämlich, in allen anderen Fällen seien die Wahrheitsbedingungen und die Evidenz für eine Behauptung "logisch unabhängig" (ebd.). Daraus kann man schließen, er meine, sie seien im Falle der selbstpräsenten Erkenntnis *logisch verbunden*. Nelson wendet sich aber entschieden gegen eine solche Meinung und besteht darauf, daß die Verbindung zwischen den beiden im Falle einer unmittelbaren Erkenntnis zwar nicht akzidentell, aber doch *nur faktisch* sei! Daher ist auch der Schluß vom Vorliegen einer unmittelbaren Erkenntnis (als verifizierende Instanz für sie selbst) auf ihre eigene Gültigkeit in Nelsons Konzeption kein logisch gültiges Argument!

In dem Sinne von 1) und 2) soll nun der Theorie Nelsons zufolge auch den sinnlichen Anschauungen als einer Art unmittelbarer Erkenntnis die notwendige Wahrheit zukommen. Die Differenz zwischen der Notwendigkeit der Wahrheit sinnlicher Anschauungen und der Notwendigkeit der metaphysischen Wahrheiten soll sich dann daraus ergeben, daß die letzteren Ausdruck einer rein vernünftigen unmittelbaren Erkenntnis sind. Dies bedeutet, daß sie *apriorische* unmittelbare Erkenntnisse sind.

Damit ist das zweite Explikationsmerkmal der Notwendigkeit des metaphysisch Wahren, die Apriorität gegeben. Nelsons Lösung ist also: Metaphysische Erkenntnisse sind in dein Sinne notwendig wahr, daß sie

- (I.) an und für sich *selbstpräsent*, unmittelbare Erkenntnisse sind, und daß
- (II.) ihre Selbstpräsenz zugleich ganz unabhängig von dem besteht, was als der-in-der-Welt-der-Fall-seiend festgestellt wird, bzw. von den empirischen Befunden.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit für die Position Nelsons, daß er eine nicht-logische, und zugleich deutlich nicht-psychologische, Art der Sicherstellung notwendiger Richtigkeit metaphysisch wahrer Grundsätze bevorzugt: Sie müssen mit einer vorliegenden (an und für sich selbstpräsenten) Erkenntnis übereinstimmen, die im Vergleich zu den alternativen Grundsätzen ein besseres und an sich sogar *das beste* Wissen über die Welt darstellt. Also: die metaphysischen Grundsätze sind Nelsons Theorie zufolge auch

- (III.) in dem Sinne der Unmöglichkeit besseren, vollkommeneren Wissens über die Welt notwendig wahr – d.h. in dem Sinne, daß sie ein absolutes *epistemisches Optimum* formulieren. Sie beruhen auf einer Erkenntnis, die nicht nur irrtumsfrei und also unfehlbar ist, sondern die zugleich das bestmögliche Erfassen gegebener Grundzüge der Realität

liefert. Wenn also der menschlichen Intelligenz das Erkennen streng notwendiger Wahrheiten über die Welt überhaupt möglich sein sollte, dann nur durch die *UVE*. „*A ist notwendig wahr*“ bedeute dann in negativer Hinsicht, *non-A widerstreitet dem besten verfügbaren Wissen*. (Und in positiver Hinsicht, *A drückt ein solches Wissen dar, stimmt mit ihm überein*.) Hier handelt es sich also um eine epistemisch-evaluative Grundlegung des notwendig Wahren.

Die unter (3) angegebene Eigenschaft unmittelbarer Erkenntnis ist – wie man ohne weiteres erkennt – ebenso wie die am Anfang betrachtete Eigenschaft (1) eigentlich aus der grundlegenden Eigenschaft der Eigengewißheit (2) generiert. Und diese zentrale Eigenschaft ist – so führt Nelson aus – selbst nur Ausdruck eines tatsächlichen Zuges unseres Erkennens, eines kognitiven Faktums. Es zeigt sich somit, daß Nelson offenbar die streng apodiktischen metaphysischen Wahrheiten durch eine kognitive Instanz begründen will, die ihrerseits aber auf einem bloßen *Faktum* beruht. Praktisch würde hier ein Schluß von der *psychologischen Vorgegebenheit* gewisser Überzeugungen auf ihre *Denknotwendigkeit*, und in weiterer Folge auch auf ihre epistemisch *apodiktische Geltung* vorliegen. Eine Strategie also, die Kant gerade vermeiden wollte, weil er es befürchtet hat, sie wäre keinem Anspruch auf intersubjektiv verbindliche und universelle Gültigkeit metaphysischer Grundsätze gerecht, und würde dem Skeptizismus erneut Platz machen. Es sei hier noch auf die folgende Schwierigkeiten hingewiesen: Derjenige, der die epistemologische Maxime vertritt, eine Erkenntnis könne nur dann als genuin notwendige Wahrheit gelten, wenn auch der Umstand selbst, daß sie eine notwendig wahre Information vermittelt, gleichfalls in einer Notwendigkeit gründet, wird aber finden, daß Nelsons Konzeption zu einem ungenügenden Ergebnis führt. Wird diese metaepistemische Regel, die als eine epistemologische Übersetzung des modallogischen Postulates:

„ $N(p)$ dann und nur dann, wenn $N(N(p))$ “

verstanden werden kann, beibehalten, so scheint Nelsons Lösung des „Hume-Kantschen Problems“ vielmehr zusammenzubrechen!

Dieses Ergebnis ist aber – je nachdem, was man als die gesuchte Notwendigkeit der notwendigen Richtigkeit einer Erkenntnis gelten lassen will – doch nicht ganz unvermeidlich: Denn nach der Auffassung der Friesianer handelt es sich hierbei eben um ein – infolge der *gesetzesartigen und unmodifizierbaren Struktur* der kognitiven Organisation menschlicher Vernunft – *notwendiges Faktum*: Die epistemische Notwendigkeit der *UVE* und damit des metaphysischen Wissens ist also ihrerseits in einer *anthropologischen* Notwendigkeit gegründet. Metaphysische Grundsätze, insofern sie *UVE* ausdrücken, sind also in dem Sinne *notwendig* notwendige Wahrheiten, daß durch sie

(4) der gesetzmäßig festgelegte und konstante Bestand an apriorischen Einsichten über die Welt als *dunkle Anlageausstattung* in jeder menschlichen Intelligenz begrifflich ausformuliert wird.

Dies kann so ausgedrückt werden:

Sei $A1$ die abgeschlossene Menge von UVE und $G1$ die Menge aller metaphysischer Grundsätze des Naturerkenntnis; sei ferner S ein Erkenntnissubjekt und Z ein nach der Art menschlicher Intelligenz strukturiertes Erkenntnisvermögen, dann gilt:

Für jedes S vom Typus Z gilt:

- a) S verfügt „ohne sein Zutun“ und notwendigerweise über $A1$, und
- b) $A1$ und $G1$ sind notwendigerweise miteinander äquivalent.

Dies ist die letzte Konsequenz des kritizistischen Rechtfertigungsansatzes Nelsons. In ihr schließt sich der Kreis des geforderten anthropologischen Begriffsrahmens der Analyse des metaphysischen Wissens im Kritizismus. Die Analyse entfaltet sich unter der Voraussetzung, dieses Wissen sei die der menschlichen Vernunft „in der Naturanlage“ gegebene „*Naturanstalt*“, deren Zweck „erklärt zu werden verdient“ (Kant, Prol.: 241). Die Frage nach der *Möglichkeit* von Metaphysik wird dann im Prinzip über ihre Auslegung als *Naturanlage* sowie durch die inhaltliche Bestimmung der eigentlichen „*Natur der Vernunft*“ gelöst. Eine Strategie, die freilich, wie ich es bemerken möchte, keinen Originalbeitrag Kants' darstellt, sondern im Grunde genommen eher nur eine explizitere, auf den Punkt gebrachte Formulierung von der innerhalb des klassischen Rationalismus im Grunde bereits praktizierten Lösung. (Etwa in Form der Lehre von den sog. „angeborenen Ideen“.)¹

Wenn die obige Explikation der Notwendigkeit des notwendig Wahren in unserer Erkenntnis der Welt unzufriedenstellend sein sollte, dann müßte man zugleich die Sinnhaftigkeit der Explikationsversuche von einem anthropologischen Standpunkt aus überhaupt in Frage stellen. Eine andere mögliche Art der Kritik besteht darin, die in jener Explikation enthaltene Behauptung (b) in Frage zu stellen. Dies ist eine der wichtigsten Herausforderungen, auf die Nelsons Konzeption eingehen muß. Bevor wir aber zur Betrachtung der möglichen Widerlegungsversuche jener Behauptung übergehen, wollen wir uns noch mit einigen Eigenschaften der Begründungsinstanz „*UVE*“ – als einer Art unmittelbarer Erkenntnis – befassen, die sie für die Funktion als „Erkenntnisgrund“ metaphysischer Grundsätze der Wissenschaft weniger geeignet machen, sowie mit der Bestimmung des theoretischen Charakters der Position Nelsons.

Anmerkungen

¹ Einige Auslegungen hebens es vielmehr hervor, bei Kant kehren die eingeborenen Ideen „als ›reine Verstandesbegriffe‹ (Kategorien) und als ›Ideen der reinen Vernunft‹ wieder“, und zwar „als unwandelbare Wahrheiten die a priori zum Wesen der Vernunft gehören“(Coreth, 1999: 365). Es mag also fraglich sein, ob es Kant in der Tat gelang, sich von der rationalistischen Überlieferung in diesem wichtigen Punkte loszulösen, trotz aller versuchter Distanzierungen.

VI. Einige Einschränkungen und Nachteile der Begründungsinstanz "unmittelbare Erkenntnis"

1. Allgemeine Einschränkungen

Wir haben bereits auf einige unerwünschten Eigenschaften aller unmittelbaren Erkenntnis hinsichtlich ihrer Funktion bei der Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze wissenschaftlicher Erkenntnis hingewiesen: So fehlt ihr etwa ein Bezug auf die Universalität und insbesondere auf *die als unendlich gedachte Universalität*. Wenn es um solche Sachverhalte geht, die nicht auf Antrieb eingesehen werden können, so könnte hier doch ihre *intuitive Vorwegnahme* durch eine unmittelbare Einsicht einspringen. Diesmal ginge es also nicht mehr um ein direktes Erfassen wie im Standardfall des unmittelbaren Erkennens, sondern um *die Antizipation* des der aktuellen Einsicht nicht direkt Gegebenen. Eine Antizipation, die sich dann auf das Selbstvertrauen der Vernunft anlehnen würde. Es ginge also zunächst um *keine unmittelbare Erkenntnis* im strengen Sinne. Des weiteren, falls wir eine solche Lösung akzeptieren möchten, würde es wohl gelten, den Begriff einer intuitiven Vorwegnahme bestimmter Sachverhalte selbst zu klären, um es nicht in einen Mystizismus zu verfallen. Wir könnten zwar es weiterhin beanspruchen, auf eine nicht-reflexive Weise gewisse allgemeine – also nicht allein in der Gegenwart, sondern auch im Vergangenen sowie Zukünftigen Geschehen – stattfindende Sachverhalte in ihrem Wesen, ihrer grundlegenden Struktur erfasst zu haben. Es handelt sich aber um ein Wissen von etwas, was nicht unmittelbar gegeben ist, eben vom *Nichtgegenwärtigen*. Zumal der Gegenstand dieses Wissens nicht gegenwärtig ist, kann auch seine Beschaffenheit *nicht unmittelbar schon bekannt* sein. Also nicht mit der Weise der Gewissheit direkter Erkenntnis „*Ich habe jetzt Schmerz*“ eingegeben werden. Wenn es also um solche Sachverhalte geht, die in der Zukunft stets auftreten werden bzw. in der Vergangenheit stets aufgetreten sind, so ist eine Ausdehnung der Gegenwartserlebnisses durch *UVE* nach vorne bzw. nach hinten nicht machbar. (Ausgenommen, man will einem Mystizismus das Wort reden.) Was übrig bleibt, wäre dann eben eine eigentümliche (zugleich antizipierende) Wesensschau nach der Art von *UVE* bezogen auf entsprechende Sachverhalte.

In diesem Zusammenhang soll also zwischen dem intuitiven Erleben unmittelbare gegebener Sachverhalte einerseits und einem Erleben auch nichtgegenwärtiger Sachverhalte unterschieden werden. Sowie zwischen der dem einen oder anderen Erkennen eigentümlicher *Art von Gewissheit*. Die

Wesensschau, auf der das unmittelbare Erleben der zweiten Art gründet, ermöglicht zwar die Aufstellung des Anspruchs auf *die universelle* Gültigkeit – bezogen also auf alles zukünftige sowie alles vergangene Geschehen des betreffenden Typus. (Etwa die Übergänge zwischen den Ereignissen, die laut der intuitiven Antizipation jeweils kausal geregelt werden.) Entsprechender Wesensschau bzw. der *UVE* der Kausalität käme dann aber der Charakter *einer Annahme* zu, die über das unmittelbar Gegebene weit hinausgeht und auch auf das Nichtgegenwärtige Bezug nimmt. Und als solche, wie ich es feststellen möchte, teilt sie dann unvermeidlich das Schicksal jeweiliger ontologischer Annahmen, die für das Funktionieren der – alltäglichen als auch wissenschaftlichen – Welterkenntnis verantwortlich sind.

Es ginge dabei, wie ich es meinen würde, um solche Intuitionen, denen im Grunde *ein vermutender* Charakter zukäme, da sie über das aktuell Erfassbare weit hinausgehen und auf jene Sachverhalte Bezug nehmen, die sich erst in der Zukunft ereignen würden bzw. die sich in der Vergangenheit ereignet haben. Derartige, die eigentümliche Offenheit der Zukunft bewältigenden (sowie der eigentümlichen Geschlossenheit des Vergangenen gerechten) intuitiven Antizipationen sind im Prinzip möglich. Ihr Status und Erkenntniswert würden sich aber im Grunde kaum von den übrigen wissenschaftlichen Hypothesen unterscheiden die sich auf potentiell unendliche Bereiche beziehen. So etwa auf alle natürlichen Vorkommnisse bestimmter Art, die irgendwann und irgendwo einmal passieren könnten. Der einzige Unterschied bestünde darin, dass solche Hypothesen die Gestalt der durch den wissenschaftlichen Verstand logisch erarbeiteten wissenschaftlichen Erklärungen hätten, während jene Vorwegnahmen eben *intuitive Einsichten* bleiben würden, die gleichfalls eine weitreichende Geltung beanspruchen. Natürlicherweise müßten sich auch solche Vermutungen, nicht nur die gesetzesartigen wissenschaftlichen Hypothesen dann Prüfungen aussetzen, und sich erst bewähren, um angenommen werden zu können. Praktisch ginge es um Hypothesen unter der üblichen Bewährungspflicht, die eben nur auf spezifischen Intuitionen beruhen. Insofern ließe sich in diesem Falle der mit dem Begriff der *UVE* verbundene Anspruch auf eine besondere, ausgezeichnete epistemische Autorität schwierig halten. Wohl aber der Anspruch auf eine besondere, nicht-reflektive und nicht-schlussartige Erkennensweise.

Bei einer solchen Lage muss also die universelle (alles vergangene, jetzige und zukünftige Geschehen umfassende) Gültigkeit von derartigen aufgrund von Wesensschau erzielter intuitiven Vorwegnahmen im Prinzip als *eine offene* Frage angesehen werden! Und kann daher von der Bewährungspflicht nicht ausgenommen werden, - vor allem hinsichtlich des zukünftigen, sich unendlich ausweitenden Geschehens. Die durch das Erleben von *UVE* erzielte vorwegenehmende Einsicht mag zwar eine entsprechende Erwartung bezüglich eines solchen Geschehens begründen, nicht aber von

der Prüfungspflicht befreien. Dies dürfte ein Befund von grundlegender Bedeutung sein, der sich im Prinzip zugleich auf alle metaphysischen Annahmen über die Wirklichkeit, und insbesondere auf solche, die sich auf die unendlichen Bereiche sowie die offene Zukunft beziehen, erstreckt. So nämlich, dass diese durch die Prüfung ihrer Konsequenzen verfestigt, aber auch gewissermaßen problematisiert werden können.

Jetzt will ich auf zwei weitere Eigenschaften unmittelbarer Erkenntnis eingehen, die deren Eignung zur Erfüllung jener Funktion einschränken:

(I.) Es geht zunächst um die Frage nach dem Erkennen der unmittelbaren Erkenntnis selbst. Da die *UVE* nicht anschaulich ist und nicht unmittelbar zur Verfügung steht, bestimmt Nelson ihre Erkenntnisweise nicht als einfache innere Wahrnehmung, sondern als innere Erfahrung, die aus Introspektion *und* Reflexion besteht. Also soll die unmittelbare Erkenntnis zumindest *teilsweise mittelbar* erkannt werden. – Die Kritik Ernst Cassirers bezog sich auf die Sicherheit der Feststellungen über die *UVE*, da sie in Urteilen erfolgen müssen, die Nelson grundsätzlich nur als "problematische Vorstellungen" gelten. Er übersah aber dabei die noch grundlegendere Schwierigkeit, die sich aus dem Problem der *Vermittlung einer unmittelbaren Erkenntnis* überhaupt und insbesondere der *Vermittlung durch eine mittelbare Erkenntnis* ergibt:

Zunächst ist der Begriff einer "unmittelbaren vermittelten Erkenntnis" Ausdrücken wie "rundes Viereck", "hartes Fluidum" etc. ähnlich. Daß eine unmittelbare Erkenntnis vermittelt sein kann, ohne daß es dabei zur Änderung der epistemischen Qualität ihres Informationsgehaltes kommt, scheint entweder einen Widerspruch oder eine stillschweigende Bedeutungsänderung des Begriffs der unmittelbarer Erkenntnis zu involvieren. Solche lückenlose Übertragbarkeit unmittelbarer Erkenntnis in eine andere widerspricht nämlich gerade ihrem eigentümlichen *immediativen* Charakter!

Aus diesem Grund scheint mir auch die von Heinrich *Rickert* vorgeschlagene methodische Lösung für das Problem des Erkennens unmittelbarer Erkenntnis nicht ausreichend zu sein. Dieses Erkennen sollte nämlich in der Art einer Auslese unmittelbarer Erkenntnis aus ihrem Zusammenhang mit der mittelbaren vor sich gehen, wobei wir von dem ausgehen, was wir bereits als vermittelt erkannt haben, um dann festzustellen, was in der Erkenntnis übrig bleibt, wenn wir von diesem Vermittelten absehen (*Rickert*, 1927: 248). Selbst wenn wir annehmen, es gelänge nach dieser Methode, mit voller Sicherheit die unmittelbare Erkenntnis aus der Verflechtung mit mittelbarer "herauszulösen" und eindeutig abzugrenzen, so werden wir doch nie weiter gelangen als zu Einsichten, die so zu formulieren sind:

"Das-und-das *kann nur noch* eine unmittelbare Erkenntnis sein".

Die positive Identifizierung von Erkenntnissen als unmittelbare Erkenntnis wäre aber immer noch nicht anders als durch eine "innere ostensive Bestimmung" (Aufzeigung) möglich! Durch jede andere Identifikation würde nämlich ihr immediativer Charakter aufgehoben. D.h. wir hätten kein positives und direktes Bewußtsein von gegebenen Erkenntnissen als "ursprünglich assertorischer Vorstellungen" und somit als unmittelbarer Erkenntnis. Und darauf kommt es eben an: Ein direktes Erleben der "ursprünglich assertorischen Natur" der UVE ist die Vorbedingung einer Erkenntnisbegründung-durch-die-unmittelbare Erkenntnis.

2. Einschränkungen der unmittelbaren Erkenntnis nach Victor Kraft: Was ist eigentlich unmittelbar erkennbar?

Im Rahmen seiner Analyse von unmittelbaren Erkenntnissen und Evidenzen, hat es Kraft festgestellt, die authentisch unmittelbare Erkenntnis sei nur für Beziehungen möglich,

„... bei denen ihre Glieder unmittelbar vorliegen und die daran allein erfasst werden können“ (V. Kraft, 1960: 24).

Es muss sich also eben um dasjenige handeln, das unmittelbar eingesehen werden kann. (Wie etwa bei unmittelbaren Verhältnissen der logischen Über- und Unterordnung, der logischen Konsequenz, dem Vergleich oder der Verschiedenheit (a.a.O.)) Kraft besteht darauf, dass es sich dabei um „einfache, elementare Beziehungen“ handelt, wie etwa Gleichheit oder Ungleichheit, wobei es gilt:

„Wenn man diese überhaupt erfasst hat, gibt es keine Kontroversen darüber. Sobald hingegen Evidenz für anderes als elementare Beziehungen in Anspruch genommen wird, mangelt vielfach die Einhelligkeit“ (ebd.: 193).

Durch diese Bemerkungen Krafts zur Bindung unbedingt erforderlichen Einhelligkeit der Evidenz an einfache und elementare Beziehungen stellt sich die Frage, ob der jeweilige Informationsgehalt von metaphysischen Annahmen dieser Bedingung immer zu genügen vermag:

Sind Sachverhalte, die durch die metaphysischen Grundsätze ausformuliert werden immer von der Art elementarer und einfacher Relationen? Falls nicht, wie könnten noch entsprechende Grundsätze, die komplexere und kompliziertere Beziehungen ausdrücken weiterhin die unmittelbare Einsichtigkeit für sich beanspruchen?

An dieser Stelle stoßen wir also auf eine eigentümliche Grenze einer im Prinzip *intuitionistischen* Interpretation metaphysischer Erkenntnis wie bei Nelson, die uns zeigt, wie weit wir dieser Interpretation folgen können.

Zugleich macht Kraft darauf aufmerksam, die in den Wissenschaften vorfindliche „Wesenserkenntnis“ bestehe „nicht einfach in der Erkenntnis eines solchen Verhältnisses zwischen unmittelbar gegebenen Gliedern, sondern eines weit verwickelten Beziehungsgewebes“ (a.a.O.). Nun bestreitet Nelson Letzteres nicht, dem könnte er vielmehr grundsätzlich zustimmen. Er legt aber doch ein zu grosses Gewicht auf die unmittelbare Einsichten, was ihrer faktischen Rolle innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis nicht ganz entsprechen dürfte. Und insofern dürfte seine Sicht wissenschaftlicher Erkenntnis einigermassen einseitig sein, weshalb jene Bemerkung Krafts ihre Pointe behält.

Ausserdem hat Kraft auf den Umstand hingewiesen, dass die Intuition *vorbereitet*, herbeigeführt werden muss, und zwar durch ein „methodisches Erarbeiten der Wesenserkenntnis“ (ebd.: 25). In diesem Zusammenhang hat er es versucht, psychologische Kriterien für die Auswahl von Evidenzerlebnissen aufzustellen:

(i.) Erkenntnissubjekte sollen „zum abstrakten Denken fähig und daran hinreichend geübt sein“ (ebd.: 193), denn die Evidenzen sind „nicht sogleich zu erschauen“. Solche Einsichten ergeben sich „nur dem, der durch hinreichendes Wissen und entsprechende Schulung dafür vorbereitet ist“ (ebd.: 192).

Des weiteren

(ii.) Beim jeweiligen Erkenntnisakt sollen Erkenntnissubjekte „aufmerksam und nicht durch anderes abgelenkt sein“.

(iii.) Die Übereinstimmung von Evidenzerlebnissen hat die Funktion der *intersubjektiven Kontrolle* für die persönliche Einsicht - wobei aber auch die unmittelbaren Einsichten der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt bleiben (a.a.O.).

Insbesondere betont Kraft aber die Wichtigkeit „einer durchgängigen Übereinstimmung der Urteilsfähigen“ hinsichtlich von Evidenzen (a.a.O.), also ein Moment, auf das wir vorher bereits hingewiesen haben. (Und ob sich dann die Divergenzen der Einsichten oder hingegen ihre Übereinstimmung zeigt, stellt einen „empirischen Tatbestand“ (Kraft, ebd.: 192-193) dar.)

Die soeben angeführten Bedingungen, die er vornehmlich bezogen auf ein unmittelbares Erkennen *logischer* Wahrheiten formuliert hat, dürften meines Erachtens ihre grundsätzliche Bedeutsamkeit auch im Bezug auf *metaphysische* Wahrheiten behalten. Nun bleibt dieses Thema des Vorbereitens und Herbeiführens unmittelbarer Einsichten auch bei Nelson nicht aus. Im Vergleich zu Kraft hat er aber dieses Thema in einer *stark vereinfachten Form* behandelt! Wie wir es vorher dargelegt haben, geht er nämlich von der Existenzannahme eines Vorratslagers von den im vorbewußten Schicht des menschlichen Geistes bereits gespeicherten *UVE* aus, aus dem man sich

dann nur mittels der Introspektion und anschließender Erhellung durch die Reflexion zu bedienen hat. Dabei dürfte Nelson eine Reihe von kognitiv-psychologischen sowie methodischen Fragen einfach übersehen haben, was eine ernsthafte konzeptionelle Mangelhaftigkeit bedeutet. Neben den von Kraft erwähnten Umständen, gilt es dabei auch die mit der Verwertung introspektiver Methode verknüpften Fragen zu berücksichtigen.

Auch seine Forderung, *UVE* als vorhanden nachzuweisen mag übrigens in drei Fragen aufgeteilt werden: (a.) Sind es überhaupt irgendwelche *UVE* innerhalb der Organisation menschlicher Vernunft vorfindlich? Falls ja: (b.) Gibt es diese oder jene, inhaltlich ganz bestimmte *UVE*? Letztlich, (c.) Liegt es eine geschlossene, nach ihrem Informationsgehalt untereinander konsistente und keiner Erweiterung fähige Menge von *UVE* vor ?

VII. ANHANG: Begründung aus einer Theorie (der Vernunft) vs. Begründung durch die unmittelbare Erkenntnis

Nelson hat sich hier anscheinend durch die im Rahmen seiner Konzeption als grundlegend erwiesene Frage: "Welche ist die unmittelbare (Vernunft-)Erkenntnis?" irreleiten lassen. Die genannte Frage suggeriert nämlich, dass es – um die Grundsätze durch die *UVE* begründen zu können – nur auf eine schlichte *Feststellung des Faktums* von *UVE* als solche ankommt. Dieser Eindruck ist aber grundsätzlich falsch: Die Feststellung des schlichten Vorliegens einer solchen Erkenntnis ist zwar eine notwendige, nicht aber zugleich eine hinreichende Bedingung für den Vollzug der Begründung metaphysischer Grundsätze auf die durch Nelson vorgesehene Art. Dazu muss die weitere, zuvor erwähnte Bedingung *eines positiven und direkten Bewusstseins des Erlebens des Inhalts einer gegebenen UVE sowie ihrer Selbsteinsichtigkeit* erfüllt sein. Mit anderen Worten, Nelson begeht hier einen schwerwiegenden Fehler, indem er zwischen dem schlichten bewussten *Haben der Information*, dass eine *UVE* überhaupt vorliegt und dem Bewusstsein um diese als einer „ursprünglichen“, „an und für sich gewissen“ inhaltlichen Assertion bzw. dem zu Letzterem führenden *Erlebnis* einer *UVE* (als einer unmittelbaren Erkenntnis) nicht unterscheidet. Dieser Differenz trägt er innerhalb seiner Konzeption selbsterweise keine Rechnung. Keine „mittelbaren Vergleiche“, die auf den „künstlichen Umwegen“ erfolgen würden, sind hier aber epistemologisch tauglich. Sie sind nämlich einfach dafür unzulänglich und vielmehr unverträglich mit der eigentümlichen Begründungsstruktur eines Begründens-*durch-die unmittelbare*-Erkenntnis! Dieses Versäumnis mag damit funktional zusammenhängen, dass er es unterlassen hat, den grundsätzlichen Unterschied zwischen den Ebenen der allgemeinen "Theorie der Vernunft" (deren Aufgabe es ist, den Tatbestand von *UVE* aufzuweisen) einerseits und der *konkreten Begründungsvollzüge* andererseits zu berücksichtigen. Der entscheidende Punkt dieser Differenz ist folgender: Die "Theorie der Vernunft" könnte zur Lösung ihrer Aufgabe auf eine direkte Berufung auf die Introspektion und "innere Induktion" sogar verzichten und sich zur *bloßen Aufweisung des Tatbestandes* der *UVE* etwa auch eines Computers bedienen, der Daten darüber gespeichert hätte, welche introspektiv fundierten Annahmen die Erkenntnissubjekte darüber haben, was sie als die *UVE* "in" ihrer Vernunft vorfinden bzw. vorfinden können. Auf der Ebene des konkreten Vollzugs von Begründungen gege-

bener Kandidaten für die echten metaphysischen Grundsätze sieht die Lage dagegen grundsätzlich anders aus:

Um einen Grundsatz als Ausdruck einer entsprechenden *UVE* zu rechtfertigen, braucht ein Erkenntnissubjekt unbedingt *ein positives und direktes Bewußtsein von dem Inhalt und von der ursprünglichen Gewißheit der Gültigkeit* gegebener *UVE*! Und ein solches Bewußtsein kann es allein erlangen, indem es diese *direkt erfaßt*, bzw. sie "in" seiner Vernunft ostensiv zu demonstrieren im Stande ist. Auf der zweiten der genannten Ebenen sind insofern sämtliche Ergebnisse von "innerer Induktion" sowie alle allgemeinen Befunde der "Theorie der Vernunft" praktisch nutzlos, falls jenes direkte Erfassen von *UVE* ausbleibt!

Daher gelingt Nelsons kritische Distanzierung vom Intuitionismus nur auf der ersten Ebene: auf der Ebene der allgemeinen "Theorie der Vernunft" und der mit ihr zusammenhängenden Bestimmung des Verhältnisses metaphysischer Erkenntnis zum Bewusstsein. Auf der zweiten, der Ebene der Durchführung des konkreten Begründungsverfahrens, muss er dagegen unbedingt *den gleichen Weg wie der Intuitionismus* gehen. Insofern nämlich seine Konzeption der Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze aufgrund einer Art unmittelbarer Erkenntnis überhaupt funktionsfähig bleiben will! Nelson hat aber leider einen ernsthaften Fehler begangen, indem er die pauschale, undifferenzierte Behauptung aufstellt,

es gäbe „keine unmittelbare Evidenz metaphysischer Wahrheiten“ (vgl.: II: 477) sowie keine intellektuelle Anschauung, ohne es zugleich zu bemerken, dies beziehe sich eigentlich nur auf den *psychologischen* Umstand, dass diese Wahrheiten (obzwar in unserer Vernunft schon vorliegend) uns nicht auch unmittelbar bewusst sind - und dagegen nicht auf die *epistemische* Natur von *UVE* selbst!

Letztlich mündet also jene Einschätzung in der These von der Nicht-Existenz einer sog. „*intellektuellen* Anschauung“ – im Unterschied zur räumlichen Anschauung im Bereich des geometrischen Rasonierens. Eine These, die sich aber im Rahmen von Nelsons epistemologischer Konzeption nicht konsequent aufrechterhalten lässt. Ihr kommt eigentlich die Rolle einer vorläufigen kognitiv-psychologischen Bestandaufnahme des Funktionierens menschlicher Vernunft in ihrem unreflektierten Gebrauch zu - bevor sie einer introspektiven Untersuchung sowie reflexiven Erhellung unterzogen worden ist. Nach dem Vollzug (der „Aufweisung“) von letzteren, tauchen dagegen die authentischen metaphysischen Vorstellungen gar nicht anders als eben in der eigentümlichen Weise von intellektuellen Anschauungen auf. Diesmal in der Gestalt von *bewusstgewordener UVE*. Und falls die *UVE*

(an sich) keine intellektuelle Anschauung, sein sollte, der die unmittelbare Evidenz zukommt, dann wäre sie wohl etwas Unverständliches, ein Unding! Bedauerlicherweise hat Nelson die „psychologische Tatsache der ursprünglichen Dunkelheit“ metaphysischer Erkenntnisse konzeptionell unnötigerweise dramatisiert: sie überbewertet und ihr ein zu großes epistemologisches Gewicht beigemessen! In der Folge ist er dann über den Begriff der *UVE* praktisch gestolpert und einem anti-intuitionistischen Verbalismus verfallen, für den hier keine sachliche Grundlage besteht. Was sich dann in vorher erörterter Weise auch auf die Logik seiner Begründungskonzeption negativ ausgewirkt hat. Es hätte stattdessen völlig genügt, festzustellen, dass wir uns *der üblichen* Anschauungen und Evidenzen in der Regel unmittelbar bewusst werden. Es gäbe aber auch solche *besondere*, sehr spezifische anschauliche und evidente Einsichten der Vernunft, für die dies nicht zutrifft. Und die deshalb ein Verfahrens des Aufweisens brauchen, um bewusst gemacht zu werden. Nach diesem erfolgten Erhellungsvorgang, werden dann in der zweiten Phase auch diese recht spezifischen vernünftigen Einsichten, die *UVE*, den restlichen Anschauungen und Evidenzen faktisch angeglichen, die früher vorhandene Differenz hinsichtlich des Bewusstseins um sie wird also behoben! Eine solche, von mir bereits vorher empfohlene *zweiphasige Betrachtungsweise* von *UVE* ebnet den Weg, uns von den Komplikationen und Schwierigkeiten zu entlasten, die bei Nelsons eigener, einseitiger Verständnisweise unausweichlich vorkommen und auch innerhalb seiner Schule leider ungelöst geblieben sind.

Außerdem ist die begleitende Argumentation, auf die Nelson sich hier stützt, die *UVE* sei ja „eine nichtanschauliche unmittelbare Erkenntnis“, sodass die metaphysische Erkenntnis *keine* intellektuelle Anschauung sein kann, nicht schlüssig. Denn selbst wenn sie nicht nur vorläufig, sondern vielmehr für immer „unanschaulich“ bzw. unbewusst (oder vorbewusst) sein sollte, so verbliebe die Möglichkeit einer im menschlichen Geiste stets tief verborgener intellektueller Anschauung, die sich aus dem Unterbewusstsein auf unsere Weltsicht auswirkt und in den metaphysischen Grundsätzen manifestiert. Eine tiefenpsychologische Erklärung, die durchaus logisch, wenn nicht auch noch real möglich ist. Zur gegenteiligen Meinung kommt man nur, wenn man auf konventionelle Weise die Anschaulichkeit und Evidenz mit der *Bewusstheit* einebnet bzw. gleichsetzt. Infolgedessen dann auch die Vermengung von „nicht bewusst zu sein“ mit „nicht evident (nicht anschaulich) sein zu können“ geltend gemacht wird. Dies dürfte meiner Meinung nach aber eine willkürliche Lösung sein, zu der sich Nelsons auch im Zuge seiner Neigung, sich vom Intuitionismus abzusetzen, verleiten ließ. Durch die zusätzliche konzeptionelle Annahme, das Bewusstsein um die metaphysische Erkenntnis sei überhaupt „*nur durch Reflexion möglich*“ (vgl.: Nelson, 1973, VII: 367), hat er sich schließlich unnötigerweise den Ausweg aus den vor-

her aufgezeigten begründungstheoretischen Schwierigkeiten versperrt. So ist er praktisch im epistemologischen Labyrinth verwickelt geblieben, dessen zwei Eingänge zum einen die unmittelbare Erkenntnis, zum anderen die „ursprüngliche Dunkelheit“ von *UVE* bilden, während ein passender Ausgang hingegen nicht abgesichert wurde. Seine Theorie der Begründung des metaphysischen Wissens zeigt sich insofern als ein subtiles aber doch erfolgloses Kreisen innerhalb dieses Labyrinths.

Die Sicherstellung der Annahme, wonach es eben gewisse *UVE* von einem bestimmten Informationsgehalt gibt, bedeutet dabei nur so viel, wie dass die Voraussetzungen für die bezweckte Begründung entsprechender metaphysischer Grundsätze vorliegen. Bei einer solchen Feststellung zu verbleiben, würde hier aber nicht genügen. In dem Falle würde nämlich alles bei einer *theoretischen Erklärung* von Begründungsmöglichkeit bleiben. Diese Möglichkeit wird aber *erst dann* realisiert, wenn durch konkrete Erkenntnisvollzüge entsprechende *UVE direkt erlebt*, rezipiert werden und anschließend bzw. gleichzeitig ihre Übereinstimmung mit diesen oder jenen Grundsätzen, der ihr eigentümlichen Geltungsintention festgestellt wird. Nur in dieser Weise des unvermittelten Erlebens von *UVE* ist die tätige Erfüllung der jeweiligen Begründungsaufgabe am Werke.

Die *UVE* muss also entgegen Nelsons irreführender Ansicht doch zum Gegenstand einer unmittelbaren Einsicht, eines direkten Erlebens werden (können), und sich nach erfolgter Erhellung bzw. „Aufklärung“ auf dem introspektiv-reflexiven Wege unbedingt eben *als (an)schauendes*, also als kein durch begrifflich-urteilartiges Rasonieren geformtes mittelbares Wissen erweisen! Mit seiner kognitiv-psychologischen „Dunkelheits“-These, wonach es (ursprünglich) keinen unmittelbaren Zugang zur *UVE* gibt, hat er zur Standardform des rationalistischen Intuitionismus zwar einen aus psychologischer Sicht einigermaßen sinnvollen Abstand genommen, den er aber dann in weiterer Folge aus einem unabweislichen begründungslogischen Bedarf aufheben muß, damit die von ihm bezweckte Konzeption der Legitimierung des metaphysischen Wissens überhaupt aufrechterhalten werden kann. Und wir haben es vorher erklärt, in welcher Weise diese fällige Aufhebung vorgenommen werden kann – nämlich durch eine beschränkte konzeptionelle Modifikation.

Es ist erstaunlich, dass einem so scharfsinnigen Denker wie Nelson anscheinend Zeit seines Lebens nicht klar geworden ist, dass eine Begründung durch beliebige *unmittelbare* Erkenntnis (und also auch solche durch die *UVE*) auf keinen wie immer gearteten „Umweg“ zustande kommen, letztlich auf keinerlei Auskunft aus zweiter Hand beruhen kann! Indem er offensichtlich allzu sehr beeindruckt durch die psychologische „ursprüngliche Dunkelheit“ metaphysischer Erkenntnis unbeirrt auf der gegenteiligen Ansicht beharrte, ließ er praktisch seine Konzeption inkonsistent dastehen

– also als ein mit den untereinander schlecht abgestimmten wesentlichen Bestandteilen operierendes Lehrgebäude. Und dies dürfte eine nicht ermutigende Endlage seines epistemologischen bzw. begründungstheoretischen Denkens darstellen.

Die Anschauung bestimmt Nelson dabei als „diejenige Erkenntnis, deren wir uns unmittelbar (nämlich ohne Vermittlung von Begriffen, d.h. unabhängig von Reflexion) bewusstwerden“ (vgl.: Nelson 1973, I: 49). Diese Unmittelbarkeit, „die den Begriff der Anschauung ausmacht, ist *nicht die der Erkenntnis, sondern die des Bewusstseins um die Erkenntnis*“ (a.a.O., Herv. v. mir). Und solche „unmittelbare Klarheit“ oder „Evidenz“ sei „eine Eigenschaft, die im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis als solcher noch nicht liegt“ (ebd., VII: 582):

„Gewissheit und Evidenz sind [...] zweierlei. *Gewissheit hat die unmittelbare Erkenntnis als solche. Evidenz jedoch nur, sofern wir uns ihrer als solcher bewusst sind.*“ (ebd. VII: 55, Hervh. v. mir).

Für die Gewissheit ließe sich aber das Gleiche behaupten, und Nelsons Bemühung diesen Begriff gegen die Evidenz und Anschauung auszugrenzen überzeugt überhaupt nicht! (M.a.W., auch von der Evidenz und Anschaulichkeit kann gesagt werden, dass sie der unmittelbaren Erkenntnis *als solcher* gleichfalls zukommen) Mit seiner konventionellen Bedeutungszuweisung tut er nämlich sowohl dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Gewalt an als auch dem üblichen Verständnis von den beiden letzteren kognitiven Phänomenen. Dabei hat er die Qualität der Anschaulichkeit bzw. der Evidenz offensichtlich im psychologischen Sinne eines *sofortigen Bewusstseins* des Vorliegens entsprechender Erkenntnisse verstanden und ihr epistemischer Sinn eines *sofortigen Einsehens* bestimmter Sachverhalte wurde in gewisser Weise in den Hintergrund gedrängt, eigentlich vielmehr verneint. (Willkürlicher Weise spricht Nelsons nämlich den Anschauungen die Unmittelbarkeit der sie anbietenden Erkenntnisse ab, und reduziert dagegen ihre Anschaulichkeit auf die Unmittelbarkeit des Bewusstseins um diese.) Hiermit hat er es offensichtlich – von seinen Interpreten unterdessen bisher leider unbemerkt – versucht, eine wohl fragwürdige und folgenreiche *Bedeutungsverschiebung* aufzuzwingen! Es handelt sich aber eigentlich um zwei prinzipiell unabhängige Aspekte des anschaulichen bzw. evidenten Erkennens, wobei dem zweiten unter ihnen entgegen seiner sogar verneinenden Behandlung bei Nelsons doch klarerweise die ausschlaggebende Rolle, also mehr an epistemischem Gewicht zukommt. Das (eigentlich nur vorläufige) psychologisch bedingte Ausbleiben der Anschaulichkeit, der Evidenz von der *UVE* im ersten Sinne, verbietet es nicht, von ihrer Anschaulichkeit, ihrer Evidenz im zweiten Sinne, also im Sinne ihrer eigentümlichen epistemischen Natur, d.h. dessen, auf welche Art die Informationen, die sie uns anbieten strukturiert sind, zu reden.

Folgt man diesem Gedankengang, so kann jene Analogie der *UVE* in der Metaphysik mit der Raumschauung in der Geometrie letzten Endes doch aufrechterhalten werden! Mit dem Unterschied des Spezifikums von *UVE*, dass sie in keinem Modus *des sofortigen* Bewusstseins wie die Raumschauung vorliegt, sondern stattdessen in jenem *des prolongierten* Bewusstseins, indem sie nämlich erst bewusstgemacht werden soll. Wie wir gesehen haben, richten sich Nelsons Vorwürfe dem Intuitionismus auf die *kognitiv-psychologische*, nicht auf die epistemische bzw. begründungslogische Seite der Frage nach dem Status und der Legitimität metaphysischer Erkenntnisse. Sie betreffen hauptsächlich die Relation zwischen einer *Erkenntnis* (die die Erkenntnissubjekte haben) und dem *Bewusstsein um diese*. Diese Relation zu sehr betonend, verliert Nelson dann die wesentlichen Gemeinsamkeiten epistemischer bzw. begründungslogischer Natur mit dem klassischen Standpunkt des Intuitionismus aus dem Auge. So schränkt er in seinem korrekturbedürftigen Eigenverständnis die Verwandtschaft zu diesem Standpunkt auf den Bereich von Auslegung mathematischer Erkenntnis allein ein – was aber in sachlicher Hinsicht eine in letzter Instanz unnötig zu restriktive Einschätzung darstellen dürfte. Es dürfte also insofern hier ein Selbstmissverständnis Nelsons am Werke sein, behaftet mit einer potenziell folgenschweren (sozusagen selbsterstörerischen) Auswirkung auf seine epistemologische Konzeption. Hiermit wird zugleich erwiesen, dass der Göttinger Philosoph konsequent gedacht im Rahmen seiner Lehre im Wesentlichen die Position des Intuitionismus vertreten hat, ohne dies aber selbst zu erkennen! So kommen wir zu einem wichtigen, bisher interpretativ kontrovers gebliebenen Punkt, an dem sich der hermeneutische Bedarf danach stellt, den Autor besser zu verstehen als er dies selbst getan hat.

Jetzt können wir die Bedingungen formulieren, die erfüllt werden müssen, damit von der Verifikation metaphysischer Grundsätze durch die reinvernünftige unmittelbare Erkenntnis gesprochen werden kann. Diese Bedingungen sind:

- 1.) Die *UVE* liegt vor;
- 2.) das Vorliegen der *UVE* in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit ist feststellbar;
- 3.) der Inhalt der *UVE* und ihre Selbstgewissheit werden direkt erfahren (bzw. 2.) wird (auch) in dieser Weise zugleich realisiert);
- 4.) der Vergleich der gegebenen *UVE* mit dem entsprechenden Grundsatz wurde durchgeführt und die Übereinstimmung ihrer Informationsgehalte konstatiert;
- 5.) als Konsequenz von 4.) wird der gegebene Grundsatz zu einem selbstevidenten Urteil, dessen Verstehen also zum Begreifen seiner Wahrheit hinreichend ist.

Es fällt auf, dass Nelson die Bedingung 3.) merkwürdigerweise völlig außer Acht gelassen hat. Darüber hinaus ist im Rahmen seiner Lehre die Erfüllung dieser Bedingung kaum möglich. Was möglich ist, ist nur eine nachträgliche, „*sehr mittelbare*“ (wie er selbst sagt) Aufklärung, die sich an die introspektiven Befunde nur anlehnt. Dadurch wird aber die Logik seiner Rechtfertigungsprozedur in Frage gestellt! Nelson versucht dabei, die unentbehrliche Vermittlung der *UVE* durch Reflexion, d.h. durch Schließen, so darzustellen, als ob es um eine Aufklärung in dem Sinne ginge, in dem man etwa einen im Dunkel liegenden unkenntlichen Gegenstand durch Belichtung erkennbar machen kann, ohne an ihm irgendwelche Änderungen hervorzurufen. Oder um eine Freilegung in dem Sinne, in dem man etwa eine zunächst unzugängliche Substanz durch die Leitung an das Tageslicht bringen lassen kann. Solche Analogien sind hier aber offenbar fehl am Platze. Der Hauptpunkt ist, daß innerhalb des dargelegten Ansatzes keine *direkte* Verifikation des „Tatbestandes“ der *UVE* möglich ist, wie sie etwa im Intuitionismus oder in den Evidenzlehren der Wahrheit am Werke ist. Somit kann aber Nelsons Konzeption im strengen Sinne nicht als eine Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze *durch die unmittelbare* Erkenntnis gelten. Stattdessen ist sie genommen eine Rechtfertigung, die sich auf die *mittelbare*, „inneren Induktionen“ entstammende Erkenntnis *von* einer unmittelbaren Erkenntnis als die eigentliche Begründungsinstanz beruft. Deswegen liefert diese Konzeption entgegen ihrer Intention *keine* direkt auf die unmittelbare Erkenntnis rekurrierende Erkenntnisrechtfertigung! Dieses Ergebnis können wir auch so ausdrücken:

Nur solche Konzeptionen wie die Evidenztheorie und der Intuitionismus, die die metaphysischen Grundsätze durch Rekurs auf *eine direkte Einsicht* unmittelbarer Erkenntnisse bzw. ihres jeweiligen Informationsgehalts, die jeweils innerhalb *gelebter Gegenwart* erzielt wird begründen, können als echte Strategien der – Rechtfertigung – durch unmittelbare – Erkenntnis gelten.

Demgegenüber hat Nelson es leider unterlassen zu explizieren, was es eigentlich heißt, einen Grundsatz *aus einer Theorie* zu begründen, bzw. in welchem genauen Sinne hier eine Begründung vorliegen würde. Er scheint sich die wissenschaftliche Praxis zum Vorbild genommen zu haben. So etwa, wenn ein Theorem aus einer mathematischen Theorie bewiesen wird. Oder wenn ein empirischer Satz durch Berufung auf die zuvor festgestellten relevanten Tatsachen begründet wird, die im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Theorie integriert sind. Solche jeweiligen theoretisch-konstruktiven Begründungen bzw. Beweise aus einer Theorie beruhen aber stets auf einem *mittelbaren Erschließen* entsprechender Sachverhalte! Leider hat auch Fries

diesbezüglich eine solche Konzeption von „Deduktion“ vertreten, die den Kantschen Fehler der Vermengung von *Erklärung* und *Begründung* nochmals wiederholt. Er hat nämlich gemeint, dass diese „einzig darin bestehen“ kann,

„daß wir *aus einer Theorie der Vernunft ableiten*, welche ursprüngliche Erkenntnis wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen“(WW, IV: 406; NKdV, Bd.I).

Es handelt sich offensichtlich um eine Erklärung „*aus dem Wesen der Vernunft*“ bzw. aus einer Theorie der erkennenden Vernunft. Eine solche erklärende Theorie könnte dann, wie ich hervorheben möchte, in begründungstheoretischer Hinsicht nur die *formal-theoretischen Bedingungen* für das Begründungsverfahren schaffen. Also einen theoretischen Rahmen entwerfen, innerhalb dessen die Begründungsmöglichkeit festgelegt wird - der aber dann unbedingt durch *das direkte Erleben* von UVE seitens der jeweiligen Erkenntnissubjekte innerhalb der entsprechenden Erkenntnisakte erfüllt werden muss! Jene Möglichkeit wird nämlich erst durch entsprechende begründende Erkenntnisvollzüge individueller Erkenntnissubjekte überhaupt realisiert. Wobei es hier dann gilt:

Etwas aufgrund einer unmittelbaren Erkenntnis zu begründen heißt nämlich – um es nochmals festzusetzen – dieses etwas unbedingt *auf einem unvermittelten Einsehen, Erleben entsprechender Inhalte, wie sich diese im Vollzug des Erkenntnisaktes selbst gegenwärtig zeigen, beruhen zu lassen*. Solche Befunde können eben nicht aus einer irgendwie gearteten *Theorie*, also auch nicht der (es sei denn transzendentalpsychologischen) Theorie der Vernunft erschlossen werden! Aus einer solchen Theorie können die metaphysischen Grundsätze stattdessen einzig und allein nachträglich *erklärt* werden. Und zwar im Sinne der Feststellung, es habe sich durch die geistige Selbstbeobachtung vieler Erkenntnissubjekte und anschließende „innere Induktionen“ als eine tatsächliche Sachlage erwiesen, sie würden die ihnen inhaltlich entsprechenden UVE ausformulieren, bzw. stimmten mit den Letzteren überein. Blicke dagegen jenes *direkte Erleben* innerhalb des sich jeweils gegenwärtig vollziehenden persönlichen Erkenntnisaktes aus, dann wäre dies nicht ausreichend. Und dieser Verlust könnte durch keinerlei theoretische Befunde über die psychologische Verfasstheit der menschlichen Vernunft im Allgemeinen mehr ausgeglichen werden! Wir müssten uns dann damit abfinden, dass eben *keine* Erkenntnisrechtfertigung aufgrund einer unmittelbaren Erkenntnis noch am Werke ist. Womit dann im Endergebnis die ganze epistemologische Konzeption Nelsons in ihrer eigentümlichen Ausrichtung fehlschla-

gen würde! Entgegen von Nelsons nachdrücklicher Weigerung, muss die jeweilige *UVE* unbedingt zum Gegenstand eines *direkten Erlebens* werden. Durch eine ihre „nur mittelbare“ Aufweisung vermag dagegen allein die Möglichkeit der vermuteten Begründung metaphysischer Annahmen abgesichert werden. Diese Möglichkeit kann dann aber einzig und allein so in Erfüllung gehen, dass entsprechende *UVE* die durch jeweilige Grundsätze ausformuliert werden, von den Erkenntnissubjekten unvermittelt in lebendiger Gegenwart zum persönlichen Erleben gelangen. Und genau an dieser Stele werden die ursprünglich vorbewussten, unklaren *UVE* letztendlich in eigentümliche *intellektuelle Anschauungen* transformiert! In dieser Folge wird dann auch Nelsons Auslegung metaphysischer Erkenntnis mit jener eingeebnet, die von Intuitionisten und Evidenztheoretikern vertreten wird. Dies dürfte die unvermeidliche Endkonsequenz darstellen, die Nelson hätte wahrnehmen sollen um der drohenden Inkonsistenzfalle asuzuweichen!

Er beruft sich aber an der Schlüsselstelle seiner „Deduktion“ metaphysischer Grundsätze gerade auf *einen theoretischen Befund*, wonach eine *UVE* existiert, die den Grund des jeweiligen metaphysischen Grundsatzes enthält. Dies, also *UVE* bloß als vorhanden nachzuweisen, kann jedoch, um es nochmals festzustellen, nicht als eine epistemische Begründung *durch die UVE* ausgelegt werden. Solche theoretischen, kognitiv-psychologischen Erklärungen mögen nun – wie ich hervorheben möchte – wohl zu einer solchen, oben geschilderten Begründung *hinzukommen*, diese interpretativ beleuchten, sie vermögen sie aber keinesfalls zu *ersetzen*! (Ausgenommen in einem uneigentlichen Sinne, in dem dann die beiden Ausdrücke „Begründung“ und „Erklärung“ als Synonyme gebraucht werden – was aber eine Unklarheit stiftende Ausdrucksweise wäre. Bedauerlicherweise scheint Nelson, dem Kantschen und Fries’schen Sprachgebrauch folgend, diesbezüglich gleichfalls keine hier erforderliche distinktive Ausdrucksweise erreicht zu haben. Was dann seine entsprechenden epistemologischen Thesen unnötigerweise mit Unklarheiten und Inkonsistenzrisiken belastet. Oder sogar zur Missverständnissen ihres eigentlichen Sinnes führt.) Wie mir scheint, wurde Nelson diesbezüglich durch seine Fokussierung des *methodologischen* Problems des Nachweises einer solchen Erkenntnisquelle, wie die *UVE*, also des dringenden Bedarfs, einen „*psychologischen Existenzbeweis*“ hierfür bereitzustellen dazu verleitet, die *begründungslogische* Dimension der Frage nach der epistemischen Legitimierung metaphysischer Voraussetzungen aus den Augen zu verlieren.

Im gegebenen Zusammenhang möchte ich auch darauf hinweisen, dass Nelson anscheinend keine formal wichtige grundlegende Differenz

zwischen der Deduktion *der Möglichkeit der Metaphysik*, die durch den Existenzbeweis von *UVE* überhaupt zustandekommt, und der Deduktion *einzelner metaphysischer Grundsätze selbst* - wozu deutlich mehr als jener (psychologische) Existenzbeweis gehört - hinreichend berücksichtigt hat. Vielmehr, scheint die zweite Aufgabe bei ihm durch die erste gewissermaßen überschattet zu sein! Diesen Mangel haben die Nelson-Interpreten aber weder eingesehen, noch seine Relevanz wahrgenommen. Gerade diese unterlassene Unterscheidung mag aber für die vorher ausführlich erörterte begründungslogische Komplikation mitverantwortlich sein.

Die Begründung *durch* eine unmittelbare Erkenntnis vermag aber an gar keinen theoretischen Umwegen nachvollzogen, sondern dadurch *allein expliziert* bzw. *interpretativ vorbereitet* werden. Sie erfordert vielmehr, – wie oben dargelegt, - eine andersartige erkenntnismäßige Operation: *ein direktes Erfassen, aktuelles Erleben* der jeweiligen unmittelbaren Erkenntnis, und also auch der *UVE in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit!* (Nach ihrer erforderlichen vorangehenden Erhellung, zumal sie laut Nelson eben als ursprünglich „dunkel“ und vorbewusst im menschlichen Geiste gegeben ist.) Deshalb ist u.a. auch Roos *Kelleys'* Übersetzung des Begriffes *UVE* mit „*non-Intuitive Immediate Knowledge*“ verfehlt bzw. sogar widersprüchlich.

Die beiden unterschiedlichen Ebenen hat Nelson aber leider nicht auseinandergehalten. Und dies zählt, wie ich betonen möchte, zu den allerwichtigsten methodischen Defiziten seiner Lehre überhaupt, innerhalb derer diese beiden grundsätzlich verschiedenartigen Ebenen des epistemologischen Rasonierens dann als gewisserweise miteinander verschmolzen erscheinen. Letzteres ist aber eben begründungstheoretisch unhaltbar! Diesen wichtigen, und von uns daher eingehend dargestellten Befund gilt es nun festzuhalten bei der kritischen Beurteilung von Nelsons Konzeption und ihrer möglichen konsequenten Durchführung. Um es nochmals hervorzuheben: Die *UVE* muss sich zu Begründungszwecken in ihrer *unmittelbaren Präsenz dem erkennenden Subjekt zeigen*, ihr direktes Gegebensein *muss von ihm erlebt* werden.

Nun, nachdem die *UVE* in begrifflich-satzhafter Form ausgedrückt und somit gedanklich fixiert werden, erreicht ihr jeweiliger Informationsgehalt eine andere kognitive Dimension. Laut Nelson gründet die Verbindlichkeit von metaphysischen Grundsätzen, in deren Rahmen unser Denken und Vorstellen, unsere Weltverständnis stattfindet, in der *UVE*, die durch diese Grundsätze urteilsmäßig “wiederholt“ wird. Hiermit wird aber *das Problem des Übergangs* von einer zu der anderen kognitiven Dimension eröffnet – insbesondere mit Rücksicht darauf, dass die beiden Dimensionen von Nelson grundsätzlich getrennt werden: Die *UVE* stellen nämlich an sich kein satzartiges Wissen, sondern stattdessen eben unmittelbare, vorbegriffliche und vorpropositionale Einsichten dar. Während die Grundsätze dagegen kei-

ne „ursprünglich assertorische Vorstellungen“ sind, sondern stets allein nach gewissen Gesichtspunkten geregelte Verbindungen von Begriffen darstellen, die im Prinzip anzweifelbar bleiben. Und wenn also in dieser Folge *kein* epistemisch nivellierender Übergang von einem zu dem anderen vollziehbar sein sollte, so würde es gelten, die fälligen Konsequenzen hieraus für die Konzeption Nelsons' zu prüfen.

Dieses Problem kann nun nicht dadurch ausgeblendet werden, dass es die These von der schlichten „Wiederholung“ der ersten durch die zweite Instanz vertreten wird. Denn, *was* wird hier eigentlich wiederholt? Laut Nelsons Auffassung, allem Anschein nach nicht die *UVE* selbst in ihrer Vollgestalt, sondern nur noch der jeweilige *Informationsgehalt* von der einen oder anderen einzelnen *UVE*. Diese reduzierte Wiedergabe reicht aber nicht ganz für die bezweckte Begründung des Anspruchs auf metaphysische Wahrheit der Grundsätze aus. Dazu müsste nämlich noch die vergleichslose Qualität der *unmittelbaren Einsichtigkeit*, der Selbstevidenz aufbewahrt bzw. auf entsprechende Grundsätze übertragen werden. Letzteres ist aber nach der Nelsonschen Auffassung vom urteilsartigen Wissen über die Wirklichkeit gerade nicht möglich!

Hiermit entfielen praktisch die erforderliche Grundlage für die epistemische Legitimierung metaphysischer Grundsätze. Denn der Informationsgehalt minus der Selbstevidenz bietet laut Nelson eigener Auffassung keine hinreichende Begründung für die Richtigkeit von metaphysischen Annahmen. Und der in urteilsartiger Form wiederholte Informationsgehalt von *UVE* bekäme dann für sich genommen den Status einer Annahme im Prinzip hypothetischen Charakters, die auch hinterfragbar wäre. Letzten Endes würde dies auf einen konzeptionellen Zusammenbruch hindeuten! Eine solche Konzeption der Begründung metaphysischen Wissens würde nämlich gerade jenes nicht zustande bringen, was sie erstrebt und verspricht. Daraus ergibt sich, so möchte ich betonen, die dringende Notwendigkeit, *die Möglichkeit auch selbstevidenter Urteile* zuzulassen – wie dies etwa beim Grazer Philosophen Alexius Meinong am Werke zu finden ist. Erst unter diesen Bedingungen würde dann ein fälliger Transfer der unmittelbaren Einsichtigkeit der *UVE* auf die entsprechenden Grundsätze zustande kommen können. Eine Forderung also, die eine einschneidende Modifizierung von Nelsons Auffassung zum Verhältnis unmittelbarer und urteilsformiger Erkenntnis einschließen, und der er aber allem Anschein nach ungern nachgeben würde. Diese geforderte konzeptionelle, die Kapazität des urteilsartigen Denkens betreffende Verschiebung, hätte übrigens noch einen wichtigen Vorteil. Und zwar den, dass die Selbsteinsichtigkeit von *UVE* nunmehr für unterschiedliche Erkenntnissubjekte, für die Forschergemeinschaft eben *kommunizierbar* gemacht wird. Nämlich gerade in dieser Weise, dass die *UVE* als ursprünglich (vorbewusste) Inneneinsichten der Vernunft aus der Immanenz ihrer

Innerlichkeit übernommen und in Form von genauso *selbstevidenten* Urteilen (Grundsätze) in die Sphäre der kollektiven Intersubjektivität überführt werden. Sonst hätten wir eine recht seltsame Lage vor uns, dass die kaum noch überhaupt kommunizierbare Selbsteinsichtigkeit von *UVE* sozusagen geschlossen in dem Innenraum der reinen Vernunft wohnhaft bleibt. Und wir dann nur noch an den in den entsprechenden Urteilen wiederholten Informationsgehalt fest *glauben* sollten, dass er eben ein Ausdruck einer selbstevidenten metaphysischen Wahrheit sei - obwohl die Urteile selbst überhaupt keine Selbstevidenz beanspruchen könnten. Die Letzteren könnten uns nur von einer anderswo (im immanenten Bereiche von nicht-propositionalen Einsichten) verbleibenden Selbstevidenz *berichten*, ohne dass wir diese auch noch in satzhafter Form jemals *erleben* könnten. Nämlich im Rahmen des Verstehens dessen, was ein Grundsatz aussagt, seiner eigentümlichen Bedeutung. Und zwar so, dass ein bloßes Verstehen dessen zugleich ganz dazu ausreichen würde, sofort seine unbestreitbare Gültigkeit einzusehen.

Jene wichtige Konsequenz der Bestrebung, die aufgestellte Begründungskonzeption metaphysischer Grundsätze konsistenter Weise aufrechtzuerhalten, dass also die Selbstevidenz nicht allein bei *UVE* selbst verbleiben darf, sondern davon weiter noch auf die sie ausformulierenden Urteile übertragbar *sein* muss, haben seltsamerweise weder Nelson selbst noch seine Nachfolger und Interpreten wahrgenommen, ihr die Rechnung abzulegen versucht. Im Hintergrund dieser Erörterung stellt sich eine breitere bedeutsame Frage, nämlich die *des zu nachvollziehenden* Übergangs von der Sphäre unmittelbarer Einsichten zur jener *der Reflexion*, des begrifflich-urteilartigen Erkennens. Zugleich auch das Problem *der Nachträglichkeit* der Reflexion, im Vergleich mit dem jeweiligen Erleben von *UVE*. Dies sind epistemologisch wohl wichtige Fragen, die beim Nelsons zwar in Betrachtung gezogen, aber leider nicht auch ausreichend beachtet sowie erörtert werden. So behauptet er, die den metaphysischen Grundsätzen zurgrunde liegende *UVE* "kommt uns nicht unmittelbar, sondern *nur durch Vermittlung der Reflexion, nur durch das Urteil zum Bewußtsein*" (ebd.: I: 26, Hervh.v.mir). Er hat aber offensichtlich nicht alle unumgänglichen theoretischen Konsequenzen daraus gezogen. Die den jeweiligen Informationsgehalt von *UVE* umrahmenden und ihn durchdringenden epistemischen Eigenschaften (wie die Selbsteinsichtigkeit) müssten nämlich in die Grundsätze *sinngebend eingehen* und dürften nicht weggedacht werden - insofern das metaphysische Wissen überhaupt den Charakter einer genuinen Expression von *UVE* haben soll. Sonst könnten wir von der *UVE* in ihrer epistemischen Eigentümlichkeit so gut wie gar kein Bewußtsein erlangen, falls die sie ausformulierenden (und hiermit eigentlich bewußtmachenden) Urteile keine Selbstevidenz vorweisen würden. Und ohne dieses Bewußtseins könnte des weiteren – auch den eigenen Auffassungen von der Begründungsrelation Nelsons folgend – auch

die erstrebte *Begründung des Geltungsanspruchs* metaphysischer Grundsätze nicht zustande kommen! Er müßte also seine Ansicht außer Kraft setzen, alle (nicht-analytischen) Urteile seien immer und überall nur “problematische”, “an und für sich ungewisse Vorstellungen”, so dass es dementsprechend keine selbstevidenten Urteile, d.h. kein selbstgewisses *urteilsartiges* Wissen geben könne. Diese Charakterisierung muß Nelson zumindest für jene Urteile aufgeben, die die unmittelbaren Erkenntnisse (die *UVE*) ausdrücken, sie “wiedergeben”, um so die sonst drohende begründungslogische Komplikation zu vermeiden.

Hiermit wird also, um es nochmals zu betonen, eine wichtige epistemologische Frage geöffnet die Nelsons selbst anscheinend nicht wahrgenommen hat: Der Geltungsanspruch des begrifflich artikulierten metaphysischen Wissensbestands bleibt nämlich weiterhin einlösbar, indem man auch noch den entsprechenden, ihren jeweiligen Informationsgehalt nun begrifflich „wiederholenden“ *Urteilen* die Selbstevidenz bescheinigen würde – etwa in der von A. Meinong praktizierten Manier. Eine solche Lösung wäre aber für Nelson ausgesprochen häretisch, zumal er gemeint hat, jeweilige (synthetische) Urteile seien als solche *keine* ursprünglichen Assertionen wie die unmittelbaren Erkenntnisse und stellen deshalb im Prinzip stets fragwürdige Vorstellungen über entsprechende Sachverhalte dar. Die ausgezeichnete epistemische Qualität der Selbstevidenz bleibt laut Nelson dagegen allein den unmittelbaren Erkenntnissen vorbehalten! Diese zurückhaltende Einstellung Nelsons zum satzhaften Wissen mag aber als gewissermaßen überspitzt angesehen werden. Nachdem er nämlich schon zugibt, jene Urteile über die Wirklichkeit, in denen eine entsprechende unmittelbare Erkenntnis „wiederholt“ wird, seien gültig, und den unmittelbaren Erkenntnissen *an sich* die Eigenschaft der Selbstevidenz bescheinigt, so dürfte es eine gewisse Übertreibung (wenn schon nicht auch die Inkonsequenz) darstellen, jenen Urteilen, die solche Erkenntnisse eben *nur* (in begrifflicher Form) „wiederholen“ nicht im Prinzip gleichfalls *die Selbstevidenz* (ihres Informationsgehalts) anerkennen zu wollen. Denn *ein identischer* Informationsgehalt, der in einem kognitiven Medium ursprünglich gewonnen wurde und dann in einem anderen solchen Medium allein wiederholt wird, ohne also irgend etwas an ihm zu ändern, kann im Prinzip wohl *die gleiche* epistemische Qualität bzw. Autorität auch innerhalb dieses anderen Mediums für sich beanspruchen. Alles andere vermag nur eine Frage der Erkenntnispsychologie, nicht zugleich die Frage der Erkenntnislogik sein. Für solche Urteile – im Unterschied zu den übrigen Urteilen, die keine unmittelbaren Erkenntnisse ausformulieren – mag also insofern die Eigenschaft der Selbstevidenz grundsätzlich zugelassen bzw. geltend gemacht werden. In der Weise, dass – wie vorher bereits festgestellt – deren Kenntnisnahme, das Verstehen dessen was ein solches Urteil aussagt, dazu ausreichen würde, seine unbestreitbare Gültigkeit einzusehen. Die blo-

ße urteilsartige Wiederholung des Informationsgehalts von *UVE* allein reicht als solche nicht aus: Es muss dazu die Qualität der Selbstevidenz kommen, mit der die jeweilige Auskunft über die Welt auch noch in Form eines Urteils, nämlich des metaphysischen Grundsatzes präsentiert wird. Durch die Aufnahme einer solchen Auffassung öffnet sich dann zugleich der Weg, das vorher registrierte Problem der *Nachträglichkeit der Reflexion* in Bezug auf das Vorkommen von *UVE*, die also im Rahmen von Erkenntnistätigkeit vorher gewonnen worden sind, bzw. der fälligen begrifflichen Konservierung von solchen jeweils erlebten intuitiven Einsichten zu lösen. Und

eine adäquate Übertragung unmittelbarer reinvernünftiger Einsichten in den Raum des Denkens vermag nur in der Gestalt selstevidenter Urteile zustande kommen!

Sonst würden sie, wie schon angedeutet, praktisch eingesperrt bleiben innerhalb der jeweiligen individuellen Subjektivität, ihrer Erlebnissphäre - wobei nur noch ihr Informationsgehalt als eine von der Autorität der Selbsteinsichtigkeit losgelöste, grundsätzlich hinterfragbare Annahme über die Wirklichkeit dem intersubjektiven Rasonieren vorgelegt wird. Durch selstevidente Urteile werden dagegen die vorerst vorbegrifflich verfassten *UVE* dagegen in ihrem vollen eigentümlichen kognitiven Kapazität öffentlich sowie für mögliche anschliessende Überlegungen verfügbar gemacht.

Ich möchte also hier die Ansicht vertreten, dass diese soeben dargelegte konzeptionelle Problematik allein durch die Anerkennung der Möglichkeit selstevidenter Urteile über die Wirklichkeit wirkungsvoll lösbar ist – was bei Nelson aber ausbleibt. Aus dem Funktionsfähigkeitsbedarf seiner eigenen Konzeption, musste er sich also letzten Endes mit dem Standpunkt von Alexius Meinong aussöhnen. Meinong hat ja es selbst gemeint, die Unterschiede zwischen seiner und Nelsons Auffassung seien doch wesentlich geringer als dieser es zuzugeben bereit war. In diesem Sinne stellt er fest, Nelsons unmittelbare Erkenntnis könne „sehr wohl“ durch seinen *Urteilsbegriff* – der ein breiteres Denotatum als bei Nelson hat – umfaßt werden!

Unsere Untersuchung von Nelsons Thesen und ihrer konzeptionellen Umrahmung erbringt folgendes Ergebnis von grundsätzlicher Bedeutung: Damit seine Lehre bzw. die durch sie bezweckte Legitimierung metaphysischer Erkenntnis überhaupt funktioniert, benötigt er

- (a) ein direktes Erleben von *UVE* sowie
- (b) selstevidente Urteile (als Ausdruck von *UVE*).

(Oder aber zumindest (a), falls man nämlich eine mystizistische Auffassung metaphysischer Erkenntnis vertreten möchte, die sich als solche durch satzhaftes Wissen nicht vermitteln lässt, was Nelson aber fern lag.) Seine kognitiven psychologischen Annahmen, die ungeschickte Einbeziehung des

Unbewussten und die Psychologisierung von Anschaulichkeit, sowie die fragwürdige Auffassung von urteilsartiger Erkenntnis und die radikale Entgegensetzung von Denken und Erkennen haben ihn in ernsthafte Komplikationen verwickelt, aus denen er keinen Ausweg mehr gefunden hat. (Allerdings findet man in seinen Schriften so gut wie keine Anzeichen dafür, dass er sich solcher Komplikationen überhaupt bewusst war, diese einigermaßen wahrgenommen hat.) So hat er innerhalb seiner Lehre weder (a) noch (b) als möglich erklärt, womit diese einen konzeptionellen Zusammenbruch erleidet. Nur durch einschneidende Korrekturen im vorher dargelegten Sinne könnte seine Konzeption in einer leicht reformierten Gestalt überhaupt aufrechterhalten werden, was aber auch seine Nachfolger nicht geleistet haben. So gilt es klar festzustellen, dass seine Lehre in ihrer überlieferten, standardisierten Form letztendlich epistemologisch unhaltbar ist.¹

Anmerkungen

¹ Freilich scheint sich Nelson an einigen Stellen der erforderlichen Ausrichtung eigener Thesen zur Lösung dieses konzeptionellen Problems einigermaßen zu nähern. So etwa, wenn er folgendes feststellt:

„Diese unmittelbar der Vernunft eigene Erkenntnis ist *nicht* wie die Anschauung für sich klar, sondern wir bedürfen der Reflexion, um sie zum deutlichen Bewußtsein zu erheben. Die Reflexion ist also nicht die Quelle dieser Erkenntnis, sondern sie dient nur zur *Aufklärung* der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft“ (Nelson, 1974, IX: 20).

Leider hat er es aber in methodischer Hinsicht definitiv nicht geschafft, sich zu einer systematisch bzw. begründungslogisch abgestimmten Lösung dieser Frage durchzudringen, die die konzeptionelle Konsistenz sichern würde. Er beruft sich dabei darauf, wie Fries den Streit zwischen *Aufklärung* und *Romantik* „geschlichtet“ hat. Nämlich so, dass:

„wenn die Reflexion auch nicht die Quelle jener Normen ist, so ist sie doch das unentbehrliche *Mittel*, um die Dunkel in uns liegenden Normen zum klaren *Bewußtsein* zu erheben“ (ebd.: 22).

Mit einer solchen Erklärung macht er es sich aber zu leicht, und nimmt keine hiermit verbundenen begründungslogischen Schwierigkeiten wahr. So kann nach wie vor von einem ernsthaften konzeptionellen Mißerfolg gesprochen werden – was als erster sein Gegner Ernst Cassirer gespürt zu haben scheint, ohne freilich die ganze Tragweite dieser Schwierigkeit expliziert zu haben. (Man kann es aber zugeben, dass es bereits auf der sprachlichen Ebene nicht leicht fällt, eine solche Erkenntnisart klar begrifflich zu fassen, die *unmittelbar*, nicht aber zugleich auch *unmittelbar bewusst* – sondern „ursprünglich dunkel“ - ist. Insofern, also vom semantischen Aspekt her, werden jene Schwierigkeiten, in denen sich Nelson hier verwickelt, einigermaßen verständlich.)

VIII. Fragwürdige ontologisch-weltanschauliche sowie methodologische Voraussetzungen der Konzeption Nelsons

In ontologischer Hinsicht folgt Nelson offensichtlich in seinem Verständnis der metaphysischen Erkenntnis der Vorstellung von einer immanenten, in sich hinsichtlich ihrer Struktur sowie Inhalten *geschlossenen Subjektivität* menschlicher Erkenntnissubjekte - wie sie bekannterweise schon bei Descartes, Kant, und später noch bei Husserl zum Zug kommt. Es wird dabei vorausgesetzt, dass der Mensch als Erkenntnissubjekt ein ursprünglich *reines* und praktisch *geschichtsloses* Subjekt sei. Etwa als „reines Ich denke, das aus der Immanenz geistigen Selbstbesitzes hinausgeht und nachträglich auch eine Welt von Gegenständen vorfindet... oder als reine, sich selbst vollziehende Vernunft, die als rein transzendente Subjektivität Bedingung aller Objektivität ist“ - wie dies der Innsbrucker jesuitische Philosoph Emerich Coreth (1986: 43-44) richtig hervorgehoben hat. Auch Victor Kraft hat kritisch bemerkt, eine solchartige subjektivistische „Begründung der Erkenntnis auf eine besondere Organisation unseres Geistes“ sei eben „*erkenntnistheoretisch unstatthaft*“ (V. Kraft, 1925: 168). Ähnlicherweise hat Georg Picht „die psychologische Verwicklung des erkenntnistheoretischen Kritizismus in Gefolge Kants“ abgelehnt. Hier möchte ich es hinzufügen, daß Kants Auffassung folgend Gegenstände unserer Erkenntnis *subjektabhängig* bleiben, zumal sie nämlich eben nach apriorischen Formen des Erkenntnissubjekts gestaltet werden. Insofern gelingt es ihm letztendlich doch nicht, seine Erkenntnisinterpretation vom jeweiligen Subjektivismus völlig frei zu machen - was von ihm aber stets angestrebt und für die eigene Konzeption nachdrücklich beansprucht wurde!

Im Unterschied zu Kants im Grunde vornehmlich formalistischer Sicht dieser grundlegenden Voraussetzungen als apriorische Formen uns möglicher Erfahrung, sind Nelsons Betrachtungen hingegen vornehmlich materiell bzw. danach bestrebt, die jeweilige in menschlicher Vernunft gespeicherten Informationen der *UVE inhaltlich* festzulegen und zu beleuchten. (Wobei der Kantsche Gedanke einer *konstruierenden* Vernunft bzw. kognitiver Rationalität zugunsten einer *vernehmenden* Vernunft fallengelassen wird.) Diese Sichtweise dürfte offensichtlich radikal und nach heutigem Diskussionsstand kaum mehr haltbar sein.

Den entscheidenden Punkt für unsere Frage nach einer angemessenen Auslegung metaphysischer Wahrheiten hat dann Coreth in seinem bedeutsamen Aufsatz zur „Hermeneutik und Metaphysik“ (1968) pointiert so aus-

gedrückt: Der von Kant und anderen Anhängern des Kritizismus gezielte „*transzendente Aufweis*“ metaphysischer Grundsätze unseres Weltverständnisses kann nicht den „*Rückgang auf eine transzendente Subjektivität*“ wie bei Kant und Husserl bedeuten, bzw. wie ich es hinzufügen würde, darauf reduziert werden. Denn:

„*Es gibt keine geschlossene Immanenz einer reinen Subjektivität, welche allen Inhalten der Erfahrungswelt bestimmend oder sinngebend vorausläge*“(!) (Coreth, 1999: 285).

In einer späteren Schrift hat Coreth diese grundsätzliche kritische Bemerkung so abgerundet:

„*Es gibt keinen verschlossenen Innenraum einer transzendentalen Subjektivität, da alles Denken und Wissen durch die offene Transzendenz auf das Sein ermöglicht ist*“ (Coreth, ebd.: 215).

Es wäre vielmehr, so Coreth, „ein rationalistisches Mißverständnis“, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Weltvollzugs überhaupt als Akt „eines reinen und autonomen Subjekts zu verstehen, das sich der Welt gegenüber setzt und sie fragend verhält“ (ebd.: 285). Hier werden wir zugleich zum Thema des *offenen Wissensbegriffs* hingeführt, das wir auch einer Anregung von J.Mittelstraß folgend dann im letzten Kapitel ansprechen wollen.

In ähnlichem Sinne hat Georg *Picht* bei Kant die anspruchsvolle

„... *Rückbeziehung aller überhaupt möglichen Erkenntnis von der Natur, von der Welt und von Gott auf die Einheit der Vernunft*“ (Picht, 1985: 571) problematisiert.

Von dieser Kritik sollte meiner Meinung nach nur insofern ein gewisser Abstand genommen werden, als Kant und weitere Kritizisten doch nicht die direkte Bestimmung buchstäblich „*aller Inhalte*“ der Erfahrungswelt bzw. buchstäblich *aller möglichen Erkenntnis* beansprucht haben. So hat Kant die Existenz *besonderer*, empirischer *Naturgesetze* anerkannt (obzwar sie im Rahmen ihrer Konzeptionen zugleich kaum ausreichend integriert sind). Also solcher Gesetze, die aus reiner Vernunft in ihrer Immanenz und Einheit *nicht* abgeleitet werden können, sondern stattdessen *von der Natur* (aposteriori) „abgelernt“ werden. Immerhin wird zugleich vorausgesetzt, dass diese besonderen Gesetze sich *stets im Einklang* mit den allgemeinsten, universell gültigen Naturgesetzen, ihren sog. „*metaphysischen Anfangsgründen*“ befinden werden, für die die reine Subjektivität menschlicher Vernunft in ihrer Immanenz und internen Struktur letztendlich zuständig ist. Insofern dürfte dann indirekterweise auch diese Inhaltsebene unserer Welterkenntnis kon-

sequenterweise von jenem dogmatischen Ausgangspunkt und seiner Kritik betroffen sein.

Der gemeinsame Fehler von Nelson und Kant bestand im Prinzip in ihrer Tendenz eines *reduktionistischen Rückgriffs auf geschlossene Subjektivität*, anstatt der Bevorzugung des weitaus realistischeren Weges der Bestimmung des *Verhältnisses wechselseitiger Bedingung und Vermittlung* zwischen ihr und der zu erfassenden Wirklichkeit.

Diesbezüglich hebt Coreth zur Recht hervor:

„Wir finden uns nie in einem immanent verschlossenen Selbstbewußtsein vor, das zuvor bei sich selbst ist und nachträglich auf anderes ausgreift. Vielmehr finden wir uns selbst im anderen vor, in der dialektischen Einheit von Selbstvollzug und Weltvollzug, Selbsterfahrung und Weltverständnis“ (Coreth, ebd.).

Diese Ganzheit als ein „bewegtes Beziehungs- und Begründungsverhältnis ... zwischen dem Menschen und seiner Welt“ sei dagegen der wesentlich angemessenere Ausgangspunkt auch für die Auslegung menschlicher Erkenntnisleistungen, darunter zugleich des Erlangens dessen, was man als metaphysische Wahrheit zu bezeichnen pflegt. Wir leben also „in dieser *bewegten Vermittlung und Auseinandersetzung zwischen Innen und Außen*“, wobei „die Bezogenheit und Angewiesenheit aufeinander“ stets am Werke ist! Denn wir sind jeweils schon „hineinverflochten in das vielfältige Beziehungsgefüge des sozialen und kulturellen Geschehens der menschlich-geschichtlichen Welt“ - stellt Coreth (1986: 44) weiter fest. Nicht aber in dem Sinne, „daß es zuvor ein reines Innen gäbe, aus dem wir erst in die Welt hinaustreten“, sondern hingegen in dem Sinne, „daß wir immer schon draußen sind, aber gerade insofern, als wir uns selbst im anderen vollziehen und von anderen her unsere eigene geistige Welt gewinnen und gestalten“ (ibid.: 45)! Und letzteres gelte dann, wie ich hinzufügen möchte, insbesondere auch für den wissenschaftlichen Erkenntnisbetrieb im Rahmen von Forschergemeinschaften der jeweiligen Zeit sowie letztlich die *Wissenschaftsgeschichte* mit ihren eigentümlichen Entwicklungen.

Was Coreth hier auf einer ganz allgemeinen ontologischen und anthropologischen Ebene bemerkt, können wir dann - Karl Popper und seine Schule verdankend - im epistemologischen Aspekt noch deutlicher so ausarbeiten: Das „Andere“ hat nämlich eine zweifache, miteinander verknüpfte Bedeutung: zum einen jene von *biologisch-organischen* Anlagen und Bedingungen menschlicher Erkenntnis (evolutionäre Erkenntnistheorie); zum anderen jene der *gesellschaftlich-geschichtlichen* Verhältnissen, im Rahmen derer sich diese Erkenntnis jeweils gestaltet. Insbesondere die Geschichte der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen und ihrer Problematik sowie die intersubjektiven Mitverhältnisse im Rahmen der jeweiligen Forschergemeinschaft. In

beiderlei Hinsicht wird die Intersubjektivität sehr stark betont und die Immanenz des neuzeitlichen Erkenntnissubjektes wird nun endgültig überwunden, eben „transzendiert“. Menschliches Erkennen erweist sich in beiderlei Hinsicht (biologisch als auch sozial-geschichtlich) als *umweltgebunden* und *–bedingt*, und aus diesem realen Wirkungsgefüge kann es eben nicht mehr herausgenommen werden! Nelson hat der rationalistischen Tradition folgend hingegen die metaphysische Erkenntnis als eine von den Erkenntnisgeschehnissen innerhalb der Wissenschaftsgeschichte und laufenden Diskussionen *rein ausgesonderte*, praktisch in sich geschlossene Instanz, als ein *Vorwissen der Vernunft* verstanden. Und ihr dann die unheimlich anspruchsvolle Kompetenz zugewiesen, die Grundlagen des Welterkennens eigenständig jeweils *vorzufassen* zu können! Und zwar praktisch losgelöst von Befunden und offenen Fragen der Erkenntnispraxis, innerhalb der die Realität eben bestmöglich erforscht wird, gewisse wichtige Einsichten gewonnen und manche früher gültige Annahmen revidiert oder sogar außer Kraft gesetzt werden... Freilich beruft sich Nelson sowohl auf Kategorientafel, eine regressive Aufweisung von Voraussetzungen unseres Alltäglichen als auch wissenschaftliches Erkennens und letztlich auf Befunde Sokratischer Gespräche. Diese sollten uns aber seinem Bestreben nach nur den Weg zum statischen Tatbestand der *UVE*, dem fixierten Vorwissen der reinen Vernunft aufzeigen – was dann durch eine introspektiv-reflexive Beleuchtung jenes Tatbestandes anschließend nur beglaubigt wird. Eine angemessenere Position sollte aber nicht so einseitig sein, sondern stattdessen auf eine *Wechselwirkung zwischen Innen und Außen*, auf das Selbstverständnis menschlicher Vernunft einerseits und das Weltverständnis andererseits setzen, das sich insbesondere durch *wissenschaftliche Entwicklungen* ereignet und voranschreitet. Natürlich wird hiermit die epistemologische Interpretation des metaphysischen Wissens wesentlich komplexer, schwieriger zu begründen und zu explizieren. Und dies heißt halt, dass die rationalistische Strategie der Freilegung von in Vernunft bereits vorliegender unmittelbarer Einsichten in Frage gestellt werden soll.

Dazu würde des Weiteren, wie ich es meine, eine prozessuale Sichtweise gehören, wobei metaphysische Grundsätze im Prinzip auch *veränderbar* sein dürften, anstatt unbedingt als zeitlose notwendige Wahrheiten zu gelten. Freilich nicht so laufend und frequent wie die empirische Hypothesen, aber doch im Grunde nicht ganz unbeweglich und nicht ewig unaustauschbar! Letztlich möchte ich hervorheben, dass metaphysische Grundsätze *auch aus anderen Quellen* als die erkennende Subjektivität allein zu gewinnen sind: Etwa aus den wissenschaftlichen Erkenntnisssystemen als ihre ausgewiesene grundlegenden Voraussetzungen, die sich bei weitem nicht immer mit dem Tatbestand der *UVE* decken, mit ihm koinzidieren müssen. Oder auch aus der weltanschaulichen Systematik als ihrer sinnstiftenden Annahmen mit zentraler Ausstrahlungskraft für die jeweiligen Sinnerfahrungen...

Jenen entscheidenden, von Coreth knapp und klar formulierten kritischen wunden Punkten der gesamten kritizistischen Konzeptionen - ausgehend von Kants, über Fries' und Nelsons... bis zu Husserl und seine Schule – gilt es zu registrieren und interpretativ zu überwinden. Dies würde wohl über *eine reformatorische* Bearbeitung vom Nelsons philosophischem Erbe erfolgen, ein Vorhaben, das zwar von Grete Henry-Hermann klar angesprochen und mit Blick auf die moderne Naturwissenschaft als auch die Ethik versucht, aber nur teilweise zugleich verwirklicht wurde. Und Gustav Heckmann hat mit seiner Neuinterpretation des sokratischen Gesprächs eine durch die dialogische Kommunikation erreichbare Erweiterung der eigenen Subjektivität bzw. der Perspektive der ersten Person eingeleitet, verbunden mit einem Streben zum fallibilistisch verstandenen Konsens der Diskussteilnehmer. Den beiden kommt der Verdienst zu, eine wichtige konzeptionelle Verschiebung innerhalb der Tradition der Fries-Nelsonschen Schule erzielt zu haben.

IX. Der Streit um die Sokratische Methodik – dialogische oder vernehmende Vernunft? Dialogisch-konsensuale Wahrheitssuche und/oder die transzendental-psychologische Deduktion von Erkenntnisprinzipien unter Berufung auf Evidenzerfahrungen: Eine auflösungsbedürftige Spannung zwischen Nelsons und Heckmanns Auffassung des Sokratischen Gesprächs und die hiermit verbundene epistemologische Fragen.

Wird die Philosophie so konzipiert, daß sie ihrem Wesen nach den Vollzug von Kommunikation, Diskurs oder Kritik angelegt ist, oder macht sie von Diskurs und Vermittlung lediglich als heuristischer oder didaktischer Methode Gebrauch? ... Dient der Dialog [...] lediglich als Heuristik, Vermittlungs- oder Darstellungsform für philosophische Wahrheiten, die im Prinzip auch anderweitig konstituiert und auffindbar sind, oder gehören die kommunikativen Elemente zur Substanz dieser Philosophie?

Dieter Birnbacher

Bezüglich der Möglichkeit einer Diskussion von Erkenntnisprinzipien mögen sich gewisse Ansätze bei Nelson und den ihm folgenden Autoren in dem Verfahren des sog. „Sokratischen Gesprächs“ als einer Methode des mündlichen Philosophierens innerhalb eines Gesprächskreises (heute würden wir sagen: einer Kommunikationsgemeinschaft) finden. Es bleibt freilich fraglich, wie weit diese Möglichkeit reicht, sowie auf welcher Wahrheitsauffassung sie letztendlich beruht bzw. beruhen soll. Nun wollen wir zuerst Nelsons eigene Auffassung davon darlegen, in weiterer Folge jene von Gustav Heckmann sowie ihre Fortführung bei Raupach-Strey, um alle dann kritisch zu beleuchten und zu bewerten zu versuchen. Dabei werden besonders kritische Bemerkungen von Dieter Birnbacher zu Nelson als auch von Ulrich Steinvorth zur Konsenstheorie berücksichtigt.

1. *Nelsons Orthodoxie*

Bekanntlich besteht die Methode des Sokratischen Gesprächs zunächst aus dem Verfahren der sog. „regressiven Abstraktion“ sowie einer daran anknüpfenden Maieutik. In seiner berühmten Abhandlung aus dem Jahre 1922 (*Die sokratische Methode*), ist Nelson von der Methode der Abstraktion ausgegangen, um mit ihrer Anwendung die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungsurteilen zu lösen. Nämlich so, dass man durch die Zergliederung zugestander Urteile, innerhalb eines regressiven Verfahrens „zurück zu ihren Voraussetzungen“ gehen würde. Dieses Aufsteigen „von den Folgen zu den Gründen“ sollte uns dabei letztlich zu gewissen ursprünglich dunklen Voraussetzungen hinführen, die dann herausgehoben werden, als der Grund, auf den jene Erfahrungsurteile eben zurückgehen (vgl.: Nelson 1922/2002: 33). Dabei erzeugt aber die regressiv Methode der Abstraktion, die wir zur Aufweisung philosophischer Grundsätze einsetzen, *keine neuen Erkenntnisse*, „weder von Tatsachen noch von Gesetzen“. Stattdessen, bringt sie „nur durch Nachdenken auf klare Begriffe, was als ursprünglicher Besitz in unserer Vernunft ruhte und dunkel in jedem Einzelurteil vernehmlich wurde“(a.a.O.). Dann knüpft Nelson wieder an seinen Gedanken der (transzendental-psychologischen) ›Deduktion‹ von metaphysischen Grundsätzen an, in dem „die Lehre von der Wiedererinnerung ihre Auferstehung“ erlebt haben soll. Also auf den von ihm vermuteten Umstand,

„daß hier der sokratisch-platonische Gedanke aus der prophetisch-bildlichen Gestalt, auf die er in der Hand der beiden griechischen Weisen beschränkt blieb, übergeführt worden ist in die festgefügte und unumstößlich gesicherte Gestalt der Wissenschaft“(ibid.: 42-43). „Durch sie [die Deduktion] gelangt ... das sokratische Vorhaben zur Ausführung, den Nicht-Wissenden dadurch zu belehren, daß man ihn *zur Einsicht zwingt, das wirklich zu wissen, wovon er nicht wußte, daß er es weiß*“(ibid: 43, Hervh.v.mir).

Nelsons eigenem Anspruch nach sollte es also im Rahmen des von ihm vorgeschlagenen Verfahrens der sokratischen Gesprächsführung zu einer endgültigen *Verwissenschaftlichung* des bei Platon formulierten *Mythos von der Wiedererinnerung* (an die von früher, bzw. von der Ewigkeit her schon gewussten und geltende metaphysischen Wahrheiten) kommen. So, dass sein „Auferstehen“ bzw. Einbeziehen im Kontext moderner Epistemologie nunmehr als unproblematisch gelten kann. Die ganze Lebendigkeit der freien dialogischen Wechselrede und gemeinschaftlichen Wahrheitssuche im Zeichen der „Parteinahme für die Wahrheit“, geführt vom eigenen „*Wahrheitsgefühl*“ – das Nelson besonders ausgeprägt gerade bei seinem Vorbild Fries am Werke gefunden zu haben meint – und begleitet von der „Preisgabe der Vorurteile“ mündet also letztendlich in nichts anderem als in einer Aufklärung

des Nicht-Wissenden über die *in seiner Vernunft schon*, obzwar ursprünglich dunkel, vorbewusst *liegenden Grundannahmen* über die Verfassung der Wirklichkeit, Annahmen, die nunmehr als ewige apriorische Wahrheiten zusätzlich fixiert werden. (Auch war das Sokratische Gespräch im Nelsons eigenen Verständnis, wie es Birnbacher treffend feststellt, anscheinend eigentlich eher „kein Dialog, sondern ein Gruppengespräch“ (Birnbacher, 2002: 148).) Die *Kunst zur Freiheit, zur kritischen Selbstbestimmung zu zwingen*, als „das erste Geheimnis der sokratischen Methode“ (vgl.: Nelson, *ibid.*: 40), erweist sich somit, wie ich hervorheben möchte, als von einem eingeschränkten Freiheitsverständnis geleitet – nämlich von der Vorstellung allein eines solchen Freiseins, aufgrund eigener rekonstruktiver Überlegung (und anschließender Introspektion) *sich desjenigen zu vergewissern, was man* (bzw. jeder Diskussionsteilnehmer) *immer schon weiß*. Anstatt etwa alternative Lösungsmöglichkeiten kritisch-argumentativ zu diskutieren und dann zu versuchen, sich auf eine unter ihnen zu einigen, für die nämlich, die meisten bzw. die kräftigsten Argumente sprechen. Insofern bleibt auch die Gesprächsführung selbst kaum mehr als eine bloße „äußere Anregung“ zur Entwicklung des Geistes, zu seiner „vernünftigen Selbstbestimmung aus dem Dunkel zum Licht der Wahrheit zu kommen“ (vgl. *ebd.*: 40). Und weniger, oder vielmehr nicht als etwa die Entfaltung von sinnvollen alternativen Gedanken selbst, sowie ihrer rationalen Diskussion im Rahmen eines genuin *dialogisch strukturierten* Bemühens, sich der Wahrheit zu nähern. In dieser Folge bestünde aber dann bei den zur vernünftigen Selbstbestimmung entschlossenen Subjekten eigentlich *kein* zwingender Bedarf mehr, sich auf die Gespräche mit den anderen Teilnehmern überhaupt einzulassen. Stattdessen wäre es grundsätzlich möglich, auch aufgrund *eines monologischen Selbstgesprächs* zu den gleichen – eigentlich bereits („dunkel“) gewussten und nur noch freizulegenden – Ergebnissen zu kommen. Ein siguläres Erkenntnissubjekt wäre, wie ich feststellen möchte, durchaus in der Lage, den Hauptforderungen der Nelsonschen sokratischen Methode zu genügen: die Einsicht in sein eigenes Nicht-Wissen als „negative Bedingung alles wahren und sicheren Wissens“ zu erlangen, die regressive Aufweisung philosophischer Grundsätze ausgehend von den einzelnen Erfahrungsurteilen her durchzuführen, sowie letztlich die Deduktion jener Grundsätze aufgrund von innerer Wahrnehmung mit Aufmerksamkeit d.h. der Introspektion und anschließender (selbst-)reflexiver Beleuchtung zu realisieren. Die Einbeziehung anderer Diskussionsteilnehmer hätte insofern nur noch die Rolle einer bloß äußeren Anregung des Einzelnen, in der Perspektive der ersten Person denkenden und *inspectio sui* durchführenden einzelnen Subjekts.¹ Der Hauptpunkt bleibt dabei, dass die philosophischen Wahrheiten *unabhängig vom Dialog konstituiert* und also solche nur noch zu vernehmen, sowie im Rahmen lebendiger Rede laut zu vergewissern sind!

2. Heckmanns Wende und ihre fallibilistische Versuchungen

Erst fast ganze 30 und definitiv 60 Jahre nach dieser einflussreichen Abhandlung Nelsons hat es dann der Anhänger des pädagogischen Flügels seiner Schule, Gustav Heckmann (1953, 1980) es geschafft, aufgrund seiner Erfahrungen aus dem Philosophieunterricht ab dem Jahre 1945 auf Distanz zu einem solchen platonistischen Verständnis des sokratischen Gesprächs zu gehen. Seine Motivation, die ihn dabei geleitet hat, wurde von Raupach-Strey übersichtlich zusammengefasst:

„Dies mag durch eine stärkere Wahrnehmung der Begrenzung des einzelnen Subjekts bedingt sein oder auch historische Gründe in der Erfahrung des Zerbrechens von Verbindlichkeiten aus der NS-Zeit haben. Der Erkenntnisoptimismus [...] Nelsons, ist bei Gustav Heckmann gedämpft, in ein endliches Maß zurückgeholt. Auch vom Blick des Pädagogen, der wohlwollend auf die Unfertigkeit menschlicher Erkenntnisbemühungen blickt, mag etwas dabei sein. Hinzu kommt eine Parallele zur politischen Entwicklung: Das Konsensbemühen setzt grundsätzliche Gleichberechtigung aller Gesprächsteilnehmer/innen hinsichtlich ihrer Argumentation voraus. Man hat Abstand vom Führungsprinzip gewonnen; *der Geist der Sokratischen Gespräche ist gewissermaßen demokratischer geworden*“ (Raupach-Strey, 2002: 127, Hervh.v.mir).

Dazu kam noch, wie ich ergänzend hinzufügen würde, die Bekanntschaft mit der fallibilistischen Sichtweise menschlicher Erkenntnis beim großen Humanisten Albert Schweitzer sowie beim bekannten modernen Physiker Max Born – obwohl eine breitere Rezeption neuerer Epistemologie und Rationalitätstheorie bei Heckmann leider ausgeblieben ist. So auch, wenn es etwa um die z.T. ähnlichen Auffassungen Karl Poppers und seiner Schule des kritischen Rationalismus geht.

Der Ausgangspunkt der Heckmannschen Revision von 1953 bestand in der entschlossenen Aufgabe eben des „*Nelsonschen Theorems*“, wonach am Ende der in sokratischen Gesprächen vollzogenen Reflexionsprozesse *Evidenzerfahrungen* aufleuchten sollen (vgl. Klafki, 1996/2002: 99). Dementsprechend hat er insbesondere auf die Annahme der Wiedererinnerung verzichtet sowie eine zur *dialogisch-kommunikativ strukturierten Wahrheitssuche* formal besser passende *konsensualistische* Wahrheitsauffassung vorgeschlagen. In Zentrum seiner Betrachtungen stand nun „*Hinstreben zum Konsensus*“, zur Zustimmung aller an der Diskussion Beteiligten (vgl.: Heckmann, 1980/2002: 77) - ausgehend von dem jeweiligen Stand der vorliegenden Meinungsverschiedenheiten.

Im Gegensatz dazu spielte für Nelson der Konsens-Begriff deshalb keine Rolle,

„... weil er in seinem System [...] noch ungebrochen *von einem direkten Wahrheitszugang des Einzelsubjekts* ausgeht. [...] Der Dialog über behauptete Wahrheitsansprüche ist in Nelsons systematischer Philosophie nicht zwingend und das monologische Denken im Prinzip noch ausreichend erschienen, auch um die angestrebte Universalität der Erkenntnis zu erreichen“ (Raupach-Strey, 2002: 126, Hervh.v.mir). Letzteres natürlicherweise unter der Annahme, an der Nelson streng festgehalten hat, die unmittelbaren Erkenntnisse seien *für alle Menschen gleich*.

Inzwischen hat sich Heckmanns Umorientierung des Sokratischen Gesprächs von den Evidenzerfahrungen auf Konsens hin bei den „Sokratikern“ zum neuen verbindlichen *Paradigma* verfestigt, zu dem eben „als Zielvorstellung der wahrheitsverbürgende Konsens“ gehört (vgl. Raupach-Strey, ebd.: 124). Diese Umorientierung öffnet aber ihrerseits, wie wir sehen werden, einige wichtige wahrheitstheoretische sowie kriteriologische Fragen, die es zu lösen gilt. Zuerst wollen wir aber das Heckmannsche Konsensusverständnis selbst kennenlernen.

Bei der Bemühung um Konsensfindung soll laut ihm geprüft werden, „welche Gründe wir für unsere Behauptung haben und ob diese Gründe als ausreichend anerkannt werden“ (Heckmann, a.a.O.). Dieses Hinstreben zum *intersubjektiv Gültigen* nimmt Bezug auf die *Idee der Wahrheit*. Eine Idee, von der wir früher „unbefangen“ sprachen, heute aber nicht mehr. Vielmehr wird das Wahrheitsstreben und der „Anspruch, die Wahrheit in einer bestimmten Frage erkannt zu haben, ... vielfach als Vermessenheit empfunden“ (ibid.: 78)! Wie sollten wir aber dann den unverzichtbaren Wahrheitsanspruch im Rahmen sokratischer Gespräche verstehen? Hier kommt Heckmann zu den entscheidenden Verschiebungen im Vergleich zu Nelsons Erbe:

„Wenn wir im sokratischen Gespräch Konsensus über eine Aussage erreicht haben, dann hat dieser *den Charakter des Vorläufigen*. Bis auf weiteres besteht keine Zweifel mehr an der erarbeiteten Aussage. Jedoch kann uns ein bisher nicht erwogener Gesichtspunkt in den Blick kommen, der neue Zweifel hervorruft. Dann muß die bisher nicht mehr angezweifelte Aussage von neuem geprüft werden. *Niemals aber wird eine Aussage erreicht, die neuer Revisionsbedürftigkeit grundsätzlich entzogen wäre*“ (a.a.O., Hervh.v.mir).

Diese Auffassung ergab sich nach seinem Selbstverständnis sozusagen induktiv, „auf Grund von Erfahrungen, die wir mit dem Begründen von Aussagen, insbesondere im sokratischen Gespräch, gemacht haben“ (a.a.O.). Dem folgt die Frage nach der Möglichkeit eines „schrittweise Sich-freimachens von Irrtum“ bzw. eines genau solchen Überwindens von Zweifeln, das, wie mir scheint, im Prinzip parallel auch als eine steigende *Annäherung an die Wahrheit* aufgefasst werden könnte. Wobei aber die Einschränkung, „daß die reine, der Irrtumsmöglichkeit und Revisionsbedürftigkeit entzogene Wahr-

heit unerreichbar bleibt“, ihre Geltung behalten würde. Heckmann besteht nun darauf, er habe den *Glauben an allgemeingültige Wahrheiten* verneint

„in dem Sinne, daß wir eine Gewähr haben können dafür, daß das von uns als Wahrheit Erfasste und Ausgesprochene in jeder Hinsicht von Irrtum und Mißdeutung frei ist“(Heckmann, 1953: 232).

Und Raupach-Strey hat dazu ergänzend zugestanden, „ein faktischer Konsens“ verbürge nicht *eo ipso* die Wahrheit (Raupach-Strey, 2002: 125). Sie folgt des weiteren Habermas in seiner Forderung von kontrafaktischen, *idealen* Bedingungen der Diskussionsführung, unter denen dann Konsens die wahrheitsverbürgende Instanz ausmachen würde. Sie führt eine charakteristische Stelle bei Habermas an, wo es heißt:

„Nur unter kontrafaktischer Antizipation und Unterstellung der idealen Sprechsituation können wir mit einem realen Konsens den Anspruch auf Wahrheit verbinden. Ein vernünftiger läßt sich von einem trügerischen Konsens nur unterscheiden unter der unvermeidlichen Voraussetzung dieser reziprok vorgenommenen Unterstellung“ (ebd.: 127-128).

Eine solche geltungstheoretische Begründung des Konsens-Strebens dürfte aber kaum zufriedenstellend sein. So bleibt vor allem fraglich, ob ein solches Hinstreben zur den idealen Bedingungen nicht vielmehr auch den Konsens *selbst* zu *einem kontrafaktischen* Wahrheitskriterium macht. Als ob sie ein solches mögliches Bedenken erahnen würde, redet Raupach-Strey dann an einigen Stellen auch von *der Approximation* solcher idealen Bedingungen, wie sie Habermas vorsieht. Wobei anscheinend angenommen wird, eine Annäherung an die „ideale Sprechsituation“ sei innerhalb Sokratischer Gespräche *eher real möglich* als ihre vollkommene Verwirklichung. Hier stellt sich aber die weitere Frage, ob mit einer solchen Annäherung zugleich garantiert werden kann, dass wir in diesem Fall mit unserem innerhalb der Diskussion getroffenen und konsensual akzeptierten Urteil *auch der Wahrheit selbst näher* kommen. Oder sollten uns vielmehr erst ideale Bedingungen eine wirkungsvolle Approximation an die Wahrheit ermöglichen? Dass eine Annäherung an die ideale Sprechsituation stets mit der Annäherung an die Wahrheit selbst einhergeht, dürfte aber keine ausgemachte Sache sein.

Später werden wir zusätzliche Schwächen des Konsenses als vermuteten Wahrachers von Annahmen kennenlernen. Diese legen nahe, dass Konsens, wie ich es vorwegnehmend feststellen möchte, *kein effektives* und eigenständiges Erkenntnis-Kriterium darstellt, sondern eher nur ein Hilfsmittel, das uns eine gewisse Stütze bei der Erkenntnissuche zu verleihen vermag. Darüber hinaus gibt auch Raupach-Strey Heckmann folgend zu, dass sich auch nach dem einmal erzielten Konsens im weiteren Diskussionsverlauf der Bedarf nach erneuter Überprüfung und vielleicht auch nach Re-

vidierung ergeben kann. Und bei einer solchen Lage würde sich nochmals die Frage stellen, ob er nicht nur „eo ipso“, sondern *überhaupt* die Wahrheit in eindeutiger Weise verbürgen kann. Die gut klingende Formel von dem sog. „wahrheitsverbürgenden Konsens“ bekäme damit eher den Charakter der verbal deklarierten Vision eines Zustands, den man sich zwar gewünscht hätte, der sich aber in mehrfacher Hinsicht als nicht ohne weiteres verfügbar erweist.

Seine vorher angeführte Ansicht begründet Heckmann unterdessen mit dem Bezug auf die Verbindung unserer Erkenntnisse *mit der Erfahrung*, die aber „*grundsätzlich unabgeschlossen*“ ist (ebd.: 228). Letzteres versucht er interessanterweise am Beispiel der Unabgeschlossenheit *der sittlichen Erfahrung* zu zeigen. Als einer solchen Erfahrung nämlich, mit der „wiederum die Unabgeschlossenheit unserer Erkenntnis von der allgemeinen, philosophischen sittlichen Wahrheit notwendig verknüpft“ ist (ebd.: 229). Hier könnte man aber schon deshalb Bedenken anmelden, weil es Nelson an erster Stelle *um die strikt apriorischen Grundlagen* unserer Erfahrungsurteile ging. Und diese knüpfen in ihrem standardisierten Verständnis an keine Erfahrungen an. (Ausgenommen vielleicht an die inneren Erfahrungen, denen Heckmann aber eben keine besondere Rolle bei den Sokratischen Gesprächen anvertrauen will.) Insofern ist das angeführte Argument vorerst nicht stichhaltig bzw. so formuliert reicht es nicht dazu aus, bezogen auf apriorische Erkenntnisse ihre vermutete Unabgeschlossenheit zu begründen. Außerdem müsste das Verhältnis von *kognitiven* Erfahrungen zu den entsprechenden theoretischen, Wahrheit beanspruchenden Annahmen nicht unbedingt identisch sein mit dem von *sittlichen* Erfahrungen zur moralischen Wahrheit. Und wenn man die beiden Relationen doch aneinander angleichen möchte, würde man eine besondere Argumentation dazu vorzulegen müssen, die man aber bei Heckmann vermisst.

In diesem Zusammenhang bringt er zunächst ein ähnliches Argument im Spiel, das auch bei Popper, zuvor aber auch bei Nelson zu finden ist: Würde es keine *irrtumsfreie* („*absolute*“) *Wahrheit* geben, erübrigte sich die Verwendung des Wahrheitsbegriffes und die Redensart ›der irrtumsfreien Wahrheit näherzukommen‹ verlöre ihren Sinn. Heckmann will aber daran festhalten, das sokratische Gespräch *setze* in der Tat den Begriff ›irrtumsfreie Wahrheit‹ „*nicht voraus*“! Was es voraussetzt, ist dagegen

nur dies, „daß wir eine Aussage *als falsch oder als nicht hinreichend begründet erkennen können*“ (Heckmann, 1980/2002: 78, Hervh.v.m.). Und dann „geben wir sie entweder preis oder suchen sie so zu modifizieren, daß wir Einwände gegen die modifizierte Aussage nicht mehr sehen“ (ibid.: 78-79).

Auf diese Weise gewinnen wir Aussagen von der Qualität: „*bis auf weiteres als begründet anerkannt*“. Nicht erreichbar auf diesem Wege sind dagegen

Aussagen von der Qualität: „der Irrtumsmöglichkeit und der Revisionsbedürftigkeit endgültig entzogen“ (ibid.: 79). Das Letztere ist dabei auch keine Zielsetzung sokratischer Gespräche, bei denen wir *das Erreichbare* anstreben – was vielmehr eben „*der Sinn des Konsensus*“ innerhalb dieser ist:

„Er hat immer den Charakter des bis auf weiteres“ (a.a.O.).

Der jeweils erzielte Konsens ist also, wie wir nun feststellen können, durch die *epistemische Vorläufigkeit* gezeichnet. Und hier wird ersichtlich, dass laut Heckmann im Rahmen sokratischer Diskussionen eigentlich *kein endgültiger Schlusspunkt* des jeweiligen Meinungsstreits erzielbar ist. Dies ist aber eine folgenschwere Ansicht, die die Rede von *der Wahrheit*, die uns der erreichte Konsens irgendwie noch „verbürgen“ sollte, fragwürdig macht. Vielmehr würde diese Ansicht folgerichtig durchdacht ein Überwechseln zur Rede von den grundsätzlich revidierbaren, austauschbaren *Vermutungen* nahelegen, die sich im Rahmen der jeweiligen Diskussion (stets vorläufig!) am besten bewährt haben, also sich der breitestmöglichen bzw. allgemeinen Zustimmung der Beteiligten erfreuen konnten. (Eine sich hier anbietende, d.h. praktisch fällige Konsequenz, die den Heckmann folgenden Autoren wie Raupach-Strey anscheinend nicht aufgefallen ist.) Und noch tiefer wird der Unterschied zu Nelsons eigener Auffassung, dessen leitende Zielvorstellung eben *wahres, sicheres Wissen* war. An dieser Stelle könnte die Differenz zwischen den beiden – Nelson und Heckmann – wohl nicht grundlegender sein!

Bei seiner Begründung dieser im Vergleich zu Nelsons Orthodoxie häretischen Position, beruft sich Heckmann – wie vorher angekündigt – neben Albert *Schweitzer* auf den einflussreichen Physiker Max *Born*. Seine Thesen wonach

solche Ideen wie *absolute Richtigkeit, absolute Genauigkeit, endgültige Wahrheit* ... „Hirngespinnste sind, die in keiner Wissenschaft zugelassen werden sollten“(!), und eine solche „Lockerung des Denkens [...] der größte Segen, den uns die heutige Wissenschaft gebracht hat“ zu sein scheint, führt er uneingeschränkt zustimmend an (vgl.: a.a.O.).

Die unbefragte Übernahme so radikaler Ansichten mag aber in diesem Fall vielleicht auch von einem eigentümlichen *Autoritätsglauben* begleitet sein. (Zumal die zu erwartende eigene ausgearbeitete Argumentation dazu eher ausgeblieben ist.) Demgegenüber hat Heckmann doch etwas leichtfertig das sonst von ihm selbst registrierte Argument zur Seite geschoben, wonach wir auch von keiner *Annäherung an die Wahrheit* mehr reden könnten, falls wir nicht von der Voraussetzung der prinzipiellen Möglichkeit einer *endgültigen Wahrheit* – oder epistemischer Richtigkeit – ausgingen. Eine Ansicht übrigens, an der, wie vorher angedeutet, auch Nelson festgehalten hat. Und sei-

ne verhältnismäßig unbedenkliche Übernahme des radikalen Fallibilismus bringt weitreichende Folgen mit sich, die es zu bedenken gilt.

Mit seiner Lockerung der dem sokratischen Gespräch zugrundeliegenden Wahrheitsauffassung scheint Heckmann, wie ich feststellen möchte, doch sehr gegangen zu sein. Insofern dürfte hier im Rahmen der Fries-Nelsonschen Tradition ein Übergang von einem zum anderen Extrem stattgefunden haben: der extreme Rationalismus und *epistemische Fundamentalismus* Nelsons wird durch einen *radikalen*, an den skeptischen Relativismus grenzenden *Fallibilismus* Heckmanns ersetzt. Heckmann versucht zwar, seine einschneidende konzeptionelle Verschiebung als weniger radikal als sie es tatsächlich ist, sowie als mit dem philosophischen Kritizismus Nelsons grundsätzlich doch vereinbar darzustellen. So etwa hebt er hervor,

durch ein Vermeiden des Ausdrucks Wahrheit wird nicht zugleich auch „die Idee der Wahrheit“ selbst preisgegeben, „die das abendländische Denken beflügelt und Wissenschaft und kritisches Denken erst hervorgebracht hat“(a.a.O.). Vielmehr, „eben diese Idee veranlasst die von ihr Motivierten zum kritischen Selbstverständnis“.

Er lässt aber ungeklärt und undefiniert, *worin* dann diese Idee noch bestehen, *was* ihr eigentlicher Bedeutungsgehalt sein sollte – wenn man schon einmal den Standpunkt *des nur bis auf weiteres Gültigen* eingenommen hat. Nimmt man einmal die Ausgangsposition des radikalen Fallibilismus vorbehaltlos ein, kann man, sich auf dem „Wahrheitswege“ bewegend, unterschiedliche Abenteuer erleben. Auch scheint er nicht berücksichtigt zu haben, dass ein unbedenkliches Befolgen eines solchen Standpunkts uns in Richtung eines *erkenntnistheoretischen Relativismus* führen könnte. Wobei dann die Gefahr entstände, dass auch unser *kritisches Selbstverständnis* ohne die Tradition des philosophischen Kritizismus in sich zusammenfällt, da sie gleichfalls den Charakter des Vorläufigen, bzw. des grundsätzlich Variablen bekommen könnte. Insofern bleibt auch Heckmanns Beharren darauf, dass wir im sokratischen Gespräch von der Idee der Wahrheit motiviert sind, nebelhaft, ausgenommen in einem bloß (motivational-)psychologischen Sinn. Seine Erklärung, diese (von ihm unbestimmt gelassene) Idee würde uns dazu veranlassen, „die Erfahrung, die wir im sokratischen Gespräch machen, mit den Begriffen zu beschreiben, die kritischer Prüfung standhalten“(ibid.: 79), hilft uns hier nur wenig. Sie ist unklar und vermag ohne weiterer Explikation eher nur eine verbale Verbindung zum ursprünglichen Konzept des Nelsonschen philosophischen Kritizismus herzustellen.

Schon früher hat Heckmann eine nicht überzeugende Zurückweisung des sonst drohenden epistemologischen *Relativismus* zu formulieren versucht. Und zwar unter dem Geltendmachen des „Glaubens an die Wahrheit und an des Menschen Kraft zur Wahrheit“:

„Wie erfahren, daß es uns immer wieder gelingt, einen Irrtum zu überwinden, ein neues Stück Wahrheit zu fassen. Nie aber können wir sagen, an welcher Stelle dieses menschlichen Wahrheitsweges wir stehen; die Grenze zwischen der Wahrheit und dem Irrtum, die in unserer bisher errungenen Überzeugung enthalten sind, bleibt uns auf allen Stationen des Weges verborgen“ (Heckmann, 1953: 234).

Diese, anscheinend in seiner pädagogischen Erfahrung gründende Erklärung ist jedoch in mehrfacher Hinsicht nicht zufriedenstellend. So wird nicht expliziert, wie wir – nach den vorher dargelegten Vorbehalten – *erfahren* können, „ein neues Stück Wahrheit“ erfasst zu haben. Ohne dies erklärt zu haben, bleibt nur *eine negative* Erkenntnisverschiebung, die nämlich, durch die eine Ausschaltung von Irrtümern zustandekommt. Zugleich sollte untersucht werden, ob jene Überwindung von Irrtümern als endgültig, oder nicht vielleicht lieber als gleichfalls *vorläufig* zu betrachten ist. Wodurch soll gesichert sein, dass die jeweiligen Irrtumfeststellungen *definitiv* sind? Könnten nicht die gleichen Argumente, die Heckmann zugunsten der Vorläufigkeit des jeweiligen Konsenses vorgebracht hat, im Prinzip auch hier zutreffen? Also etwa, dass sich eine Annahme, die man früher für einen Irrtum gehalten hat, später im Rahmen fortgesetzter Diskussionen und ihren geänderten Kontexten als doch nicht ohne weiteres falsch herausstellt? Könnte sich nicht auch hier mitunter der Bedarf nach einer erneuten Prüfung und vielleicht auch nach der Revision unseres Urteils ergeben?

Dies sind schwierige epistemologische Fragen, die im Rahmen der modernen Wissenschaftstheorie Karl *Popper* und sein Schüler Imre *Lakatos* eingehend untersucht haben. Die in diesem Zusammenhang formulierten Thesen dieser Philosophen und Rationalitätstheoretiker wurden aber von Heckmann und dem Kreis der Sokratiker nicht gebührend rezipiert. Das gleiche ließe sich auch hinsichtlich der modernen Wahrheits- und Begründungskonzeptionen sagen, die von ihnen nur teilweise berücksichtigt worden sind. Und dies hat sich dann ersichtlich auch auf die Thesen, die sie vertreten, ausgewirkt und ihre Überzeugungskraft geschwächt.

Auch würde sich hier das Risiko eines *Agnostizismus* andeuten, sofern man mit Heckmann die These vertritt, *die Grenze* zwischen Irrtum und Wahrheit bleibe uns in allen Phasen unseres fortschreitenden Erkennens „*verborgen*“. Was den Glauben an die Wahrheit betrifft, so sollte er nach ihm in der Überzeugung von der Möglichkeit „objektiver Wahrheit“ bestehen, im „*Moment der Objektivität der Wahrheit*“. Dieser sollte sich in der Möglichkeit solcher Prüfungsmethoden und Kriterien zeigen, „die uns eine Vermutung der Überzeugung *entweder als irrig erkennen lassen oder aber darauf hindeuten, daß sie Wahrheit enthält*“ (ibid., Hervh.v.m.). Und wo immer wir darauf aus sind, Kriterien für die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum zu entwickeln und ein solches Bemühen für sinnvoll halten, setzen

wir „das Moment der Objektivität der Wahrheit“ (a.a.O.) voraus. Wodurch wird aber die Möglichkeit ausgeschaltet, dass es sich hierbei um Wunschenken, ein durch eine Illusion geleitetes unrealistisches Bemühen handelt – wenn schon die objektive Wahrheit unwiderruflich *nicht erreichbar* sein soll? Und worin soll die anzustrebende aber schwierig zu erzielende *Objektivität der Wahrheit* genau genommen bestehen?² Zugleich scheint er, wie bereits festgestellt, die Folgen der von ihm eingenommenen Stellungnahmen zu epistemologischen Fragen in Ihrer eigentümlichen Reichweite *nicht immer genügend zu überblicken*. Letztlich muss man bei ihm die begriffliche Schärfe von Nelsons Ausführungen vermissen. Manche seiner Formulierungen, wie etwa die gelegentliche Rede von der angeblichen (inneren) *Stimme*, „einer-Erkenntnis-auf-der-Spur-sein“, hören sich sogar eher mystisch an.

Insgesamt scheint der *Konsensoptimismus*, mit dem sich Heckmann von dem mit dem Konzept unmittelbarer Erkenntnis verknüpften epistemisch-fundamentalistischen Optimismus Nelsons abgesetzt hat, konsequent durchdacht eher Gründe für einen epistemologischen *Pessimismus* liefern zu können – trotz aller unbestreitbaren „Demokratisierung“ Sokratischer Gespräche! Hier zeigen sich die Schranken der einigenden Kraft der argumentativen Rede im Rahmen solcher Gespräche.

Angesichts der vorher dargelegten Schwierigkeiten die uns innerhalb der Heckmannschen Konzeption des Sokratischen Gesprächs begegnen, möchte ich die Einschätzung von Raupach-Strey zurückweisen, wonach dieses neue Paradigma die angebliche *Aufhebung des Fallibilismus* in der *regulativen Idee des Konsenses* und hiermit auch *der Wahrheit* leistet (vgl.: Raupach-Strey, 2002: 126-127). Dies hätte man sich verständlicherweise zwar gern gewünscht, die dargelegten Thesen Heckmanns sprechen aber eher dagegen. Das neue, von ihm eingeleitete Paradigma des Sokratischen Gesprächs hat darüber hinaus die epistemologischen Fragen faktisch in keiner zufriedenstellender Weise gelöst. Insofern kann hier nur schwer von einer „Aufhebung“ die Rede sein. Stattdessen bleibt Heckmanns Versuch, der Methodik des Sokratischen Gesprächs eine neue wahrheitstheoretische und kriteriologische Grundlage zu geben, *im fallibilistischen Netz verwickelt* – mit der drohenden Folge eines Entgleisens in relativistische bzw. skeptische Richtung. Und mit der Bezeichnung des Konsenses als einer nur „*regulativen Idee*“ (Raupach-Strey) wird das Heckmannsche „Hinstreben zum Konsensus“ eher nur verwässert.

Demgegenüber bleibt Nelsons eigene Konzeption Sokratischer Methodik in ihrem eingeschränkten Verständnis eines Unterrichtsverfahrens insgesamt genommen logisch überlegen, folgerichtiger durchdacht und mit größerer Klarheit ausgeführt. Obwohl ihre inhaltliche Schlüsselannahme von den allen Beteiligten in gleicher Weise zugänglichen Evidenzerfahrungen, die es nur – als etwas was jeder eigentlich schon weiß – bewußtzu-

machen gilt, wohl umstritten und anfechtbar bleibt. So hat u.a. Birnbacher kritisch bemerkt,

„...das von Nelson [...] angebotene Verfahren, ›durch das sich der Grund ihrer [der zergliederten Urteile] Gültigkeit ermitteln läßt‹, *ist im Grunde keins*. Es reduziert sich auf schlichte Kenntnisnahme eines ›Faktums der Vernunft‹, einer Faktizität, die mit der Vernunft selbst als ›Vermögen der unmittelbaren Erkenntnis‹ [...] gegeben sein soll. Die Gewißheit dieser Erkenntnis soll jede Frage nach einer weiteren Begründung entbehrlich machen...“ (Birnbacher, ebd.: 152, Hervh.v.m.).

Daran schließt Birnbacher eine knappe Kritik an der das gegebene Verfahren unterstützende Rolle des Grundsatzes des Selbstvertrauens der Vernunft an, um es dann festzustellen, eine solche Lösung

würde nur wenig passen „zu dem skeptischen und eher *mißtrauenden* als *vertrauenden* Geist der sokratischen Methode“, und sei darüber hinaus „*auch argumentativ denkbar unbefriedigend*“ (a.a.O., Hervh.v.m.).

Ist eine solche scharfe Kritik berechtigt? Zunächst möchte ich es festhalten, dass das Verstehen von Nelsons Konzeption viel Geduld und Sorgfalt bei der Rezeption ihrer Grundthesen erfordert. Denn sie ist nicht allein in ihrer Begrifflichkeit und Darstellungsweise etwas veraltet, sondern hat außerdem (außer etwa Roderick *Chisholms* Konzeption epistemischer Legitimierung von Annahmen über das Eigenpsychische) wenige mit ihr vergleichbare Konzeptionen innerhalb moderner Epistemologie vorzuweisen. Geht man bei ihrer Betrachtung gleich zu gegenwärtigen epistemologischen Theorien über, kann man sie verhältnismäßig einfach als kaum haltbar beurteilen. Dies dürfte aber nicht der einzig gangbare Weg der Auslegung zu sein. Man könnte nämlich auch eine behutsamere Vorgehensweise wählen – die ich in diesem Buche zu praktizieren versuche –, ohne deshalb auf nachträgliche Vergleiche mit den moderneren epistemologischen Ansätzen zu verzichten. Zunächst wäre Nelsons Konzeption – von den moderneren Auffassungen vorläufig absehend, – *aus der internen Perspektive* ihrer eigenen Verfasstheit und ihren eigentümlichen tragenden Voraussetzungen *zu rekonstruieren*. Schlägt man einen solchen interpretativen Weg ein, ließe sich behaupten, das von Nelson angebotene Verfahren der epistemischen Legitimierung sei – entgegen dem Vorwurf Birnbachers – (freilich kein sonderlich komplexes, aber) doch eben *ein Verfahren*. Es schließt so, wie von Nelson vorgesehen, neben der Befragung der inneren, introspektiven Erfahrung auch noch sog. „innere Induktionen“ sowie die anschließende Beleuchtung introspektiver Befunde durch die Reflexion ein. Und eine solche zusammengesetzte Prozedur lässt sich kaum auf die schlichte Kenntnisnahme des Faktums von *UVE* reduzieren. (Obwohl diese Kenntnisnahme sehr wohl von zentraler

Bedeutung bleibt und Birnbachers Bemerkung insofern nicht verfehlt ist.) Es handelt sich allerdings um ein sehr spezifisches Verfahren, das auf einer bestimmten Vorstellung der Logik von epistemischen Legitimierung der intuitionistisch-evidenzialistischen Prägung aufgebaut ist, einer Logik, die an ihrer Schlüsselstelle *eine Berufung auf das Faktum* unmittelbarer Erkenntnis einschließt. Nun erkennt Birnbacher diese paradigmatische Vorstellung offensichtlich nicht an und bevorzugt stattdessen anderweitige Ansätze zur Logik epistemischer Legitimierung von Annahmen, so dass es sich hier insofern vorerst um einen *disagreement in attitude* handeln dürfte. Dies heißt nun natürlicherweise nicht, man könne Nelsons Konzeption nicht unter unterschiedlichen Aspekten kritisieren. Zunächst würde es aber gelten, ihre Eigentümlichkeiten sorgfältig zu beachten. Und dann wird man feststellen können, dass es sich doch um eine sinnvolle, begrifflich-systematisch intern abgestimmte Konzeption handelt, die eine vorerst denkbare Lösung des Problems epistemischer Legitimierung anbietet. Ob diese Lösung in allen ihren relevanten Aspekten auch zufriedenstellend ist, ist dann eine weitere Frage. So dass, wenn Birnbacher richtig konstatiert, Nelson habe „die sokratische Tendenz zur Gleichsetzung von *Explikations-* und *Begründungswissen* zumindest als problematisch durchschaut“ (ebd.:151) zugleich gelten würde, dass es Nelson gelingt, „die erkannte Kluft zwischen dem durch die Regressionsmethode gewonnenen Explikationswissens und einem unabhängig fundierten Begründungswissen“ (a.a.O.), *in einer sinnvoller Weise* zu überbrücken. Diese von ihm zustandegebrachte Überbrückung kann man dann freilich als mehr oder als weniger überzeugend einschätzen – je nachdem, welche Stellung man zur *intuitiven Evidenz*, d.h. zu ihrer Tauglichkeit als epistemisch legitimierenden Instanz einnimmt. Birnbachers diesbezügliche Einstellung ist offensichtlich skeptisch. Er wendet sich gegen die Annahme einer solchen „nicht weiter nachprüfbaren und sich Dialog und Diskurs systematisch entziehenden“ Evidenz. Eine solche Stellungnahme, mit der er dem entsprechenden Urteil von Hans Albert nahekommt, ist unter gewissen Gesichtspunkten möglich (abgesehen von dem Umstand, dass laut Nelson eine Nachprüfung von *UVE* zumindest in einem recht beschränkten Maße, nämlich aufgrund *introspektiver* Untersuchung grundsätzlich möglich ist). Hierdurch werden aber nicht zugleich alle theoretischen Verdienste Nelsons bei der versuchten Lösung des betreffenden Problems eliminiert. So als erstes der theoretische Fortschritt „über den platonischen Sokrates hinaus“ (Birnbacher) bei der Fragestellung selbst: Indem Nelson nämlich dessen Neigung *erfolgreich problematisiert* hat, Explikations- und Begründungswissen gleichzusetzen. Diesen Fortschritt erkennt auch Birnbacher an (vgl.: a.a.O.). Darüberhinaus könnte man auch einige weitere Aspekte von Nelsons epistemologischer Konzeption – so insbesondere im Vergleich mit jener von Kant – positiv würdigen, wie in den weiteren Kapiteln dieses Bu-

ches dargelegt. Birnbachers kritische Bemerkungen zu Nelson können aber wohl als eine nützliche Anregung dazu wahrgenommen werden, sich den eigentümlichen Gestalt seiner Konzeption intensiver zu vergegenwärtigen und die Aufmerksamkeit auf ihre anfechtbaren Aspekte an zu lenken.

Insgesamt, dürfte die Bedeutsamkeit des erörterten Versuchs eines Neuanfangs im Rahmen des Projekts „Sokratisches Gespräch“ bei Heckmann meines Erachtens doch mehr in einem kritisch begründeten Absetzen von der Nelsonschen, in seinen begründungstheoretischen Schlüsselideen der *platonistischen* Tradition verhafteten Konzeption sokratischer Gespräche bestehen, weniger in seinen eigenen positiven, über Nelson hinausführenden Beiträgen, die, wie wir gesehen haben, nur teilweise überzeugend sind – soweit man von Heckmanns verdienstvoller Methodik der Diskussionsführung und ihrer prozeduralen „Kanonisierung“ (Birnbacher) absieht.

3. Nochmals zum Konsens als dem eigentlichen, wahrheitsverbürgenden Ziel; entzweite Rationalitätsvorstellung und ihre Folgen

Es ist also doch eine Art von Konsensus, dem wir uns als einem Kriterium der Wahrheit zu unterwerfen haben.

Max Horkheimer

Als angestrebtes Gesprächsziel bei Sokratischen Gesprächen kommt die Idee eines dialogisch zu erzielenden *Konsenses* der jeweiligen Kommunikationsgemeinschaft grundsätzlich weiterhin in Frage (was, wie vorher dargelegt, nach Heckmann später besonders von G. Raupach-Strey expliziert wurde). Und dieses Bestreben nach *Konsensfindung* wäre wohl ein Schritt gewesen, der gewisse Berührungspunkte mit der gegenwärtigen Diskurs-Philosophie (K.-O. Apel, Habermas u.a.) aufweist. Raupach-Strey verweist daher explizit auf gewisse Berührungspunkte zwischen den beiden Konzeptionen. So vor allem wenn es um den Wahrheitsbegriff der Sokratischen Methode geht, der ihrer Meinung nach „diskurstheoretisch in der Konsentheorie der Wahrheit präzisiert“ wird, da er „*in wesentlichen Zügen identisch ist*“ (ebd.:128, Hervh.v.m.). Bei aller Parallelität hebt sie jedoch einen tiefgreifenden Unterschied der zwischen den beiden Konzeptionen besteht hervor:

„Die Diskurstheorie kann den Weg zum Konsens letztlich nur unter dem Formalismus der äußeren Entgegensetzung von Proponent und Opponent be-

schreiben, während es im Sokratischen Paradigma um die inhaltliche Prüfung der Gründe und um die innere Zustimmung aus Überzeugung geht“ (a.a.O.).

Sie unterlässt es allerdings, den weiteren tiefgreifenden Unterschied festzustellen, der mit Heckmanns Übernahme des radikalen Fallibilismus einerseits, und K.-O. Apels Zurückweisung dieser Position, sowie seinem Festhalten am entgegengesetzten Ideal einer *Letztbegründung* zusammenhängt! Aus der angegebenen Darlegung von Raupach-Strey wird zugleich ersichtlich, was die Sokratiker als Surrogat von „Nelsons Theorem“ (wonach Sokratische Gespräche in entsprechenden Evidenzerfahrungen zu gipfeln haben) anbieten: nämlich *eine innere Zustimmung* von Beteiligten als Abschluss der geführten Gespräche.

An dieser Stelle möchte ich auf eine gemeinsame Schwäche der Diskurstheorie sowie der Heckmannschen Fassung Sokratischer Methodik hinweisen, auf die ich durch Ulrich *Steinvorths* Analyse (Steinvorth, 1994) aufmerksam gemacht wurde: *den zweideutigen Gebrauch* des Ausdrucks „*konsensfähig*“. „Konsensfähig“ kann einmal in einem harmlosen, wenn nicht sogar trivialen Sinne verstanden werden, wonach „alle strittigen Fragen durch konsensfähige Argumente entschieden werden sollten“. Wobei Konsensfähigkeit einfach den Umstand meint, „dass wenn ein Argument ein Argument ist, es konsensfähig ist, und es kein Argument wäre, wäre es nicht konsensfähig“ (ebd.: 137). Dann aber auch in einem deutlich verschiedenen Sinne, wobei der Konsens selbst die Rolle eines *Richtigkeitskriteriums* spielt. Die im Rahmen des Diskurses vorgetragene Überlegung „erhält nicht den zwangsfreien Konsens, weil sie ein Argument ist, sondern sie ist ein Argument, weil sie den zwangsfreien Konsens erhält“. In diesem Fall handelt es sich bei Apels Prinzip der Rationalität nicht mehr um eine bloße „Bedingung der Möglichkeit jeder Argumentation und Begründung“:

„Denn man kann ohne jede Irrationalität oder gar Widersprüchlichkeit behaupten, daß Meinungsverschiedenheiten nicht durch Argumente geschlichtet werden sollten, die ihre Konsensfähigkeit in einem Diskurs erweisen haben, sondern *durch Argumente, deren Wahrheit oder Konsenswürdigkeit von einem Konsens im Diskurs unabhängig sei*“ (Steinvorth, ebd.: 138, Hervh.v.mir).

Der von Apel gemeinte Sinn des Konsensprinzips, der seinen moralischen Inhalt, so Steinvoth, hinter der Zweideutigkeit des Ausdrucks „*konsensfähig*“ versteckt, ist also

„... nicht der, den man auch als Rationalitätsprinzip verstehen kann, nämlich Konflikte durch *Argumente* zu lösen, sondern hat über die Rationalität hinausgehenden moralischen Inhalt, Konflikte durch die Suche nach einem *Konsens* zu lösen“ (a.a.O.).

Diese Lehre aus dem Apelschen Verständnis des moralischen Diskurses ist meiner Meinung nach auch auf das Heckmannsche Verständnis des kognitiven Diskurses übertragbar – auf die Lösung dort behandelter Meinungsstreitigkeiten bzw. der Regelung strittiger Wahrheitsansprüche. Jedenfalls ist bei ihm kein direkter Vorbehalt gegen eine solche Auffassung des Konsensprinzips sichtbar. Und an dem vorher erwähnten Punkt würde ich vielleicht Birnbacher insofern nicht ganz zustimmen können, wenn er meint, obwohl im Rahmen von Heckmanns Verständnis sokratischer Gespräche Wahrheitsfindung und Wahrheitvermittlung nicht länger auseinanderfallen, so wird bei solchen Gesprächen dem Konsens doch *eine wahrheitskonstitutive* Funktion zugeschrieben (vgl.: Birnbacher, 2002: 151). Und zwar insofern, als diese Zuschreibung doch zumindest *indirekterweise* zustandekommen dürfte, indem nämlich solche Gespräche nicht einfach nur auf die Erzielung von Konsens über die diskutierte Frage ausgerichtet sind. Sondern Konsens wird seinerseits von Heckmann vielmehr gerade als *Indiz der Wahrheit* (oder in gelockerter Version einer Annäherung an diese) betrachtet. In diesem Punkte scheinen mir also Heckmanns Auffassung und die Diskurstheorie von Jürgen Habermas doch etwas näher zu liegen, als es Birnbacher zuzugeben bereit war. (Wir werden aber später sehen, wie sich diese Frage unter der Berücksichtigung eines zusätzlichen, in der bisherigen Diskussion weniger berücksichtigten Aspekts Sokratischer Gespräche relativiert werden muss und Birnbachers Bemerkung dann partiell ihr Recht behält.)

Weitere Schwächen der Anwendung des Konsensprinzips dürften meines Erachtens die folgenden sein: Unter den realen Bedingungen ist Konsens jeweils *kontextabhängig* – sowohl in seinen Voraussetzungen, als auch in seinen Ergebnissen. So hat sich etwa die an sich richtige *heliozentrische* kosmologische Hypothese von Aristarch, als er diese aufstellte, als nicht konsensfähig erwiesen, die Diskussionsteilnehmer haben sich auf sie nicht einigen können. Und es hat dann lange Jahrhunderte gedauert, bis sich diese Hypothese in der von Kopernikus aktualisierten Gestalt nicht der Zustimmung der Forschergemeinschaft erfreuen konnte. Des Weiteren, wie dies auch vom bekannten und einflussreichen Wissenschaftshistoriker T.S.Kuhn festgestellt worden ist, findet die Konsensfindung innerhalb der Fachleutegemeinschaft in der Regel in solcher Weise statt, dass eine wissenschaftliche Theorie um als neues Paradigma angenommen zu werden, dieser Gemeinschaft eben *besser erscheinen* muss, als die mit ihr im Wettstreit liegende Theorie. Der Konsensbildung unterliegt also das, was der Forschergemeinschaft im Rahmen des jeweiligen gegebenen Diskussionsstandes als die bessere Theorie *erscheint*, nicht unbedingt das, was an sich besser *ist*. Damit hat die Frage nach der Konsensfähigkeit von bestimmten Annahmen, bzw. der mit ihnen verknüpften Begründungen und Argumente eine *sozialpsychologische Seite*.

Die von den Diskurstheoretikern vielbeschworene *einigende Kraft* der argumentativen Rede hat also mehrere Gesichter. Auf eins von diesen, das insbesondere moralisch relevant ist, hat Steinvorth hingewiesen. Es geht nämlich darum, dass das Konsensprinzip von uns die Bereitschaft fordert, „für die Richtigkeit eines Argumentes nicht das eigene Urteil zum Kriterium zu machen, sondern den Konsens einer Diskursgemeinschaft“:

„Es ist das Opfer der Urteilsfähigkeit der Individuen für einen *sozialen Konformismus*, der zwar das Verdienst hat, am Frieden orientiert zu sein, aber unverträglich ist mit einer freien Gesellschaft, die jedem Individuum ein Maximum an Betätigung gerade seiner vernünftigen Anlagen sichert“ (ebd.: 138/139, Hervh.v.mir).

Ähnlich problematische Aspekte dürften, wie ich meine, auch im Rahmen des nicht-moralischen kognitiven Diskurses am Werke sein. Auch dort mag nämlich der entlastende soziale Konformismus, das sich Anschließen an die jeweils gegebene Majorität, eine Rolle spielen. An unserem Beispiel aus der Kosmologie wurde sichtbar, wie eine einsame Minorität im Recht sein und sich die überwältigende Majorität der Gelehrtengemeinschaft dennoch dagegen stellen kann. Und auch hier stellt sich die Frage nach einer maximal möglichen Betätigung von intellektuellen Dispositionen jedes einzelnen Individuums. Auch Nelson hat großen Wert darauf gelegt, dass es durch Sokratische Gespräche zu einer individuellen *vernünftigen Selbstbestimmung* der einzelnen Teilnehmer kommt, nicht zu einer bloß entlastenden kollektiven Meinungseinigung. Wobei es freilich, wie ich bemerken möchte, bei Weitem nicht immer zu einem Dissens zwischen dem Urteil des Individuums und jenem der Diskursgemeinschaft kommen muss. Vorsichtigerweise könnte man hier zu der Popperschen Lösung neigen, eine *gegenseitige Kontrolle durch intersubjektive Kritik* und standardisierte Prüfverfahren zu fördern, bzw. ihr insgesamt mehr Gewicht beizumessen als den kreativen Urteilen einsam forschender Individuen, auch dann, wenn diese in *selbstkritischer* Manier getroffen werden.

Schließlich möchte ich auf einen weiteren Aspekt der kommunikativen Verständigung über strittigen Wahrheitsansprüche von Annahmen hinweisen, den Heckmann anscheinend nicht berücksichtigt hat. Und zwar *die Beurteilungskompetenz* der jeweiligen Diskussionsteilnehmer. Wenn es um Fragen geht, die traditionell besonderen disziplinären Forschungsfeldern angehören und dort behandelt werden, dürfte es nicht gleichgültig sein, ob die Diskutanten Fachleute oder Laien sind. Einem zwischen den letzteren erzielten Konsens über Fachfragen käme in der Regel wohl weniger kognitives Gewicht zu als einer Übereinkunft von Mitgliedern einer entsprechenden Forschergemeinschaft.

Im Folgenden möchte ich auf einen weniger transparenten Aspekt Sokratischer Gespräche zu sprechen kommen. Er macht den Unterschied zur Diskurstheorie von Apel und Habermas aus und führt von einigen Schwächen des Konsensoptimismus weg. Folgerichtig durchdacht führt er jedoch zu einigen konzeptionellen Dilemmata. Es handelt sich um einen Aspekt, auf das vor allem Raupach-Strey aufmerksam gemacht hat: Es geht um

„*innere Vorgänge* und das *Binnenverhältnis* de Subjekts zu seinen Äußerungen“, die im Sokratischen Paradigma nach wie vor „*eine wichtige Grundlage* des Gesprächs“ sind (Raupach-Strey, 2002: 131, Hervh.v.m). Und an der früher bereits angeführten Stelle hat es geheißen, die „*innere Zustimmung* aus [eigener] Überzeugung“ soll den im Rahmen des Sokratischen Gesprächs vorgetragenen Argumenten bzw. Annahmen entgegengebracht werden (ebd.: 128, Hervh.v.mir).

Leider bleiben bei dieser Autorin solche „*innere Vorgänge*“ ungeklärt. An welche Art von Vorgängen wird hier eigentlich gedacht, wenn nicht an die innere Erfahrung und mit ihr verknüpften introspektiven Befunde? Und worauf soll die „*innere Zustimmung*“ basieren, wenn nicht auf bestimmten *privaten*, mit unseren eigenen intuitiven Einsichten zusammenhängenden Erfahrungen? Etwa auf dem von Nelson gelegentlich angesprochenen „Wahrheitsgefühl“ bzw. dem innerlichen Spüren der Richtigkeit von gewissen Annahmen? Außerdem wird die Frage unbeantwortet gelassen, ob solchen Vorgängen ein gewisses Erkenntnisprivileg, eine Sonderstellung und besondere Wichtigkeit zukommt – wie etwa den introspektiv bewusstmacher *UVE* bei Nelson. Und ist dann hier nicht am Werke doch eben jener „*Wahrheitszugang des Einzelsubjekts*“, den man sonst bei Nelson kritisiert hat – obwohl er freilich nicht mehr direkt, sondern im Zusammenhang mit dem gemeinschaftlich-dialogischen Gedankenaustausch zur Geltung kommt? Eins dürfte meiner Meinung klar sein: dass es sich hier – in ideengeschichtlicher Retrospektive betrachtet – um ein Surrogat für die Nelsonschen Evidenzerfahrungen oder ein *Relikt* davon handelt. Auch scheint hiermit gewissermaßen erneut *die Innerlichkeit des Erkenntnissubjekts* in die Sokratische Methodik eingeschmuggelt zu werden, nachdem sie durch die Heckmannsche Wende zum konsensanstrebbenden Dialog daraus vertrieben war. Als ob die Innerlichkeit des erkennenden Geistes als der unausweichlicher *Wahrheitsraum* erneut seine bei Nelson gewohnte Stelle einnimmt, selbst wenn er sich den anderen Erkenntnisquellen gegenüber nicht mehr verschließt! Eigentlich hätten wir dann *zwei Wahrheitsräume* am Werke: einen der durch die argumentative Rede im geregelten Diskurs Sokratischer Gespräche und gemeinschaftlichen Hinstreben zum Konsens, und den anderen der durch innere Vorgänge, Erfahrungen und Überzeugungen individueller Erkenntnissubjekte konstituiert wird. Daraus ergäbe sich dann eine unübersehbare epistemologische als auch

wahrheitstheoretische *Heterogenität* zu der man Stellung nehmen müsste: entweder indem sie beibehält und im Rahmen einer integrierenden Auslegung zu versöhnen versucht, oder aber sie durch die endgültige Bevorzugung der einen oder anderen Seite aufzuheben.

Entscheidet man sich für die letztgenannte Strategie, würde sich die Frage stellen, *wozu* man diese „inneren Vorgänge“ eigentlich braucht, wenn schon in einem methodisch geregelten Diskurs und aufgrund von Argumenten ein ungeteilter Konsens von Diskussionssteilnehmer erzielt worden ist? Was unter dem aufklärerischen Standpunkt der freien Selbstbestimmung hier zu fordern ist, wäre – wie ich betonen möchte –, dass jeder unter den Diskutanten unbedingt die innerhalb des Diskurses vorgebrachte Argumentation die zur Einigung über die erörterte Frage führt, *selbständig nachzuvollziehen* im Stande ist, anstatt diese von den anderen einfach zu übernehmen. Nicht dagegen, dass auch noch die *innere* Zustimmung bei jedem Teilnehmer unbedingt am Werke sein muss und dabei zugleich gewisse *innere* Vorgänge mitbestimmend wirken. (Zu dieser wichtigen Frage werden wir später nochmals zurückkehren.)

Taucht hier also nicht eine unterdrückte *Heterogenität* zweier unterschiedlicher Zugänge zur Wahrheitsfindung auf? Deutet sich hier nicht eine implizite Fortführung der zwei Arten von Rationalität an – zum einen die *prozedurale*, zum anderen die *epistemisch-fundamentalistische* –, die innerhalb der Sokratischen Gesprächsführung einerseits bzw. der transzendentalpsychologischen Deduktionen Nelsons andererseits am Werke sind? Kommen wir hier nicht letztlich bei der Betrachtung vom Erbe der Nelsonschen Schule zu einem Punkt, an dem grundsätzlich auch an eine potentielle *Kombination* der beiden Verfahren bzw. denen entsprechenden Rationalitätsarten gedacht werden sollte?

4. Lassen sich die beiden Ansätze kombinieren?

Wenn wir nun zu unserer Frage nach der Ermittlung und Legitimierung metaphysischer Grundsätze zurückkehren, können wir zunächst folgendes feststellen: Zwar wurde die Methodik des Sokratischen Gesprächs als einer Steuerung des Denkens durch die lebendige Rede nicht vornehmlich oder ausschließlich zum Zweck der Aussonderung metaphysischer Prinzipien unserer Welterkenntnis und Einigung über diese konzipiert. Sie ließe sich aber offensichtlich im Prinzip auch dazu verwerten. Dadurch bekommen wir dann die folgende unerwartete Lage: Berücksichtigt man alle angeführten Aspekte und nimmt die vorgeschlagene weiterführende Interpretation von Nelsons diesbezüglichen Thesen durch Heckmann auf, so hätten wir nämlich

im ideengeschichtlichen Endergebnis und zugleich in einem *erweiterten* Verständnis eigentlich praktisch *ein Zusammenspiel* aus zu-

nächst einer *monologischer* introspektiver Befragung, den daran anschließenden rätselhaften „Induktionen der inneren Erfahrung“ und der reflexiven Erhellung einerseits, der *dialogischen* intersubjektiven Konsens-Suche innerhalb Sokratischer Gespräche andererseits, als den gesamten Stoff des im Rahmen der philosophischen Tradition Nelsons überhaupt möglichen *Diskussionsverfahrens* bezüglich metaphysischer Prinzipien.

Eine solche – sowohl von Nelson selbst als auch von den Gefolgsleuten seiner Schule bislang nicht in Erwägung gezogene (und noch weniger versuchsweise explizierte) *denkbare Kombination* wirft einige Fragen auf. Vor allem könnte die Frage nach der Verträglichkeit von transzendental-psychologischen *Deduktion* mit dem *sokratischen Diskussionsverfahren* gestellt werden. So etwa angesichts des methodisch wichtigen Umstands der schwierigen *intersubjektiven Kommunizierbarkeit* von introspektiven Befunden im Allgemeinen. Wie wären diese den jeweiligen Diskussionsteilnehmern in einem sokratischen Gespräch zu vermitteln, wie sollte eine intersubjektive Vergleichbarkeit sowie Beurteilung dieser möglich sein?

Des weiteren würde sich die bereits angedeutete logische Heterogenität jener Kombination andeuten. Diese ergibt sich daraus, dass ein Konsens der Diskussionsteilnehmer als angestrebter Schlusspunkt des jeweiligen Gesprächs und Wahrmacher von metaphysischen Hypothesen *eine prozedurale Auffassung der Rationalität* voraussetzt, die Berufung auf das auf dem introspektiven Wege festgestellte Faktum der unmittelbaren Erkenntnis (d.h. von *UVE*) als den Wahrmacher metaphysischer Grundsätze dagegen *eine epistemisch-fundamentalistische Auffassung*. Faktum der Zustimmung aller Diskussionsteilnehmer, ihrer endgültigen Einigung einerseits, und Faktum des Vorliegens einer unmittelbaren Erkenntnis (einer *UVE*) andererseits, sind zwei grundsätzlich unterschiedliche Arten von Fakten. So etwa wird im Rahmen der Konsenskonzeption unterstellt, eine im regelgerechten Diskurs erzielte freie Zustimmung der Diskussionsteilnehmer als endgültiger Schlusspunkt des Meinungsstreites ergebe eine als solche *wahre* Behauptung, d.h. die echte Darstellung der Wirklichkeit (oder zumindest eine Annäherung an diese). Ein Faktum der unmittelbaren Erkenntnis leistet das Letztere dagegen aufgrund der *Eigengewissheit*, die objektive Gültigkeit beinhaltet und keiner Diskussion mehr bedarf.

Nimmt man Nelsons Erbe in einer so erweiterten Perspektive wahr, würde es sich um eine komplexe Konzeption handeln, die auf einer letztlich *entzweiten Rationalitätsvorstellung* beruht, wobei im Rahmen von Prozessen der Legitimierung metaphysischer Prinzipien beide Seiten gegenseitig abgestimmt werden müssten – was wohl kein einfaches Unternehmen wäre. (Übrigens tauchen solche heterogenen Kombinationen auch bei anderen

bekannten Autoren auf, etwa bei dem Klassiker des amerikanischen Pragmatismus William *James*, der innerhalb seiner Wahrheitstheorie parallel die beiden Gesichtspunkte gelten ließ: Zum einen die Auffassung der Wahrheit als *Korrespondenz* mit denjenigen Segmenten der Wirklichkeit, auf die sich entsprechende Annahmen oder Ideen beziehen, zum anderen als *der Bewährung in der Praxis* von letzteren anhand einer *erfolgreichen Anleitung* dieser Praxis. Der erste, kriteriologische Gesichtspunkt ist dabei *semantisch*, der zweite *pragmatisch*.) Die Alternative dazu wäre die, den Gedanken einer potentiellen Kombination der beiden Verfahren fallen zu lassen und sich *für eine oder dagegen für die andere Seite* endgültig zu entscheiden so wie sich etwa Heckmann und seine Nachfolger für die Sokratische Methodik entschieden und die transzendental-psychologische Deduktion zur Seite geschoben haben.) Hiermit würde die angesprochene konzeptionelle Komplexität beseitigt, die Konzeption gewönne an Einfachheit und Klarheit. Diese methodischen Vorteile hätte man aber zum Preis eines weitgehenden Beschneidens des gesamten Erbes des Nelsonschen Kritizismus erworben, in dem die beiden Verfahren latent zu koexistieren scheinen.

Eine denkbare Kompromisslösung könnte darin bestehen, dass man auf der philosophisch-epistemologischen Ebene bei der transzendental-psychologischen Deduktion verbleibt und das Verfahren des sokratischen Dialogs ausschließlich an die Praxis des Philosophieunterrichts bindet, also an die Anleitung zum philosophischen Denken von unerfahrenen Studenten oder daran interessierten Laien. Dies entspräche sogar den eigenen Ansichten von Nelson. Heckmann hat dagegen im Sokratischen Gespräch, wie auch Birnbacher feststellte, ein *allgemeines Medium* der philosophischen Erkenntnis erblickt. Der Gegenstand dieses Gesprächs würde danach

„*Philosophie im weitesten Sinne*, einschließlich Wissenschaftstheorie, einschließlich der Grundfragen von Politik und Erziehung“, dazu noch die Mathematik, „einschließlich Fragen zur Struktur unserer inneren Erfahrung“ [also vermutlich die kognitive Psychologie des Eigenpsychischen] (vgl.: Heckmann, 1980: 8, Hervh.v.mir) bilden.

Es handelt sich offensichtlich um eine ausgesprochen anspruchsvolle Vorstellung, die meiner Meinung nach die eigentümlichen Möglichkeiten des Sokratischen Gesprächs doch einigermaßen überziehen dürfte! Dabei hat Heckmann es aber unterlassen zu zeigen, wie diese Methodik für sich genommen ein erfolgreiches Befassen etwa mit der Wissenschaftstheorie oder mit der Mathematik auf ihrem gegenwärtigen Forschungsstand ermöglichen soll. Er hat also, wie ich betonen möchte, dieser Methodik *zu umfangreiche, zu weit ausgreifende* und schwierig zu bewältigende Aufgaben gestellt, nicht aber demonstriert, wie sie im Stande sein sollte, diese zufriedenstellend zu lösen.

Auch daher, sowie in Folge des vorher dargelegten, möchte ich nochmals hervorheben, dass sich für die an der Fortbildung der Tradition der Fries-Nelsonschen Schule interessierten Autoren hier allem Anschein nach die unausweichliche Frage nach einer endgültigen Entscheidung zwischen den beiden Alternativen stellt. Also entweder

(i.) Verbleiben bei der transzendentalpsychologischen Deduktion und introspektiv geleiteter Vernunftkritik, kombiniert mit dem Sokratischen Gespräch mit einem eingeschränkten, vornehmlich auf den Unterricht bezogenen Wirkungsradius.

Oder aber

(ii.) Aufgeben von transzendentaler Deduktion sowie der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis und ihre Ersetzung durch die auf dem konsenstheoretischen Wahrheitsbegriff aufbauende Methodik des Sokratischen Gesprächs, mit einem radikal erweiterten, allgemeinen philosophischen Anspruch bei der Anwendung.

Wie wir gesehen haben, sind beide Alternativen mit einigen ernsthaften Schwierigkeiten und Risiken behaftet. Es käme insofern darauf an, eine *vergleichende Bewertung* ihrer jeweiligen Vorteile und Nachteile nach den in Frage kommenden Gesichtspunkten vorzunehmen, die dann eine rationale Grundlage für die entsprechende Entscheidung anbieten könnte. Dabei mag etwa auf die intersubjektive Perspektive, Vergemeinschaftlichung der Wahrheitssuche und des Erkenntnissubjektes selbst als Vorteile von (ii) hingewiesen werden. In diesem Kontext spricht Raupach-Strey überspitzt von einem „*Solipsismus*“, der in der Tradition des Kritizismus am Werke sein soll:

„In der Kant/Fries/Nelsons-Tradition der Philosophie war der erkenntnistheoretische Solipsismus noch nicht völlig überwunden...“ (ebd.: 130).

Man sollte jedoch mit einer solchen Bezeichnung vorsichtig umgehen, zumal sie innerhalb der westlichen Philosophie für einen ganz spezifischen, radikalen – zunächst ontologischen, dann auch erkenntnistheoretischen – Standpunkt des *subjektiven Idealismus* reserviert ist (wie dieser etwa bei George Berkeley am Werke ist), ein Standpunkt, der als solcher weder von Kant noch von Fries und Nelson akzeptiert worden ist. Nimmt man diesen Ausdruck aber lediglich in einer strikt *methodischen* Bedeutung, so wie ich es als erster im Rahmen meiner Dissertation 1987/88 vorgeschlagen habe, dann dürfte eine solche Qualifizierung zumindest vordergründig zutreffen. Genau gesehen liegen die Dinge aber komplizierter, wobei man folgendes berücksichtigen muss: Die Perspektive des einzelnen Erkenntnissubjektes in der Tradition des Kritizismus wird stets, innig und untrennbar an eine *universalistische anthropologische Theorie der Vernunft* gebunden. Und diese

charakteristische komplementäre Bipolarität gilt es bei der Betrachtung jener Tradition zu beachten: Das jeweilige singuläre Erkenntnissubjekt wird verstanden als ein Exemplar der universellen, die Menschengattung als solche auszeichnenden *gemeinsamen Organisation der Vernunft*, der ihr zukommenden Erkenntnisvermögen und Weltsichtformen. Und insofern sind kollektives und einzelnes Erkenntnissubjekt hier im Prinzip austauschbare Begriffe. Weshalb dann auch noch die Rede von einem (nur) methodischen Solipsismus in nicht wegzudenkender Weise relativiert wird. Eine psychologische Theorie der Vernunft bietet also eine Abwehr vom Solipsismus durch die vorausgesetzte Universalität seiner psychologischen Beschaffenheit. Somit werden die einzelnen Erkenntnissubjekte und ihre jeweiligen *Erkenntnisvollzüge* stets zumindest implizit als *konkrete Realisierungen* jener allgemeinen anthropologischen bzw. kognitiv psychologischen Struktur aufgefasst. Und in der gleichen Folge besteht auch keine Kluft zwischen der Individual- und Gattungspsychologie des Erkennens bei Nelson. Andererseits begegnet uns an diesem Punkt die folgende verborgene Schwierigkeit, die dann meiner Rede von einem *methodischen* Solipsismus im Grunde doch Recht gibt: Ein quasi-Kollektivsubjekt, „Vernunft überhaupt“, in ihrer allgemeinen Struktur könnte *keine inneren Erfahrungen* haben. Diese sind den jeweils *individuellen* Erkenntnissubjekten und ihren Erkenntnisvollzügen vorbehalten, weil sie sich auf die Bewusstseinszustände beziehen, die *allein von diesen selbst erlebt werden* und dementsprechend auch diesen als einzelnen Personen selbst unmittelbar zugänglich sind. Und diese individuelle Personalität dürfte in gegebener Hinsicht durch kein Kollektivsubjekt als Aggregat von Personen ersetzbar sein. Der *reale Vollzug* beliebiger innerer Erfahrungen ist also eben an *die singuläre Subjektivität* - und also an keinerlei kognitiv-psychologische Universalien wie Nelsons „allgemeine Form des inneren Lebens“ - unauflöslich gebunden. Und deshalb – also *nur* insofern es sich eben um innere Erfahrungen als Vermittler von Informationen über gewisse Sachverhalte handelt – können wir *Rauppach-Strey* in ihrem, zuvor in seinem allgemeinen Geltungsanspruch kritisierten, Beharren auf dem *Eigenzugang* individueller Erkenntnissubjekte *zur Wahrheit* zustimmen. Zugleich gelangen wir aber erneut zu dem für Nelsons Konzeption schwierigen Thema der möglichen wirkungsvollen *Kommunizierbarkeit* der Inhalte solcher, von einzelnen Subjekten gemachten jeweiligen inneren Erfahrungen. Insbesondere, wenn man bei der Verneinung von Möglichkeit selbstevidenter Urteile die auf solche Erfahrungen bezogen werden weiterhin verbleibt.

Es trifft darüber hinaus zu, wie dies u.a. auch Rauppach-Strey betont, dass die philosophische Tradition der Vernunftkritik am *bewusstseinstheoretischen* Paradigma hängt, welches insbesondere durch die moderne Erkenntnistheorie problematisiert worden ist. Und dass die Methodik der

dialogischen Wahrheitssuche uns von diesem Paradigma sowie seinen eigentümlichen Beschränkungen wegführt. Wie wir aber bereits gesehen haben, ist diese Methodik auch selbst mit gewissen offenen Fragen und Schwierigkeiten verknüpft. Insbesondere insofern sie auf der Konsenstheorie der Wahrheit bzw. dem Konsens als Kriterium epistemischer Richtigkeit einerseits, dem begleitenden radikalen Fallibilismus andererseits aufgebaut wird.

Nehmen wir dagegen

(iii.) den versöhnenden Gedanken einer *Kombination* beider Ansätze als zwei sich gegenseitig *potentiell ergänzende* Verfahren als eine dritte, sich hier formal anbietende Möglichkeit

weiterhin als einen denkbaren Ausweg in Erwägung, so weist eine solche Lösung den folgenden wunden Punkt auf: Eine solche Kombination könnte nur funktionieren, solange sich die konkreten Befunde der beiden Diskussionsachsen decken, d.h. als inhaltlich *übereinstimmend* oder zumindest gegenseitig *konvergierend* erweisen. Bei den nicht im Voraus auszuschließenden Divergenzen, den inhaltlichen Unterschieden beider Arten von Befunden (introspektiv-induktiven einerseits, dialogisch-konsensualen andererseits) würde eine solche Kombination zusammenbrechen. Und dann stellte sich die schwierig zu lösende Frage: *Welche* Befunde sollen angesichts einer solchen Lage als Indiz entsprechender vernünftiger bzw. metaphysischer Prinzipien angenommen werden, welche nicht? (Wie wir noch sehen werden, taucht dieselbe Schwierigkeit auch schon auf der Ebene der rein introspektiven Untersuchung selbst auf. Wobei vom Standpunkt moderner Psychologie keine Garantie vorliegt, dass die Befunde aus der inneren Erfahrung unterschiedlicher Versuchspersonen bezüglich derselben ihnen gestellten Frage immer inhaltlich übereinstimmen werden.) Andererseits mag die Annahme befürwortet werden, dass in zumindest einigen Fällen sich sowohl die introspektiven Befunde unterschiedlicher Erkenntnissubjekte untereinander, als auch die Meinungen der Teilnehmer der jeweiligen Diskussionsgemeinschaften als weitestgehend übereinstimmend erweisen. Eine solche hypothetische Annahme reicht aber kaum dazu aus, die formal mögliche dritte Lösungsmöglichkeit (iii) aufrechtzuerhalten. Insofern erweist sich die skizzierte dritte Möglichkeit einer konzeptionellen Fortführung von Nelsons Erbe als schwach funktionsfähig, vielmehr die konzeptionelle Einheit gefährdend. Damit werden wir dann erneut vor die Entscheidung zwischen den beiden ersten ((i), (ii)) Lösungsmöglichkeiten gestellt.

Für welche Lösungsmöglichkeit man sich auch immer entscheidet, es bliebe die zusätzliche, aber unabweisbare Frage offen, inwiefern die so oder so aufgedeckten vernünftigen Prinzipien im Einklang mit den tatsächlich

anerkannten Prinzipien *wissenschaftlicher Erkenntnis* stünden. Oder ob man vielleicht ihre Gültigkeit doch nur auf die vor- und außerwissenschaftliche *Alltagserkenntnis der gewöhnlichen Vernunft* begrenzen sollte. Dies ist ein schwieriges Dilemma für Nelsons epistemologische Erbschaft, aber auch, wie wir noch sehen werden, für ihre korrigierende Fortbildung bei Heckmann und den Sokratikern.

Anmerkungen

¹ Zum ähnlichen oder sogar gleichen Ergebnis kommt auch *Birnbacher*, indem er es feststellt,

„... der regressive Prozess des Sich-Herantastens an eine allgemeine philosophische Erkenntnis kann sich im Prinzip auch ohne intersubjektive Kommunikation, als monologisches ›Gespräch der Seele mit sich selbst‹ [...] vollziehen“ (Birnbacher, 2002: 150).

² In diesem Zusammenhang bemerkt *Klafki* folgendes:

„Dieser Wahrheitsbegriff bleibt also gebunden an das Kriterium strenger, kommunikativer Prüfung von Argumenten, an einen Reflexionsprozeß, der zwar nie abschließbar ist, in dem aber im Prinzip immer ein rationaler Konsens der Beteiligten erarbeitet werden kann, ein Konsens der verantwortbare, also an Kriterien prüfbar praktische Entscheidungen [...] ermöglicht“ (Klafki, 1996/2002: 101-102).

Nun so weit, so gut, dies ist wohl die bestmögliche Explikation der Objektivität von jeweiligen Befunden des Sokratischen Gesprächs. Hiermit wird aber die Rückseite davon nicht berücksichtigt, nämlich der Umstand, dass in Heckmanns eigenem Verständnis jener rationaler Konsens immer die Qualität des *bis auf weiteres* Gültigen, also des nur vorläufig Akzeptablen hat. Und damit wird die Objektivität von den jeweiligen konsensual erzielten Ergebnissen grundsätzlich erneut fragwürdig!

X. ANHANG. Evidenzerfahrungen und/oder Konsens als die Wahrmacher metaphysischer Grundsätze?

Die entscheidende Frage im Zusammenhang mit der Rolle der Evidenzerfahrungen oder des Konsenses bei den Versuchen, metaphysische Grundsätze zu identifizieren sowie epistemisch zu legitimieren, ist wohl die, ob die beiden Instanzen als deren zuverlässige Wahrheitsindizien bzw. als ihre Wahrmacher auftreten können. Beide Begründungsinstanzen sind eigentlich *weder notwendige noch hinreichende Bedingungen* für die objektive Gültigkeit des Informationsgehalts der jeweiligen Grundsätze. So *genügt es nicht*, allein eine intuitive Einsicht zu haben bzw. ein Konsens hierüber erzielt zu haben, dass *X* gilt (etwa dass alle Ereignisse in der Welt deterministisch geordnet sind), damit *X* schon auch *faktisch gilt*. (Vielleicht mit einer denkbaren, aber recht beschränkten Ausnahme solcher Evidenzerfahrungen, die den Bereich des *Eigenpsychischen* – also dessen was man selbst wünscht, fühlt, glaubt... – betreffen, der Bereich dessen, was uns *unvermittelt* gegeben ist und in keiner ontologischen Distanz zu unseren kognitiven Erlebnissen und Evidenzerfahrungen steht.) Und *es muss nicht* eine intuitive Einsicht bzw. ein Konsens über *X* vorliegen, damit *X* als eine auf die Wirklichkeit bezogene Aussage zutreffen *kann*. Die Geltungsansprüche intuitiver Einsichten oder konsensualer Übereinkünfte sollten tatsächlich erfüllt sein. Dies kann aber bei Wirklichkeitsaussagen in keiner anderen Weise erfolgen, als indem sich denen entsprechende Seinsverhältnisse als *an sich bestehend* erweisen. Anders formuliert, mit dem Geltungsanspruch metaphysischer Annahmen sind jeweils bestimmte *Erwartungen* hinsichtlich der Strukturierung der Wirklichkeit verbunden, die *erfüllt werden sollen*, damit diese Annahmen zutreffen. Sie können aber nur dann erfüllt sein, falls entsprechende Sachverhalte, Beziehungen in der Wirklichkeit selbst bestehen, an sich gegeben sind. Das Vorliegen entsprechender Intuitionen, Evidenzerfahrungen bzw. konsensualer Übereinkünfte reicht dagegen als solches nicht aus. Hier können wir auf R. Ingardens Begriff der „*ontischen Begründung*“ von Urteilen und also auch metaphysischer Grundsätze zurückgreifen, wonach

„der bestehende dem Sinngehalt des Urteils genau entsprechende Sachverhalt die unentbehrliche und die hinreichende Begründung, also der Grund des wahren Urteils“ ist (Ingarden, 1962: 158)!

Es könnte zwar eine indirekte Beziehung von den letzteren, denen entsprechenden Vorstellungen, die auf die Strukturierung der Wirklichkeit Bezug nehmen, zustandekommen, wobei die Geltung des folgenden *Koinzidenzprinzips* vorausgesetzt wird:

Die Strukturierung der Geschehnisse der Wirklichkeit fällt genau zusammen mit den Informationsgehalten entsprechender intuitiver Einsichten der menschlichen Vernunft bzw. mit den konsensustheoretischen Übereinkünften der Teilnehmer eines Sokratischen Gesprächs und erfüllt hiermit ihre Geltungsansprüche.

Und dies scheinen die beiden Wahrheitskonzeptionen vorauszusetzen – dass nämlich ein Ausbleiben intuitiver Einsichten bzw. konsensualer Übereinkünfte letztendlich zugleich *ausschließen würde*, dass *X* der Fall sein kann. Also, dass sich jener Sachverhalt, auf den der jeweilige metaphysische Grundsatz Bezug nimmt, als bestehend erweist. Dies scheint mir jedenfalls der nicht wegzudenkende Kernbestandteil beider Konzeptionen zu sein, ohne den diese strenggenommen nicht aufrechterhalten werden können. Daher muss sowohl der erste als auch der zweite Ansatz *verbieten*, dass derartige Sachverhalte bestehen können, die keinen entsprechenden intuitiven Einsichten der Vernunft bzw. keinem erzielten Konsens entsprechen bzw. ihnen zuwiderlaufen würden. (M.a.W. die beiden kriteriologischen Instanzen, Konsens und Evidenzerfahrungen, verlören andernfalls ihre *Verbindlichkeit*, ohne die ihr begründungstheoretischer Gebrauch wenig zweckdienlich wäre.) Demgegenüber können die beiden Konzeptionen auf den Anspruch, zugleich *die hinreichende* Bedingung für die Wahrheit von Urteilen d.h. metaphysischer Grundsätze (insofern diese Wirklichkeitsbezogen sind) zu sein, im Prinzip verzichten. Und also zugeben, dass es neben der gewonnenen intuitiven Einsicht bzw. dem erzielten Konsens, zur Wahrheit metaphysischer Grundsätze *auch noch* dazugehört, dass ihnen entsprechende Sachverhalte real gegeben sind. (Begleitet von der zusätzlichen Annahme bzw. Erwartung, dass sich letzteres bei solchen Fällen in der Regel auch erweisen wird, bzw. erweisen sollte.)

Hiermit ist nicht gesagt, wie ich es hervorheben möchte, dass konsensuelle Endergebnisse von geführten Gruppengesprächen mit der objektiven Beschaffenheit entsprechender Wirklichkeitssegmente nicht *koindizieren*, also sich als *objektiv wahr* erweisen können. Dies wird nur durch Konsens selbst nicht im voraus garantiert.

Darüberhinaus kann ein Konsens auch *rein formal* sein: die Zustimmung zu der vorgebrachten Argumentation als guter Begründung für bestimmte Annahmen und zu dem sich aus ihr ergebenden Resultat als den Schlusspunktes der Diskussion, ohne von dem, was die jeweilige Annahme besagt, zugleich persönlich überzeugt zu sein. In solchen Fällen vermag der erzielte Konsens nicht mehr als die Anerkennung der *Richtigkeit des Informationsgehalts* gegebener Annahmen ausgelegt zu werden, sondern stattdessen nur noch als Anerkennung des Umstands, dass keine besser argumentierte und sofern auch besser konsensfähige Annahme *derzeit verfügbar* ist. Bezüglich

ihrer beanspruchten endgültigen Wahrheit würde man dagegen einen gewissen Vorbehalt beibehalten (können).

Der dialogischen Gesprächsführung nach den Regeln der Sokratischen Methode kommt bei der Wahrheitssuche über philosophische Fragen doch ein unersetzlicher unterstützender Wert zu. Und noch mehr beim Erlernen der Kunst zu Philosophieren. Insofern stellt es einen bleibenden Verdienst des pädagogischen Flügels der Schule Nelsons, diese Methode systematisch gepflegt und vorangetrieben zu haben!

XI. ANHANG: Sokratische Gespräche in erweiterter Auffassung

Wenn man heute über die Methodik sokratischer Gespräche nachdenkt, ist es angebracht, auch die Thesen der kritischen Rationalisten zur *Idee einer rationalen Diskussion* in Betracht zu ziehen. So verweist etwa Albert in diesem Zusammenhang auf die aus der Antike stammende Tradition des kritischen Denkens,

„... aus der wir gelernt haben, unsere Probleme dadurch zu lösen, dass wir spekulativ entworfene und logisch durchkonstruierte Lösungen einer rationalen Diskussion unterwerfen“, die uns freilich keine Gewissheit verschafft, aber gibt uns „*die Möglichkeit, aus unseren Irrtümern zu lernen und dabei die Hilfe unserer Mitmenschen nicht zurückweisen, gerade auch wenn sie andere Gesichtspunkte, Ideen und Erfahrungen haben*“ (Albert, 2010: 218, Hervh.v.mir).

Diese Möglichkeit, aus eigenen Irrtümern zu lernen durch ihre kritische Beleuchtung auch unter der Mithilfe von anderen, an der rationalen Diskussion teilnehmenden Subjekten Erkenntnisse, dürften uns auch die Sokratischen Gespräche bieten – jedoch nur, wenn man ihre Kapazität nicht im Voraus allein auf das bedingungsloses Bestreben *zur Konsensfindung* durch die Diskussionsteilnehmer reduziert. Eine solche Reduzierung ist meines Erachtens unnötig. Sie wäre eine einseitige Bestimmung der Zielsetzung der jeweiligen Diskussionsführung im Rahmen solcher Gespräche. Fasst man dagegen deren Ausrichtung breiter, so könnten ihre Zielsetzungen eine gewisse Multiplikation erfahren und parallel an folgende Aufgaben orientiert sein:

- Eine gegenseitig respektierende *Kenntnisnahme und Erfahren von* (weltanschaulichen, moralischen, politischen...) *Differenzen* bzw. von verschiedenen Ideen, Standpunkten, Grundannahmen, Wertschätzungen... stets unter der Bemühung, diese *in ihrem eigentümlichen Sinne auch zu verstehen*, als auch
- *Förderung der gegenseitigen intersubjektiven Verständigung* in jeweiliger sozialen Umgebung und zugleich breiter, interkulturell und transkulturell.

Des weiteren - *Lernen aus Korrekturen von unseren Fehler* durch die Konfrontation mit den Meinungen und Bemerkungen der anderen Mitmenschen, sowie

- *Hinstreben zum möglichen Konsens* (losgelöst vom verpflichtenden Anspruch auf die objektive Gültigkeit).

Letztlich, wo sich kein einstimmiger Konsens als erzielbar erweist,

- *Hinstreben nach Konvergenz, Annäherung von Meinungen* untereinander, was insbesondere bei den auf das menschliche Leben bezogenen Werturteilen von praktischer Relevanz bzw. Wichtigkeit sein dürfte. Dies würde insbesondere bedeuten, eine tolerante Diskussion auch gegensätzlicher Standpunkte zu fördern, mit der Zielsetzung, dem jeweiligen Standpunkt des Anderen näherzukommen, die bestmögliche Konvergenz von Überzeugungen zu erreichen.

Hierbei wäre noch ein weiterer Aspekt zu beachten, den auch Albert hervorhebt: Wenn es um Entscheidungsfindung auf der Basis der innerhalb von Diskussionen erzielter Einsichten geht, besteht in den modernen Gesellschaften vielfach die Notwendigkeit,

„... die Entscheidungsbefugnis weitgehend an Gremien und Personen zu delegieren, deren Maßnahmen erst nachträglich einer gewissen Kontrolle durch die von ihnen Betroffenen ausgesetzt sind“ (Albert, ebd.: 217, Hervh.v.mir).

Insofern ginge es um *stellvertretende* Beurteilungs- und Entscheidungsprozesse von elitären gesellschaftlichen Instanzen, an denen die Betroffenen nicht direkt teilnehmen. Die implizite gegenteilige Annahme, von der anscheinend Gustav Heckmanns Vorstellung der Sokratische Gespräche ausging, dass es sich bei derartigen Diskussionsführungen stets um die Befunde und Entscheidungen gewöhnlicher Subjekte als beliebiger direkter Teilnehmer handeln wird, dürfte romantisch, wenn nicht naiv sein. Insofern bestünde im gegebenen Zusammenhang ein Korrekturbedarf, bzw. es wäre eine Anpassung an die reale Lage von solchen Diskussionen über wichtige Fragen und von den daraus hervorgehenden Beschlüssen fällig, sowie die Berücksichtigung der unabweislichen Zuteilung von Entscheidungskompetenzen an den *fachlichen Eliten* in bestimmten Fällen. Letzteres haben wir vorher bereits als eine unentbehrliche Ergänzung der Konzeption Sokratischer Gespräche identifiziert: Dass nämlich, wenn es um die Diskussion von Fragen geht, die fachliche Kenntnisse voraussetzen (etwa in Fächern wie Physik, Biologie, Mathematik...), die Diskussionen eben von den Fachleuten und Experten zu führen sind. (Und wo die interdisziplinäre Kompetenz angefragt wird, gleichfalls entsprechend qualifizierte Diskussionsteilnehmer zur Sprache kommen zu lassen.) Jedenfalls dürfte solchen Diskussionen ein eindeutig höherer Erkenntniswert zukommen als den von zwischen den Laien geführten Gesprächen – gleichgültig, wie sehr sich diese auch um einen Konsens bemühen und die Regeln der Gesprächsführung (die Heckmann kanonisiert hat) diszipliniert verfolgen.

XII. Epistemologische Ideologie und psychologische Aspekte von Nelsons Konzeption

Das Ich kann Gegenstand der Erkenntnis werden, so gut wie die Außenwelt; es sind aber auch bei der Selbsterkenntnis zwar Subjekt und Objekt, aber darum doch nicht Erkenntnis und Objekt identisch.

L. Nelson

Philosophers had been using introspection for centuries, but usually from the depths of their own armchairs. Their introspections were causal and occasional, rather than rigorous and systematic.

R. Farr & S. Moscovici

Nelsons epistemologische Konzeption ist allem Anschein nach grundsätzlich von dem Ideal mathematischer (vornehmlich geometrischer) Erkenntnis und der ihr eigenen Gewissheit ausgegangen, die er dann auch auf die metaphysische Erkenntnis ausdehnen wollte. Er gab der unmittelbarer Einsicht im Zugang zur metaphysischen Wahrheit im Vergleich zum jeweiligen urteilsartigen Erkennen den Vorrang, und zwar im Rahmen eines sich selbst immanenten und hiermit grundsätzlich manifesten Bewusstseins ihres faktischen Vorhandenseins innerhalb der kognitiver Struktur der menschlichen Vernunft. Die Voraussetzungen für die Sicherstellung metaphysischer Wahrheit sollten dann innerhalb *des Vollzugs der Freilegung* ursprünglich unbewusster, dunkler und implizit unser Erkennen leitender, der Vernunft entstammender unmittelbarer Einsichten erfüllt werden.

Die angestrebte Letztbegründung metaphysischer Grundsätze erfolgt innerhalb des selbstaufgehellten Selbstbewusstseins - bzw. der zunächst ego-logisch ausgerichteten, und anschließend, aufgrund durchgeführter „innerer Induktionen“ sowie der darauf aufgebauten Theorie der Vernunft zugleich intersubjektiv geltenden Selbsterkenntnis. Die damit zusammenhängende Berufung auf die introspektive Beobachtung scheint aber die Möglichkeiten und Zuverlässigkeit dieser spezifischen Erkenntnisquelle einigermaßen zu überschätzen. Die „innere Erfahrung“ als Begründungsinstanz für metaphysische Grundsätze kann nämlich kaum alle jene Aufgaben, die Nelson ihr stellt, ganz erfüllen! Auch liegt uns heute keine derartige (transzendental-)psychologische „Theorie der Vernunft“ bzw. *philosophische Anthropologie* vor, die die von ihm erwarteten Ergebnisse hinsichtlich der Organisation

menschlicher Vernunft und insbesondere des Tatbestands der *UVE* klarerweise und mit Sicherheit zeigen würde. Vielmehr scheinen gewisse Annahmen, auf die sich Nelson, hierin Fries folgend, stützt, vom Standpunkt moderner kognitiver Psychologie verdächtig zu sein – wie etwa die Thesen von der „ursprünglichen Spontanität der Vernunft“ oder von einer eindeutig abgrenzbaren Menge von *UVE*, die allen Menschen als Erkenntnissubjekten notwendigerweise eigen sein sollte, etc.

Fries folgend, redet Nelson von den „*einfachen Tatsachen der inneren Erfahrung*“, aufgrund derer „die erfahrungsmäßige Aufweisung“ von *UVE* erfolgt, durch die das Problem der Begründung metaphysischer Wahrheit zu lösen ist. Wie wir sehen werden, sind laut der modernen kognitiven Psychologie die entsprechenden Verhältnisse hier doch etwas komplizierter. Zuvor wollen wir die Kritik Ernst Cassirers darlegen und betrachten, die gerade die empirisch-psychologische Natur des Aufweisens von *UVE* grundsätzlich in Frage stellt.

Laut der Konzeption Nelsons sollten die *UVE* im Rahmen eines psychologischen Verfahrens aufgewiesen werden. Und zwar werden sie dabei als in der menschlichen Vernunft „notwendig“ liegend bzw. vorhanden aufgefunden und nachgewiesen. Was nun den Frisianern zufolge im Bewusstsein gegeben ist, seien – so Cassirer – (a) unmittelbare Erkenntnisse der sinnlichen Wahrnehmung und (b) der reinen Anschauung sowie letztlich (c) mittelbare Verstandeserkenntnisse, d.h. Erkenntnisse aus der Reflexion. Daraus ergibt sich für Cassirer, dass die unmittelbaren Erkenntnisse der reinen Vernunft *nicht im Bewusstsein vorliegen*. Demzufolge könnten sie auch nicht als faktisch vorhanden aufgewiesen werden.

Um dies leisten zu können, muss man einen „für sich unanschaulichen“ dunklen Hintergrund des Bewußtseins – so Cassirer - *postulieren*, ohne den keine Geltung der Grundsätze sichergestellt werden könne. Damit wird aber zugleich *die Methode der „erfahrungsmäßigen Selbstbeobachtung“* außer Kraft gesetzt und stillschweigend ein Verfahren des Fortschreitens von den psychologischen Tatsachen zu der Annahme ihrer nicht gegebenen Gründe angewendet:

„Die angeblich rein faktische Deduktion wird hier zu einem *logischen Rückschluß*; die reine Aussprache der Tatsachen wandelt sich in eine hypothetische Annahme über Bedingungen, die jenseits des psychologisch Erfahrbaren im dunklen Fond unseres Bewußtseins vorauszusetzen sind“ (Cassirer, 1974: 467).

Frisianer bleiben also ihrem proklamierten methodischen Ansatz nicht treu, weil sie bei der Durchführung der Begründung der Grundsätze eine „Wendung von der anthropologischen Beobachtung in das Gebiet des logisch-metaphysischen Denkens“ vollziehen!

Es handelt sich um einen ernstzunehmenden Einwand, der aber genauer besehen nur teilweise die Nelsonsche Konzeption trifft. Zunächst ist festzustellen, dass, entgegen dem, was uns Cassirer hier nahe legen möchte, die Einführung der Annahme von *UVE* als nicht im Bewusstsein vorliegend, sondern ursprünglich der Vernunft *unbewusst* innewohnend, als eigentliche Quelle metaphysischer Erkenntnis, grundsätzlich doch *eine legitime Hypothese* ist. Und sie braucht kein bloß durch Rückschlüsse erzwungenes bzw. konstruiertes Postulat im voraus darzustellen.

Eine derartige Hypothese wurde auch von einigen weiteren Theoretikern geteilt, und sogar *Kant* selbst redete gelegentlich von der „*im Dunkel denkenden Metaphysik*“. Insofern dürfte es sich um eine Unterstellung Cassirers in kritischer Absicht handeln, die man wohl zunächst anzuzweifeln bzw. zurückzuweisen berechtigt ist. Es ist dann eine andere Frage, ob sich jene Hypothese auch als zutreffend erweist und ob sie für eine plausible Interpretation metaphysischer Erkenntnis ganz ausreichend ist.

Die weiteren Feststellungen Cassirers über die entsprechenden Aspekte der Fries-Nelsonschen Begründungskonzeption dürften allerdings richtig sein. Die Einschätzungen, die er daraus zieht, sind aber fragwürdig. Cassirer trifft innerhalb seines Einwandes mehr oder weniger explizit die zwei folgenden Behauptungen:

- (1.) Durch das Suchen der Gründe von Grundsätzen in dem Bereich des Unbewussten wird der Gebrauch der Methode empirischer Selbstbeobachtung unmöglich gemacht.
- (2.) Wenn die Gründe von Grundsätzen hinter dem Bewussten gesucht werden sollen, dann gleicht ihre Deduktion einem „logischen Rückschluß“ auf eine Hypothese, die etwas über die außerhalb der möglichen psychologischen Erfahrung liegenden Phänomene aussagt.

Die beiden Vorwürfe ließen sich problematisieren. Auf den ersten Blick scheint die erste Behauptung richtig zu sein. Die Fries-Nelsonsche „*Transzendentalpsychologie*“ macht aber auch eine weitere Annahme, wonach diese zunächst unanschaulichen und unbewussten Gründe nicht für immer jenseits des Bewussten und die jeweilige psychologische Erfahrung transzendierend bleiben. Sie behauptet dabei eben nicht, wie von Cassirer implizit vorausgesetzt, dass die unbewusst in der Vernunft liegenden *UVE* auf Antrieb erfasst würden! Vielmehr soll dies offensichtlich *phasenartig* geschehen, so dass sie, beginnend mit einem aufmerksamen Nachspüren, im Bewussten allmählich auftauchen und zum Gegenstand innerer Erfahrung bzw. der introspektiven Selbstbeobachtung der Erkenntnissubjekte werden können, um endlich der Reflexion des Verstandes zugänglich gemacht und unterzogen zu werden. So also, dass der erforderliche Vergleich des Tatbe-

standes von *UVE* mit den entsprechenden metaphysischen Grundsätzen zu erfolgen vermag und diese auf ihre wechselseitige Übereinstimmung hin geprüft werden. Innerhalb dieses komplexen, von mir skizzenhaft vorgestellten Verfahrens, das von Nelson leider nicht ganz ausreichend expliziert wurde, werden die Unanschaulichkeit und Unbewusstheit von *UVE* im Rahmen eines Aufhellungsverfahrens aufgehoben! Hiermit entfällt die Grundlage für Cassirers Einwand.

Die zweite Behauptung hätte einiges für sich. Und zwar vor allem, wenn wir davon ausgehen, dass Cassirer sie auf den Standpunkt der *egologischen* Analyse des Erkenntnisprozesses bezieht, d.h. dass Nelson dazu neigt, die fällige empirisch-psychologische Untersuchung im Wesentlichen auf die bloße Introspektion zu reduzieren. Diese Gleichsetzung ist nämlich ein wesentlicher Bestandteil der Fries-Nelsonschen Konzeption, und insofern hat die geäußerte Kritik ein gutes Recht, ihr Argument von der gleichen Annahme ausgehend zu formulieren. Die entscheidende Frage bleibt dabei, ob durch die Tatsache, dass die Gründe von Grundsätzen eben im Unbewussten liegen, das Verfahren der Deduktion notwendigerweise den Charakter eines logischen Rückschlusses gewinnt. In diesem Zusammenhang gilt es, die Nelsonsche strikte Unterscheidung zwischen Erkenntnissen (den apriorischen Grundsätzen) und Metaerkenntnissen (transzendente Erfassung solcher Grundsätze und Beurteilung ihrer Gültigkeit) zu berücksichtigen. Die Letzteren schließen wesentlich die Reflexion der abgelaufenen Erkenntnisprozesse ein. Dies heißt, dass auch diejenigen Bestandteile dieser Prozesse, die in ihnen bisher eine Funktion hatten, ohne zum unmittelbaren Bewusstsein zu kommen, jetzt, nachdem sie bewusst gemacht worden sind, reflektiert werden. Sie werden nämlich in einem Akt der inneren Erfahrung, der Introspektion als *faktische Gegebenheiten* (»Die menschliche Vernunft enthält solche und solche unmittelbaren Erkenntnisse«) erfasst, und ihre Rolle wird so zum Bewusstsein gebracht. Von einem unbewussten „logischen Rückschluss“ auf im Hintergrund sich befindende *UVE* mag vielleicht auf der Ebene der nachvollzogenen Erkenntnisse die Rede sein. Auf der Ebene der Metaerkenntnisse braucht es aber zu keinem solchen Rückschluss zu kommen. Und er findet auch nach der Fries-Nelsonschen Begründungskonzeption nicht statt. Was innerhalb des Begründungsverfahrens geschieht, könnte eher als eine Retrospektion bezeichnet werden, d.h. als die Berufung auf eine rückschauende innere Beobachtung, deren Gehalt nun gegenwärtig wird.

Nochmals möchte ich feststellen, wenn man alle Aspekte von Nelsons philosophischer Anthropologie beachtet, so geht danach auch das innere Verfahren *stufenartig* vor: Die erste Stufe ist die durch aufmerksames Zuwenden zu erzielende Aufhellung vom unbewussten Tatbestand der *UVE*, ein gezieltes aufmerksames Nachspüren, wodurch der Letztere beleuchtet und anschließend bewusst gemacht wird. Dem folgt dann die Feststellung der

Übereinstimmung dieses Tatbestandes mit den zur Beurteilung stehenden metaphysischen Grundsätzen, die in ihrem konkreten und impliziten Gebrauch bereits vorgekommen bzw. operationalisiert worden sind. Danach soll die Entscheidung fallen, ob die Letzteren durch entsprechende *UVE* abgedeckt werden und also metaphysische Wahrheiten ausdrücken oder vielleicht nicht. In dem letzteren Falle erweisen sie sich als nicht-authentische metaphysische Grundsätze. Hierbei können zwei Arten von problematischen Fällen auftreten:

Erstens kann es sich nach der durchgeführten geistigen Selbstbeobachtung erweisen, dass die einem metaphysischen Grundsatz inhaltlich relevante *UVE* ausbleibt. Und zweitens kann es sein, dass die für den einen oder anderen Grundsatz relevante *UVE* auffindbar ist, diese aber vom Informationsgehalt des Grundsatzes selbst abweicht, sich also nicht mit ihm deckt.

In beiden Fällen sollten wir Nelson folgend feststellen, dass es sich um keinen echten metaphysischen Grundsatz handelt, der eine metaphysische Wahrheit ausdrücken würde. Stattdessen hätten wir eine bloße Konvention von Naturforschern vor uns, die sich innerhalb ihrer Theorien und den mit ihnen zusammenhängenden Weltbildern als funktionell geeignet erwiesen hat. Wenn diese Konventionen allerdings erfolgreich sein sollten, würde sich für Nelson die unbequeme Frage stellen, wie dieser Erfolg zu erklären ist!

Nun wollen wir uns der Methode der Introspektion zuwenden, von der Nelson meint, sie auch in *Husserls* Phänomenologie klarerweise identifiziert zu haben. Er ist nämlich der Meinung gewesen, dass auch die "phänomenologische Methode", trotz Husserls Leugnung dessen, "*eine in unserem Sinne psychologische*" (d.h.: introspektive) (II:179, Fn.) sei. Denn sie hat die Aufgabe einer deskriptiven Analyse unserer Erlebnisse "nach ihrem realen Bestande".

"Woher also erhalten wir die Sätze der Phänomenologie, wenn nicht aus der Selbstbeobachtung oder der inneren Wahrnehmung?" – fragt Nelson (II:172).

Der Grund für die Husserlsche Weigerung, seine Methode als psychologisch zu bezeichnen, kann also in dem Mangel einer strikten Differenzierung zwischen dem *Gegenstand* und dem *Inhalt* phänomenologischer Erkenntnisse gesucht werden. Zusätzlich habe dabei die falsche Meinung, "alle psychologische Theorie sei notwendig *genetisch*" eine Rolle gespielt (vgl.: II:174). Zugleich lehnte Nelson die Husserlsche Reduzierung aller phänomenologischen bzw. psychologischen Untersuchungen auf die bloße *Deskription* ab.

Eine solche Einschränkung sei schon mit Rücksicht auf den Umstand, dass die Phänomenologie Husserls zugleich die "Analyse", "Vergleichung" und "Unterscheidung" verschiedener Erkenntnisakte einschließen soll, kaum durchführbar. Mithin müsste nämlich "jeder Satz der Phänomenologie bereits eine Anwendung der zu fundierenden Gesetze auf das bloße Material der inneren Wahrnehmung" mit einschließen (II:174)! Wenn außerdem die Kritik (oder Phänomenologie) „frei von aller Theorie und auf bloße Deskription eingeschränkt“ bleiben soll, setze dies voraus, dass die philosophische Erkenntnis *anschaulich* sein muss (II:178). Dann erscheine "jegliche Kritik der Vernunft überhaupt" entbehrlich. Denn "eine Erkenntnis, die uns unmittelbar bewußt ist" bedarf „keiner besonderen Wissenschaft zu ihrer Aufweisung“ (ebd.). Diese methodologisch ausgerichtete Kritik Nelsons an der Husserlschen phänomenologischen Methode wurde leider bislang kaum wahrgenommen und entsprechenderweise bewertet.

Nun galt die Introspektion als innere Beobachtung bzw. die Selbstbeobachtung bekanntermaßen Ende des 19. Jahrhunderts noch als die hauptsächlichste Quelle psychologischer Erfahrungsdaten, und wurde als solche etwa zum Beginn des 20. Jahrhunderts von der Würzburger Schule (gegründet durch Oswald *Külpe*) noch anerkannt. Und dies war eben die Zeit um die Jahrhundertwende, in der sich auch Nelsons Auffassungen über Psychologie und ihre Methoden geformt haben! Neuere Entwicklungen der kognitiven Psychologie hat er nicht mehr verfolgen können, zum Teil unter dem langen Schatten psychologischer Aspekte von J.F. Fries' Anthropologie, an denen er festgehalten hat. Seither ist die moderne Psychologie aber neue Wege gegangen! Im Unterschied zu den früheren Auffassungen gesteht die gegenwärtige Psychologie der introspektiven Methode bekanntlich eher eine Nebenrolle zu, wobei die Existenz innerer Wahrnehmung verneint wird. Vielmehr sprechen einige Autoren sogar vom „Verschwinden der Introspektion“ selbst, der keine wichtigere Funktion innerhalb der modernen psychologischen Forschung überhaupt noch zukomme. Wie u.a. auch *Gadenne* (1996: 63) feststellt, lautet der wichtigste traditionelle Einwand gegen die Introspektion so:

„Der Versuch der Beobachtung eines psychischen Sachverhalts bringt diesen zum Verschwinden oder verändert ihn zumindest soweit, daß das Beobachtungsergebnis keinen Wert besitzt.“

Dies müsse allerdings nicht immer, nicht für alle psychischen Sachverhalte zutreffen. Und die Entscheidung über den Erkenntniswert der Selbstbeobachtung muss Bezug nehmen „auf den betreffenden Sachverhalt und die Aufgabenstellung“ (ebd.: 65)! So hebt *Gadenne* etwa hervor, dass sich die folgenden Sachverhalte eher nicht ändern, wenn sie introspektiver Untersuchung unterzogen werden, also zum Gegenstand zuwendender Aufmerk-

samkeit gemacht werden: länger andauernde Gefühle der Freude, der Eifersucht oder des Neides, Kopf- oder Zahnschmerzen u.ä.¹

Die für uns wohl wichtige Frage ist, ob die Nelsonsche *UVE* Sachverhalten von solcher Art zuzurechnen ist, denen ein analoger Status anerkannt werden kann. Nelson war anscheinend eben dieser Meinung. Ob eine solche Überzeugung zutrifft, dürfte aber etwas schwieriger einzuschätzen sein. Beachten wir zunächst, dass durch das introspektive Aufweisen von *UVE* keine Denkprozesse, kein psychisches Geschehen, keine Vorstellungsbilder von den Erkenntnissubjekten beobachtet werden – die alle ungeeignete Aufgaben für die introspektive Erkenntnis darstellen. Und Nelson nimmt an, dass sich solche Sachverhalte wie die *UVE* keiner aufmerksamen Zuwendung durch Selbstbeobachtung entziehen, dass sie somit innerlich erfahren werden können. Kann nun eine Person durch Übung erlernen, den Tatbestand von *UVE* zu isolieren und inhaltlich zu identifizieren? So dass sie z.B. mit Sicherheit feststellen könnte:

Ich besitze die unmittelbare Vernunftkenntnis ›Alle Naturereignisse sind durch allgemeine Gesetzmäßigkeiten determiniert‹, und dagegen keine solche Vernunftkenntnis, die lauten würde ›Alle Naturereignisse sind nur partiell determiniert, zum restlichen Teil dagegen indeterminiert‹.

Hierbei muss unbedingt die Bedingung erfüllt werden, dass es sich bei Angaben innerer Erfahrung *eben um Beschreibungen von gemachten Erfahrungen* über die Zustände unseres Bewusstseins oder die aus dem Unbewussten auftauchenden Sachverhalte handelt. Sollte es dagegen vorkommen, dass die Erkenntnissubjekte gewisse Annahmen über die Zustände ihres Geistes formulieren, die mit den Hypothesen über ihre eigenen kognitiven Vorgänge und Gegebenheiten maßgeblich zusammenhängen, dann würde es sich nicht mehr um einfache Beschreibungen von Erfahrungen handeln (vgl. ebd.: 65). Letzteres müsste aber sichergestellt werden, damit Nelsons propagiertes Verfahren *der empirischen* Identifizierung von *UVE* frei von allen theoretischen Meinungsverschiedenheiten überhaupt zustandekommt und funktioniert!

Zusätzlich zu dem vorher Bemerkten sollten wir nach Gadenne auch den Umstand berücksichtigen, dass das innere Erfahren kein lückenloses Aufzeichnen sei:

“Je flüchtiger und vielfältiger die zu beobachtenden eigenen psychischen Ereignisse sind, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß der Beobachter nicht nur Sachverhalte berichtet, die er erlebt hat, sondern zusätzlich solche, die sich seiner Vermutung nach in einer Situation der betreffenden Art ereignen“ (ebd.: 65).

Hier stoßen wir auf eine breitere ernsthafte Schwierigkeit, die mit der Frage verknüpft ist, ob uns die innere Erfahrung noch als *eine genuin neutrale Basis für die Erstbegründung von metaphysischen Annahmen* gelten kann. Oder ist sie durch gewisse vorgängige Annahmen – wie die metaphysischen Grundsätze in ihrem konkreten Gebrauch bei Nelson – zumindest implizit schon geprägt. Oder sollte uns auch die innere Erfahrung stets als Erfahrung im Lichte von bestimmten Annahmen, Hintergrundannahmen und mit diesen verknüpften Erwartungen gelten? Wenn also die innere Erfahrung uns weiterhin als ursprüngliche Basis für die Ausgrenzung metaphysischer Wahrheiten dienen sollte, wäre diese Erfahrung nicht vielleicht als Ergebnis einer gewissermaßen *wechselseitigen Anpassung* von inneren Wahrnehmungen bzw. auf ihnen aufbauenden Selbstbeobachtungen einerseits und bestimmten theoretischen Annahmen andererseits anzusehen? Und zwar obwohl uns unsere Gedanken (Gefühle, Sinneseindrücke...) demgegenüber durchaus unvermittelt gegeben zu sein scheinen. So dass die eigenen Erlebnisse *uns näher stehen* „als alles andere, was in der Welt vorkommt“ - wie Gadenne dieses eigentümliche Selbstverständnis ausgedrückt hat.²

Nelson hat eigentlich die Beteiligung theoretischer Annahmen bei psychologischen Untersuchungen bzw. beim Betreiben philosophischer Anthropologie (bzw. „Transzendentalpsychologie“) keineswegs geleugnet. Nur hat er gemeint, man könne diese von der inneren Erfahrung sauber trennen und das Zeugnis des inneren empirischen Gewahrens würde durch jene Annahmen nicht beeinträchtigt. Es ist aber schwierig, eine solche Ansicht ganz konsequent zu verfolgen – wie dies etwa am früher schon erörterten Beispiel der Verwertung metaphysischer Grundsätze in ihrem „konkreten“, vorwissenschaftlichen Gebrauch bei empirischen psychologischen Untersuchungen, die uns zur Theorie der Vernunft führen sollten, sichtbar geworden sein dürfte.

Trotz aller methodischen Schwierigkeiten, ist nach Gadenne die introspektive Methode doch nicht generell unbrauchbar:

„Innere Erfahrung und Selbstbeobachtung sind auf gewisse psychische Sachverhalte und Aufgabestellungen sinnvoll anwendbar. Die Erkenntnisse, die mit ihrer Hilfe möglich sind, können (auch) dazu dienen, *eine Beschreibung der Beschaffenheit und Struktur des Bewußtseins im allgemeinen zu gewinnen*“ (ebd.: 66, Hervh.v.mir).

Dieses Zugeständnis scheint zunächst den Nelsonschen Erwartungen zu entsprechen, ausgehend von der geistigen Selbstbeobachtung eine Theorie der Vernunft ausbauen zu können, um diese dann epistemologisch zu verwerten. Es würde aber eine sehr detaillierte Untersuchung erfordern, herauszufinden, ob das innere Erfahren des Eigenpsychischen genau alle jene Aufgaben zu erfüllen im Stande ist, die Nelson im Rahmen seiner Konzeption für es vorgesehen hat. Oder sollten wir uns damit abfinden, dass die Introspektion

und die daran anschließenden „innere Induktionen“ damit überfordert werden, die ihnen von Nelson gestellte Aufgabe zu erfüllen, eine systematische Theorie der Vernunft bzw. eine philosophische Anthropologie aufzubauen, die es ermöglicht, ein für alle mal genau und endgültig alle *UVE*, ihren „Tatbestand“ zu identifizieren und auszusondern? Dabei gilt es im Auge zu behalten, dass er neuere Entwicklungen in der kognitiven Psychologie nicht mehr berücksichtigt hat, und also praktisch bestenfalls beim (einseitig wahrgenommenen) Forschungsstand der *Würzburger Schule* verblieben ist.

Am wenigsten expliziert und zufriedenstellend dürfte seine Berufung auf sog. „*innere Induktionen*“ sein, in denen er anscheinend eine Analogie zu den „äußeren Induktionen“ in der naturwissenschaftlichen Forschungspraxis erblickt hat. Beide Arten von Induktionen erzeugen aber logische Schwierigkeiten und Probleme, die er nicht bemerkt zu haben scheint, so dass sein Glaube an der Erkenntnisleistung von Induktion einigermaßen naiv geblieben ist. Merkwürdigerweise registriert er nicht, dass jede und also auch die innere Induktion *kein schlüssiges* Folgern darstellt, sondern dass die Prämissen, von denen sie ausgeht, ihre Konklusionen nur in einem gewissen Maße zu stützen bzw. ihnen eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu verleihen im Stande sind. Dieses Schlussverfahren, das beim Übergang von den Prämissen auf die Konklusion den Gehalt erweitert, wirft die Frage des Irrtumsrisikos und der Berechtigung eines solchen Überganges auf. Beim Ausbau seiner Theorie der Vernunft strebt Nelson aber nach Sicherheit. Befunde, auf denen diese Theorie gegründet sein soll, müssten abgesichert und gewiss sein. Vor allem hat er aber nirgendwo verdeutlicht, was er eigentlich unter „inneren Induktionen“ genau verstehen wollte. Sollten diese etwa auf die nacheinander folgenden Reihen von introspektiven Beobachtungen an ein- und demselben Erkenntnissubjekt angewandt werden, oder darüber hinaus auf die Auswertung introspektiver Befunde an *unterschiedlichen Erkenntnissubjekten*, um hierdurch zu Verallgemeinerungen über die Beschaffenheit der menschlichen Vernunft überhaupt zu kommen? Klar ist nur, dass er dem empirisch-induktiven Verfahren die Kraft zuerkennt, entsprechende Tatbestände menschlicher Vernunft eindeutig *nachweisen* zu können.

Insgesamt gesehen, dürfte Nelson die epistemischen Kapazitäten von introspektiver Erfahrung und den auf ihnen aufbauenden inneren Induktionen einigermaßen überschätzt haben. Auch hat er es versäumt vorzuführen, wie die „inneren Induktionen“ eigentlich funktionieren würden!

Zu seinen Verdiensten bei der Erörterung psychologischer Fragen dürfte die Ablehnung des auf Kant zurückgehenden Dogmas gehören, das dann auch von Husserl übernommen wurde, die jeweiligen psychologischen Untersu-

chungen seien *nur als genetische* Betrachtungen von Belang und könnten gar keine andere Funktion ausüben. Auch hat er es gewagt, solche Betrachtungen im Kontext epistemologischer Analysen, die eigentlich psychologischer Natur sind, beim Namen zu nennen, entgegen der ständig wiederholten Warnungen vom Eindringen des sog. „*Psychologismus*“ in die Erkenntnistheorie, die bis hin zu Popper reichen. Zugleich hat er kritisiert die ›Abneigung gegen die psychologische Methode‹ überhaupt in der Erkenntnisanalyse bei den Neukantianer (Rickert), bei Frege u.a. (vgl.: Nelson 1973, II: 174). In diesem Sinne hat auch Moritz Schlick in einem Brief an Hans Reichenbach (vom 26. November 1920) es treffend bemerkt:

„...Will man aber auch schon die Behauptung als Psychologismus charakterisieren, daß alle unsere Feststellungen ohne Ausnahme nicht möglich wären ohne gewisse psychologische Voraussetzungen, so sehe ich nicht, wie man *diesem* Psychologismus entfliehen kann.“

Bei der sich abzeichnenden Nelsonschen Überschätzung der Möglichkeiten innerer Erfahrung durch geistige Selbstbeobachtung dürfte aber ein positivistisches Vorurteil am Werk sein: Es wird davon ausgegangen, dass die Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze auf einer empirischen psychologischen Theorie beruhen würde, was ihr dann die entscheidenden Vorteile bringen sollte. Indem wir bei introspektiver Erfahrung verbleiben, und daran festhalten, werden nämlich die Fragen der Analyse metaphysischer Grundsätze und der Interpretation metaphysischer Wahrheit einer wissenschaftlichen Behandlung leichter zugänglich und „eine Arbeit an gemeinsamen Problemen und nach gemeinsamer Methode möglich“. (Anstatt dass wir von nicht endenden Streitigkeiten zwischen unterschiedlichen metaphysischen Systemen und ihren abstrakten Auslegungen ausgingen.) Wobei die Introspektion laut Nelson gerade jene Verfahrensweise sein sollte, „bei der wir hoffen können, der Gefahr des Irrtums im geringsten Grade ausgesetzt zu sein“, und die eventuellen Fehler „leichter aufzudecken und zu verbessern“ sind. Entscheidungssicherheit hinsichtlich metaphysischer Wahrheit sollte dann auf diesem Wege greifbar naheliegend sein. Diese Erwartungen dürften wohl einigermaßen übertrieben sein. Viel realistischer klingt dagegen die folgende wissenschaftstheoretische Einschätzung von Julius Kraft, die er leider nur in einer Anmerkung formuliert hat, so dass sie vermutlich (auch) deshalb von den Exegeten bislang unbemerkt geblieben ist:

„Infolge der engen Beziehungen zwischen Philosophie und Psychologie durch die Kritik der Vernunft entsteht *eine spezifische Relativität der Philosophie*: die Kritik der Vernunft teilt in ihrem empirischen Teil alle Entwicklungsbedingungen der Erfahrungswissenschaft, also auch ihre *inhaltliche Unabschließbarkeit*. Infolgedessen ist die Kontrolle der philosophischen Grundbegriffe und Grundsätze durch die mittels der Kritik der Vernunft zu

eruierenden Erkenntnisgründe *dauernd vervollkommenungsfähig*“(J.Kraft, 1977: 9, Fn., Hervh.v.mir).

Diese Beurteilung leitet er aus dem allgemeineren grundsätzlichen Moment her, „das sich am einfachsten an dem Spezialfall der *Erfahrungswissenschaften* erörtern läßt“:

„Für diese leuchtet ohne weiteres der Satz ein, daß es bei ihnen keinen *inhaltlichen* Abschluß geben kann. Dies folgt unmittelbar aus der Unabschließbarkeit der im raum-zeitlichen Kontinuum gegebenen Erfahrungswirklichkeit, die uns immer wieder ungeahnte Überraschungen stellen kann. Es ist daher ein widerspruchsvolles Beginnen, ein *System* einer Erfahrungswissenschaft oder gar der Erfahrungswissenschaften aufbauen zu wollen: *es sind immer nur empirische Theorien möglich, die ihrer Natur nach überhollbar bleiben*“ (J.Kraft, ebd.: 6-7, Hervh. z.T. v. mir).

Insofern gilt es also, den Anspruch auf *inhaltliche Abschließbarkeit* unserer auf die Wirklichkeit bezogenen Annahmen endgültig fallen zu lassen! Eine Auffassung, die recht nahe den entsprechenden Ansichten von Karl Popper kommt.

Dieser weitreichenden Konsequenz dürfte, wie wir feststellen können, auch Nelson kaum ausweichen können, wenn er nur die spezifische Natur einer Erfahrungswissenschaft wie der empirischen Psychologie erkennt, die mit jener der Mathematik nicht gleichzusetzen ist – trotz aller Parallelen, die er zwischen der Kritik der Vernunft und der Metamathematik herzustellen suchte! Nimmt man die sich auf jenem Wege ergebende Relativierung der Philosophie bzw. der Metaphysik in Kauf, so kommt man weg von den absolut-rationalistischen Ansprüchen, die Nelson sich zu eigen gemacht hat. Dies scheint mir die letzte, praktisch unausweichliche methodologische Konsequenz des von Nelson gewählten Weges zu sein, die Bestimmung metaphysischer Wahrheit mit einer spezifischen Art *empirisch-psychologischer* Untersuchung (anthropologische Vernunftkritik) in engste Verbindung zu setzen.

Anmerkungen

¹ Zu den Aufgaben, für die sich die Selbstbeobachtung und innere Erfahrung nicht sehr eignen, zählt Gadener z.B. die folgende:

„Eine Person soll durch Übung erlernen, auf ihre elementarsten kognitiven Prozesse aufmerksam zu werden, um diese dann zu beschreiben“(ebd.: 65).

Eine Aufgabe, die Nelson zumindest teilweise im Rahmen seiner psychologischen

Theorie der erkennenden Vernunft anscheinend vorgesehen hat. Eine solche Aufgabe ist nach Gadenne zum Teil gar nicht durchführbar, weil sie sich auf nicht bewusste Sachverhalte bezieht, und zum Teil würde die verlangte Tätigkeit den zu untersuchenden Sachverhalt abbrechen. Versuchspersonen würden, so Gadenne, möglicherweise dennoch etwas berichten, „doch würde diese Information dann nur die Hypothese über ihre eigenen kognitiven Vorgänge wiedergeben“(a.a.O.). Im Gegenteil dazu wäre die folgende Aufgabestellung für die introspektive Untersuchung geeignet:

„Eine Person soll angeben, welchen von zwei kurz hintereinander dargebotenen Tönen sie als lauter erlebt“(a.a.O.).

² Der Hintergrund dieser Einstellung wurde von Gadenne so identifiziert:

„Die meisten Menschen sind überzeugt, mit ihrem Empfinden, Denken und Fühlen zugleich ein innerliches Spüren dieser Zustände zu haben, ein Gewahren, das es schwer vorstellbar macht, man könnte sich darüber täuschen, daß man jetzt dieses Erlebnis hat. Die [...] Auffassungen von innerer Erfahrung sind nichts weiter als ein konsequenter Versuch, diese für selbstverständlich gehaltene Tatsache auszuformulieren“(ebd.: 63).

Eine ähnliche Ansicht, bezogen auf die logischen Objekte, hat einer der Gründer modernen Logik, Gottlob *Frege*, vertreten:

„Wir beschäftigen uns in der Arithmetik mit Gegenständen, die uns nicht als etwas Fremdes von außen durch Vermittlung der Sinne bekannt werden, sondern die *unmittelbar der Vernunft gegeben sind*, welche sie als ihr Eigenstes völlig durchschauen kann“ (Frege, 1884: Paragraph 105, Hervh.v.m.).

Eine solche Überzeugung, die Gadenne treffend beschrieben hat, zieht sich meines Erachtens eben durch Nelsons epistemologische Auffassungen und hat einen prägenden Einfluss auf seinen epistemologischen Fundamentalismus ausgeübt!

XIII. ANHANG: Introspektion zwischen dem epistemischen Fundamentalismus und dem Fallibilismus

Unerwarteterweise kam eine kräftige Unterstützung für die Methodik der introspektiv gewonnenen inneren Erfahrung von einem namhaften Naturforscher, nämlich Konrad *Lorenz*, der die folgende These aufgestellt hat:

„Das Sicherste, was wir überhaupt wissen, ist das, was wir bei Introspektion, dass heisst bei Selbstbeobachtung bei uns vorfinden. Dieses »Vorgefundene« [...] können wir weit weniger bezweifeln als alles, was es uns über die umgebende Wirklichkeit mitteilt. Dieses »indirekte Wissen« ist nie ganz so sicher wie »das Vorgefundene«. Mit anderen Worten: Das subjektive Erleben ist die Grundlage *alles* unseres Wissens, und dies ist genau das, was die Etymologie des lateinischen Wortes »subiectum« ausdrückt: Das Darunterliegende. Es ist ein naiver erkenntnistheoretischer Irrtum, zu glauben, dass man Objektivität durch Ignorieren oder gar Verleugnen des subjektiven Erlebens gewinnen könne“ (Lorenz, 1974/1990: 349).

Auch in einem zwei Jahre später veröffentlichten Aufsatz bekennt sich Lorenz zu dieser Meinung unter erneuter Berufung auf *W. Metzger*:

„Das zu bezweifeln, was man in sich unmittelbar vorfindet, ist, wie Wolfgang Metzger richtig betont, der grösste aller erkenntnistheoretischen Irrtümer“ (Lorenz, 1976/1990: 32) (!).

Lorenz meint also zunächst, alles, was wir über die uns umgebende Welt wissen, sei uns „auf dem Wege unserer subjektiven Erfahrung zur Kenntnis gelangt“ – weshalb es „ein Mangel an der Folgerichtigkeit [sei], das zu bezweifeln oder zu ignorieren, was sich in unserem subjektiven Erleben abspielt, dem aber, was dasselbe Erleben uns über die Aussenwelt mitteilt, den Charakter der »Objektivität« zuzuerkennen“ (ebd.: 348-349).

Hier begegnen uns zwei herausfordernde Thesen Lorenz': eine, die die Rolle des subjektiven Erlebens beim Erkennen der Aussenwelt, und die andere, die die Rolle desselben beim Erkennen der inneren Welt anbetrifft – wobei die beiden unter der allgemeinen Auffassung subsumiert werden, dieses Erleben sei eigentlich die Grundlage alles unseres Wissens. Insofern Lorenz die letztere Auffassung durch jene etymologische Berufung anscheinend zu begründen sucht, so schlägt eine solche Begründung fehl. Die gegebene Bedeutung des Wortes *subiectum* ist so zunächst *im ontologischen, nicht im epistemologischen Sinne* gemeint. Die Rede vom Erkenntnissubjekt und subjektiven Erleben als Erkenntnisform hat sich erst in der neu-

zeitlichen Erkenntnistheorie etabliert und meint vornehmlich etwas anderes. Nämlich eine Entgegenstellung zum Erkenntnisobjekt und eine Bejahung der eben dem Erkenntnissubjekt eigentümlichen Sichtweise – die sich ihrerseits mit dem, wie die Dinge unabhängig von ihrer Bezogenheit auf letzteres und also an sich sind, nicht decken muss. Ausserdem dürfte es eine fragwürdige konventionalistische Strategie darstellen, eine spezifische Auslegung menschlichen Erkennens direkt aus der Bedeutungsbestimmung irgendeines im epistemologischen Kontext relevanten Ausdrucks herzuleiten. Eine Strategie, die nicht ohne weiteres die hier erforderliche sachliche Begründung für den angestrebten epistemologischen Fundamentalismus zu ersetzen vermag. Insofern bleibt es offen und fraglich, ob wir all unser Wissen in der Tat dem subjektiven Erleben zu verdanken haben. Die Teilhabe dieses Erlebens sowohl am Erkennen der Aussenwelt als auch der Innenwelt braucht man gar nicht zu bestreiten. Zugleich ist unser Erkennen aber nicht darauf reduzierbar! Hinzu kommen etwa die intersubjektive Erfahrung der Forschergemeinschaft im wissenschaftlichen Bereich, die Einsichten, die durch die Beobachtungs- und Messgeräte gewonnen werden u.a. Lorenz hebt zu Recht hervor, dass die Meinung, epistemische Objektivität würde ein Ignorieren des subjektiven Erlebens erfordern, irrtümlich sei. Es ist aber zugleich richtig, dass weitere Informationsquellen in unserem Wissen integriert sind, dass wir nicht beim blossen subjektiven Erleben als einer eigentümlichen, oder der wichtigsten Erkenntnisquelle im Rahmen des Erkenntnisgeschehens, verbleiben können! Menschliche Erkenntnis hat nun einmal mehrfache Grundlagen und kann nicht reduktionistisch adäquat erklärt werden – selbst wenn man sie auf eine uns so vertraute Informationsquelle zurückführt, wie dies eben unser subjektives Erleben ist.

Man könnte Lorenz nur insofern Recht einräumen, als auf dem Wege der (individuellen und kollektiven) subjektiven Erfahrung alle Informationen, die wir empfangen, eben vermittelt werden: Alle Erkenntnisse sollen, um uns als solche zu gelten und internalisiert werden zu können, eben auch *subjektiv nachvollziehbar* sein. Eine solche Überlegung führt uns aber eigentlich schon ein Stück vom eigenen Gedankengang Lorenz' weg – obzwar er auch diesen Aspekt im Hintergrund seiner erkenntnistheoretischen Überzeugung vielleicht implizit mitgemeint haben mag. Jedenfalls scheint mir dieser berechtigte Aspekt eine der (nicht immer ganz explizierten, sondern eher verborgen gebliebenen) Motivationsquellen für eine derartige subjektivistische epistemologische Auffassung zu sein, wie sie – nicht ganz erwarteterweise – auch von einem solchen Naturforscher wie Lorenz vertreten wird. Von einer solchen impliziten Feststellung auf die These von der epistemischen Vorrangstellung „des (introspektiv) Vorgefundenen“ zu schliessen, bedeutet aber einen unzulässigen logischen Sprung!

Wenn es nun um Lorenz' Verständnis des auf die innere Welt gerichteten subjektiven Erlebens, d. h. um die Introspektion geht, so hat er die epistemische Kapazität dieser Erkenntnisquelle weitgehend überschätzt, wie uns dies auch die vorher dargelegten Verdeutlichungen Gadenes zeigen. Insbesondere die Hervorhebung ihrer Sicherheit, die jene dem indirekten Wissens mögliche übersteigen sollte, dürfte sehr fragwürdig sein und auf einem erkenntnistheoretischen Vorurteil beruhen. (Dass uns die Selbstbeobachtung eigener innerer Zustände ein Gefühl von Sicherheit vermitteln, bzw. von diesem begleitet wird, steht dabei ausser Zweifel. Das dabei „Vorgefundene“ erweist sich aber oft genug als nicht ganz zuverlässiger Erkenntnisbefund.) Freilich dürfte Lorenz' epistemologischer Fundamentalismus einigermaßen kontrovers sein, verglichen mit seinen diesbezüglichen Auffassungen aus seiner früheren Phase. So etwa hat er in seinem bekannten und heute noch lesenswerten Aufsatz aus dem Jahre 1941 über den Apriorismus Kants in *fallibilistischer* Manier folgendes erklärt:

„*Alles ist Arbeitshypothese.* Nicht nur die Naturgesetze, die wir durch individuell-menschliche Abstraktion a posteriori aus den Tatsachen unserer Erfahrung gewinnen, sondern *auch die Gesetzmäßigkeiten der reinen Vernunft.* Der Verstand ist nicht zur Erklärung der Erscheinungen zu gebrauchen, aber dass er sie uns in einer praktisch verwendbaren Form an die Projektionsleinand unseres Erlebens wirft, das beruht auf der stammesgeschichtlich gewordenen, durch Jahrmilliarden erprobten Formulierung seiner Arbeitshypothesen!“ (*Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtigen Biologie* (1941), abgd. in: ebd.: 95).

(Eine solche Ansicht, wonach alle unsere Wirklichkeitserkenntnisse streng genommen Hypothesen sind, vertraten – wie ich es hervorheben möchte - zum Beginn des XX. Jahrhunderts bereits Moritz Schlick und Otto Neurath – womit Lorenz anscheinend nicht vertraut war.) Das vorher Festgestellte gilt dann auch von Nelsons eigenen Auffassungen, insofern diese den Lorenzschen ähnlich sind.

Hiermit soll aber die Introspektion als eine spezifische psychologische Methode nicht pauschal abgewertet werden. Neben den zuvor angeführten Feststellungen von Gadenne mag hier auch noch auf Folgendes hingewiesen werden: Bekanntlich wird diese Verfahrensweise in der neueren psychologischen Forschung immerhin auch bei der Durchführung von Experimenten gelegentlich als ein ergänzendes Hilfsmittel eingesetzt.

XIV. Der unbewusste Tatbestand von *UVE* aus der weltanschauungskritischen Sicht : die kognitiv-psychologische Genesis und die Geltungsfrage

Es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist das Wissen, bei dem wir das Bewußtsein der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber ist es.

G.F.W. Hegel

Geltung hat gewiß eine Genese, aber sie ist nicht identisch mit dieser.

Jürgen Mittelstraß

Bei seinem Betreten der Sphäre des Unbewussten – was mit seiner Distanzierung vom Intuitionismus, bzw. der Meinung, die *UVE* sollten sofort von selbst einleuchten, einhergeht - , wurde Nelson von einer etwas vereinfachenden Vorstellungweise geleitet. Nämlich von der Annahme, wonach die *UVE* innerhalb Vernunft in fertiger Gestalt schon vorlagen und nur darauf warteten, durch die innere Erfahrung und daran anschließende Reflexionsakte beleuchtet und erfasst zu werden. Eine realistischere Sicht hätte dagegen, wie ich es meinen würde, auch die Möglichkeit berücksichtigen sollen, im Schatzkammer des Unbewussten würden sich untereinander verschiedene und teilweise auch gemischte Inhalte befinden können – wie etwa Triebe, Gefühle, Einstellungen, gespeicherte Überreste von einst vorherrschenden Theorien und Weltbilder, Vor-Urteile unterschiedlicher Art die länger in einer Kultur am Werke gewesen sind... Aus der Sicht des kritischen Rationalismus, hat Albert solche intellektuelle Einsichten auf die Denkgewohnheiten und Auffassungsbereitschaften zu reduzieren versucht,

die „zunächst nicht anders als theoretische Gesichtspunkte, die sich im früheren Problemlösungsverhalten... herausgebildet haben und die Grundlage für die Bewältigung späterer Probleme bilden“ anzusehen sind (Albert, 2010: 51).

Freilich dürfte entgegen von Alberts pauschaler Vermutung keine im voraus ausgemachte Sache sein, dass eben gewisse ältere „theoretische Gesichtspunkte“ die Auffassungsbereitschaften und intellektuelle Einsichten determinieren und nicht vielleicht auch (oder gelegentlich sogar eher) umgekehrt. Die Frage, was kommt eigentlich als Erstes, und was dagegen danach, als

eine Wirkung davon, vermag allem Anschein nach nicht so abstrakt, gleichförmig und eindeutig gelöst werden. Sondern eher aufgrund sorgfältiger ideengeschichtlicher Untersuchungen, die es jeweils an konkreten Fällen angestellt werden sollten. So daß dann auch die entsprechenden Befunde im Prinzip uneinheitlich, voneinander abweichend ausfallen mögen!

Nun, auch *UVE* können grundsätzlich als etwas verstanden werden, was man früher gelernt, und dann in das Unterbewusstsein verbannt hat. (So hat auch Nelsons Schülerin Grete Henry-Hermann behauptet, die unmittelbaren ethischen Erkenntnisse seien eigentlich die Ergebnisse eines Prozesses kognitiver Verarbeitung des in der praktischen Erfahrung Erfahrenen.)¹ Es ginge möglicherweise um *unbewusste Verarbeitung* von dem in der Alltagspraxis gelernten und gesammelten - was dann auf die Dauer gespeichert wird in der Gestalt von *UVE*. In dem Falle, können sich solche Einsichten bzw. mit denen verbundenen Grundbegriffe und Grundsätze später auf einem fortgeschrittenen Erkenntnisstand als mehr oder weniger überholt erweisen. Die unbequeme Konsequenz jener Vorgehensweise die u.U. vermutet werden könnte bestünde dann wohl darin, daß die Verlegung von gewissen Annahmen ins Unterbewußtsein diese der potentiellen Diskussion praktisch entzieht, vielmehr in ihrer Gegebenheit (zumindest vorläufig) konserviert.

Eine weitere kritische Frage, die meiner Meinung nach an Nelsons Konzeption gerichtet werden könnte ist die, ob sie eigentlich uns einen zu erwartenden *Nachweis der ursprünglichen Unbewußtheit* metaphysischer Erkenntnisse im strengen Sinne überhaupt liefert. Oder habe diese Annahme vielleicht doch eher den Charakter einer spekulativen Hypothese bzw. eines kognitiv-psychologischen Postulates, zu dem es zurückgegriffen wird angesichts des Mangels an ihrer Anschaulichkeit, Transparenz und sofortiger Präsenz? Trotz allen Hinweisen und Berufungen auf Eigentümlichkeit der Alltagserkenntnis bleibt der Verdacht bestehen, dass solche Hinweise nicht ganz dazu ausreichen, direkt auf die Unbewußtheit im strengen Sinne zu schliessen. So bliebe nämlich die Möglichkeit offen, dass es sich doch eher um ein im Grunde *nicht ganz* unbewußtes Bedienen mit bestimmten metaphysischen Annahmen handelt, wobei aber diese Bewusstheit in der alltäglichen Erkenntnispraxis nur nicht expliziert und nicht analytisch, also *unreflektiert* bleibt. Insofern könnte vorerst allein davon die Rede sein, es handelte sich um *ein nicht völlig bewußtes, merkliches* Bedienen mit apriorisch-metaphysischen Annahmen – vor allem hinsichtlich ihres genauen Informationsgehalts sowie ihrer eigentlichen Funktion. Ein Verbleiben bei der Nelsonschen Lehre von den unbewussten *UVE* würde dagegen eine etwas stärkere Argumentation erfordern.

Zwecks der Erforschung von mit dieser Lehre verknüpften interpretativen Fragen, sind wir bei einer hypothetischen Annahme der These von der Un-

bewusstheit genommen in ihrem strengeren Sinne im Verlauf unserer Auslegung doch geblieben.

Auch aus der biologischen Perspektive könnten die *UVE* sinnvollerweise als *stammesgeschichtliche* Grundlagen menschlicher Welterkenntnis verstanden werden, die sich aufgrund des *Orientierungsbedarfs* in der Umwelt und vermittels der darauf bezogenen Informationsverarbeitung gebildet, und dann durch die ›Vererbung des einst Erworbenen‹ (K. Lorenz) etabliert haben. Nämlich als eine Menge von *angeborenen Erwartungen* die unsere Weltsicht ordnen. Also solche epistemische Erwartungen und auf sie beruhende eigentümliche *Ausstattung des menschlichen Erkenntnisapparates*, die wir dann später, auf einem fortentwickelten Stand des menschlichen Denkens, laut Nelson durch die Introspektion sowie innere Induktionen bzw. reflexive Erhellung als Tatbestand von *UVE* in der Organisation unserer Vernunft vorfinden können. Eine solche Interpretation wäre druchaus möglich, obzwar sie sicherlich nicht im Sinne von Nelsons eigener Konzeption liegen würde.

Es mag aber der Ausdruck eines *rationalistischen Purismus* darstellen, es zu meinen, die *UVE* würden bei jedem Erkenntnissubjekt als reine Kognition jeweils abgesondert und völlig unbeeinflußbar von übrigen Bestandteilen des Unbewussten dastehen, um zum Begründungsbedarf dann von dort nur auf Licht des Verstandes herausgeholt zu werden. Und darüberhinaus würde der Tatbestand von *UVE* allein unfehlbare, klare und eindeutige Einsichten in die eigentümliche Beschaffenheit der Wirklichkeit enthalten. Trotzdem, wenn man von dem genetischen Blickwinkel der Betrachtung mal absieht, und die Falle eines sog. „*negativen* genetischen Fehlschußes“ (also des Schlußes von bestimmter *Abstammung* gewisser Annahmen auf ihre *notwendige Unrichtigkeit*) vermeiden will, unter der epistemologischen Sichtweise sollten vornehmlich folgende zwei prinzipielle Fragen gestellt, und als eigentlich entscheidend angesehen werden:

- Sind die vermuteten *UVE* auf dem Wege der inneren Erfahrung eines aufmerksamen introspektiven Wahrnehmens unbestreitbar *auffindbar und feststellbar*, und zwar so, dass sie eben *als unmittelbare Erkenntnisse* erlebt werden können?
- Erweisen sich die Informationsgehalte gegebener *UVE* zugleich als *zutreffende Darstellung wirklicher Verhältnisse* in der Welt, die wir bewohnen und zu erkennen bestrebt sind?

Falls die Antwort auf beide grundlegenden Fragen – und insbesondere auf die zweite - *positiv* ausfällt, dann werden die jeweiligen weltanschauungskritischen Vorbehalte zurückgedrängt, ihre Argumentationskraft beschränkt auf die Schilderung einer wahrscheinlichen *Entstehungsgeschichte* von *UVE*. (Etwa im Manier solcher Weltnaschauungskritikern wie Ernst *Topitsch*.)

Und die letztere bräuchte dann die Nelsonsche Konzeption nicht unbedingt zu stören! (Ausserdem, liesse sich diese Frage einigermaßen relativieren mit Bezug darauf, ob man ausgehend von einer *internalistischen* oder dagegen von einer *externalistischen* Perspektive her menschliche Erkenntnis auszulegen und zu beurteilen will.) Dies wäre also die zu berücksichtigende Rückseite von weltanschauungskritischer, genetisch-historischer Analyse von solchartigen Denkformen, wie dies die Nelsonsche *UVE* sind.

Nichtdestoweniger, bleibt es weiterhin von einem theoretischen Interesse und es würde gelten, die im Unbewußten der menschlichen Kognition herrschenden, bzw. vermuteten Verhältnisse nach wie vor als solche interpretativ aufzuklären zu versuchen. (Wobei psychoanalytische, biologische, sozialpsychologische... Erkenntnisse sinnvollerweise herangezogen werden könnten.) Und insbesondere aber bestrebt zu sein, *die Offenheit für potentielle neue*, evtl. in mancher Hinsicht andersartige epistemische Orientierungen insofern diese an metaphysischen Annahmen gebunden sind, zu zeigen. Anstatt weltanschauliches *status quo* aufrechtzuerhalten zu suchen - ausgehend von einer statischen Vorstellung vom unbewußt in Vernunft vorliegenden, für immer abgeschlossenen Tatbestand von *UVE*.

Nelsons Bemühungen, die von Kant der Epistemologie gesetzten Aufgaben durch die Ausarbeitung einer bei ihm noch ausgebliebenen „Theorie der Vernunft“, die von der Vorstellung der „*allgemeinen Form des inneren Lebens*“ und dem aufweisbaren Tatbestand der *UVE*, der „durch die Natur des vernünftigen Geistes selbst bestimmt“ sein sollte, ausgehen würde, können kaum als ganz gelungen angesehen werden. Zum einen ist sie in systematischer Hinsicht nicht ganz abgerundet, und eine Reihe von Erklärungsfragen wurden nicht zufriedenstellend gelöst. Wie dies u.a. am Falle seiner Auslegung der Introspektion sichtbar geworden ist. Aber auch seine Auffassung von *UVE* lässt diese, wie wir gesehen haben, z.T. als einigermaßen mysteriös erscheinen. Zum anderen ist die Nelsonsche Theorie der Vernunft eben als eine von ihrem Anspruch her wissenschaftliche psychologische Theorie schon bald nach ihrem Entwurf nach dem Vorbild von Fries durch wissenschaftliche Entwicklungen überholt worden. So dass sie aus der Sicht der modernen kognitiven Psychologie eine nicht mehr ganz haltbare Auffassung darstellt. Bekannterweise hat einer der Pioniere der empirischen Psychologie in Deutschland, Karl *Stumpf*, die zur Promotion eingereichte Arbeit Nelsons „*Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie*“ (1903) nicht akzeptiert. Und dabei mitgeteilt, ihn als Doktorand nicht annehmen zu können, da in seiner Abhandlung „so gut wie nichts von Psychologie vorkommt“ (vgl.: Franke, 1991:72)! Ein scharfes Urteil, das aber, wie ich bemerken möchte, u.a. auch mit den zwischen den beiden offensichtlich bestehenden Unterschieden in den wissenschaftstheoretischen Auffassungen hinsichtlich der Psychologie als Wissenschaft zu-

sammenhängen mag. Andererseits hat die von Nelson so stark befürwortete introspektive Methode unerwarteterweise von einem so bekannten Naturforscher wie Konrad Lorenz indirekt eine kräftige Unterstützung erfahren. (Eine Befürwortung von Introspektion, die sich aber - wie wir es im Anhang zum Kap.XII gesehen haben – auch problematisieren lässt.)

Nelsons Idee von den unbewussten (oder vorbewussten), unsere Erkenntnisprozesse leitenden Annahmen verdient weitere Aufmerksamkeit. Diese Idee wurde zuvor von mehreren Denkern, wie etwa st.Thomas Aquinat sowie G.F.W. Leibniz, angekündigt. So hat Thomas gemeint, in jedem Menschen gäbe es eine konfuse, nicht immer bewusste Gotteserkenntnis, vor dem jeweiligen expliziten Bekenntnis zu Gott. Und auch Kant hat bekannterweise in seiner Anthropologie von sog. „dunkelen“ Vorstellungen gesprochen, deren wir nicht unmittelbar bewusst sind. Vielmehr hat er die Metaphysik selbst als ein „*finsterer Ocean und ohne Leuchthürme*“ bezeichnet. Dieser überlieferten Sichtweise weitgehend folgend, aber zugleich sich auf entsprechende psychologische Gegebenheiten berufend, hat Nelson die metaphysischen Grundsätze als „*vielmehr das Dunkelste, Unsicherste und Umstrittenste*“ eingestuft. Eine Qualifizierung, die sich bei genauerer Betrachtung seiner Konzeption als *vornehmlich psychologisch* erweist. Und sich dabei auf die Tatsache der ursprünglichen (aber eigentlich doch vorläufigen!) *Uneinigkeit* sowie *Unklarheit* über metaphysische Annahmen in ihrem „abstrakten Gebrauch“ bei verschiedenen Erkenntnissubjekten beruft. Dass eine Annahme *unklar* ist, muss aber nicht heißen, sie sei zugleich *unbewusst*. (Und auch umgekehrt: eine psychologisch unbewusste Annahme kann sich als an sich logisch klar erweisen.) In diesem Punkt, wie ich es feststellen möchte, hat Nelson eigentlich keine zufriedenstellende Erklärung für die Bindung des einen Prädikats an das andere Prädikat gegeben – vielmehr hat er ihren praktisch synonymen Gebrauch angeboten! Eine denkbare Lösung dafür, das Verhältnis der beiden Eigenschaften bzw. Prädikate zu regeln, wäre etwa die, das eigentümliche Vorkommen von unklaren und unbewussten Annahmen im kognitiv-psychologischen Feld in dieser Weise abzugrenzen,

dass die Unklarheit auf den jeweiligen *Informationsgehalt* metaphysischer Grundsätze und seine begrifflichen Bestimmtheiten bezogen wird, die Unbewusstheit dagegen auf *das Verhältnis des Geistes* zur Tatsache des Vorliegens entsprechender Vorstellungen, ihrer Gegebenheit.

Freilich würde es dabei gelten, für den jeweiligen Grundsatz das Vorhandensein beider solcher Eigenschaften genauer nachzuprüfen, anstatt von einer pauschalen, stereotypen Voraussetzung auszugehen, wonach es immer und

überall gelten sollte, dass einem jeden metaphysischen Grundsatz *schon als solchem* beide Eigenschaften inhärent sein müssen. In diesem Punkt dürften entsprechende Thesen Nelsons also eine konkretisierende Prüfung erfordern!

Innerhalb der modernen Epistemologie hat u.a. auch Karl Popper zugestanden, dass wir „Wissen besitzen, dessen wir nicht bewusst sind“, und solches Wissen „oftmals den Charakter *unbewusster Erwartungen*“ hat. Vielmehr, „biologisch gesehen“ besteht das tiersche und das menschliche Wissen in solchen, oft unbewußten Erwartungen (Popper, 2015: 393). Wobei der Umstand „daß wir Erwartungen dieser Art hegen“ uns manchmal erst dann bewusst wird „wenn sie sich als falsch herausstellen“(ebd.: 401). Popper hat also die Möglichkeit des unbewussten Wissens für ganz real gehalten und sogar betont, Bewußtsein sei „*eine ganz andere Sache*“ als das Wissen (vgl.: ebd: 388)! Und der bekannte Psychologe Viktor Frankl hat es auch bemerkt, dass „es ein vorwissenschaftliches und ihm ontologisch noch vorgelagert ein *praelogisches Seinsverständnis* gibt“ (Frankl, 2017: 66). (Dabei bestand er darauf, der Geist sei vielmehr gerade in seinem Ursprung *unbewusster* Geist.) Hiermit, wie ich es bemerken möchte, wird aber die Frage geöffnet, ob ein solches *praelogisches Seinsverständnis* als für die wissenschaftliche Erkenntnis irgendwie gewissermassen verbindlich gelten sollte? Nelsons Vorhaben, durch reflexive Besinnung auf unbewusste (oder vorbewusste) Voraussetzungen menschlicher Welterkenntnis sich solcher metaphysischer Vorlagen von Erkenntnisprozessen zu vergewissern, passt dabei gut zu den Zielsetzungen der aufklärerischen Tradition.

Hier bleibt aber auch eine Reihe von wichtigen, bereits von mehreren Autoren angesprochenen interpretativen Fragen zu lösen, wie etwa die nach den eigentümlichen *Korrelationen* zwischen dem Bewussten und Unbewussten: Stehen sie im Zeichen eines spezifischen *Kontinuums*, oder sollten wir dagegen eher bei der These von einem grundsätzlichen *Getrenntsein* bleiben? Nelson scheint hier der ersten Option näher zu stehen, insofern er auf der Möglichkeit einer methodischen Überführung von unbewussten in bewusste Annahmen besteht. Bei ihm ginge es um ein *Noch-Nicht-Bewusstes* Verfügen über die metaphysische Dimension menschlicher Erkenntnistätigkeit, das im Rahmen eines methodisch geregelten Verfahrens nun bewusst gemacht werden sollte. Solche konzeptionelle Voraussetzungen von der individuellen zur transindividuellen Ebene konsequenterweise entfaltend, müsste hier auch die Hypothese *des kollektiv Unbewussten* der Forschungsgemeinschaft eingeführt werden. Also eine kognitiv-psychologische Annahme, die aber u.U. dem Verdacht einer Fiktion (oder bestenfalls einer Metapher) ausgesetzt werden könnte. Außerdem fehlt es leider immer noch an systematischeren Vergleichen seiner Thesen mit den entsprechenden Thesen moderner psychologischer Theoretiker des Unbewussten. Wie etwa mit de-

nen, die von C.G. *Jung* u.a. aufgestellt worden sind und das Interesse auch von einigen Physikern wie Wolfgang *Pauli* erweckt haben. Insbesondere die bekannte Annahme vom Vorliegen gewisser „*archetypischer*“ Vorstellungen im kollektiven Unbewussten, die auch das naturwissenschaftliche Erkennen beeinflussen können. Eine kognitiv-psychologische Annahme, die wohl als anregend, zugleich aber auch als umstritten gelten dürfte.

Anmerkungen

¹ Das ›Unbewußte‹ ist nicht ein Schatz von Erkenntnissen, die nur [...] nicht voll zur Verfügung stehen [...], sondern es ist ein Gefüge von durch Erfahrung und Tradition erlernten Verhaltensweisen...“(Henry-Hermann, 1985: 118).

XV. SCHLUSSBETRACHTUNG: Alternative Denkwege und Tragweite der Nelsonschen Schule zwischen angebotenen Lösungen und offenen Fragen

Sollten daher in Rücksicht der Erkenntnisse a priori dennoch Veränderungen stattfinden, welches eben nicht undenkbar wäre, so würde alsdenn das Gemüth selbst sich ändern müssen.

J. F. Fries

Es gibt kein absolutes Subjekt, weil es keine abgeschlossene Geschichte gibt, aber jeder Schritt, durch den ein bestimmtes Wissen als ungenau, beschränkt, verzerrt, irrtümlich erkannt und korrigiert wird und mit dem sich also die Realität klarer darstellt, ist ein Schritt in der Richtung vom bedingten zum unbedingten Wissen. [...] Aber die Geschichtlichkeit des Aktes der Feststellung wird durch die Wahrheit des Festgestellten nicht aufgehoben.

Max Horkheimer

Die Geschichte hat alles gemacht – die Geschichte kann alles verändern.

Ernst Mach

Eine charakteristische Spannung innerhalb der Nelsonschen Philosophie ist *methodischen* Charakters und betrifft die oben dargelegte Differenz zwischen dem im Grunde *intuitionistischen* Ansatz der Erkenntnislegitimierung durch die Selbstreflexion unmittelbarer Erkenntnis, auf der einen Seite, und dem *dialogisch-kommunikativen* Ansatz der Wahrheitssuche durch Sokratische Gespräche auf der anderen. In zweiten Falle wird die schwierig kommunizierbare innere Erfahrung von *UVE* durch intersubjektive Versuche der Erkenntnisermittlung aufgrund einer geregelten Kommunikation ersetzt, die Perspektive der ersten Person durch jene der dritten Person. Solche Kommunikation ist dann wohl auf ein *gemeinschaftliches Vermitteltsein* des Erkennens im Rahmen eines *kooperativen Diskurses* angewiesen, das die Rolle singulärer, monadischer Erkenntnissubjekte sowie ihrer Erkenntnisvollzüge

endgültig übernimmt. Und die Immanenz reinvernünftiger Subjektivität innerhalb der sich abwickelnden und praktisch keine interpretative Distanz zu ihrem Gegenstand gewinnenden Reflexion bzw. der *Selbstaufhellung* dieser Subjektivität eigentümlicher unmittelbarer apriorischer Einsichten überwindet. Wie zuvor dargelegt, es bietet sich die Möglichkeit an, auf der Ebene der sokratischen Gespräche dann zum Durchbruch zur kommunikativen Intersubjektivität und zu einer konsequenten *Vergemeinschaftlichung* der Erkenntnistätigkeit zu kommen. Diese wird bei Nelson auf einer anderen Ebene durch die introspektive Befragung sowie die daran anschließenden rätselhaften „innere Induktionen“ und Reflexion zwar versucht, kaum aber auch ganz erreicht. Subjektivismus individueller Erkenntnissubjekte wird dann aber auf dem Hintergrund einer allgemeinen psychologischen Theorie der Vernunft verhindert, die die nomologische Grundlage der jeweiligen Erkenntnistätigkeit festlegt. Und in dieser Folge sind die einzelnen Erkenntnissubjekte grundsätzlich austauschbar. Mit dieser Theorie gelingt es Nelson, eine (eher *implizite*) *Entsingularisierung* des erkennenden Subjekts, sowie die hiermit verknüpfte stille hypothetische Übernahme der Perspektive der dritten Person doch zu erlangen. Eine Perspektive, die mit der Vorstellung *eines Kollektivsubjekts* der Kognition einhergeht, das quasi als Aggregat von allen individuellen Subjekten zusammengesetzt wird. Leider ist dieses psychologisch-ontologische Thema der Verknüpfung individueller Erkenntnissubjekte und des vorausgesetzten Kollektivsubjekts bzw. *transindividueller* Subjektivität bei Nelson, wie früher schon bemerkt, unzureichend ausgearbeitet geblieben - trotz vorhandener Hinweise und Andeutungen.

Außerdem ist die Konzeption Sokratischer Gespräche selbst, wie wir gesehen haben, mit ernsthaften, bislang nicht zufriedenstellend gelösten und einer weiteren Klärung bedürftigen wahrheits- und begründungstheoretischen Fragen behaftet. Jener Durchbruch zur expliziten Intersubjektivität hat sich zwar innerhalb der *reformierten* Konzeption des sokratischen Gesprächs bei Gustav Heckmann angekündigt, die er aufgrund gewonnener Erfahrungen an philosophischen Hochschulseminaren konzipiert. Und der sich dann, wie wir gesehen haben, G. Raupach-Strey u.a. weitgehend angeschlossen haben. Diese Konzeption leidet aber an einem eigentümlichen *Konsensoptimismus*, der merkwürdigerweise mit einem *radikalen Fallibilismus* verknüpft wird, demzufolge alle, auch bestens abgestimmte Diskussionsbefunde stets den Charakter des nur Vorläufigen haben. Sowie an einer Verschmelzung von *Wahrheit* und der die Diskussion abschließenden (unter den methodisch geregelten Bedingungen zustande gekommenen) *Meinungenübereinstimmung*. Alle fälligen epistemologischen Konsequenzen einer solchen hybriden Position wurden anscheinend weder von Heckmann selbst noch von den ihm folgenden Autoren ausreichend überblickt und durchdacht. Diesbezüglich wäre also eine weitere Nachforschung er-

forderlich, wobei sich auch die Heckmannsche Umgestaltung der Nelsonschen Auffassung Sokratischer Gespräche in manchen Aspekten als selbst gleichfalls korrekturbedürftig erweisen mag. Von Nelson wurde dagegen das Verfahren des Sokratischen Gesprächs, vornehmlich *einem nur pädagogischen* (oder auch *pädagogisch-politischen*) Bedarf folgend, parallel zu seinem Verfahren der transzendental-psychologischen Vernunftkritik entwickelt. Wobei die erforderliche konzeptionelle Abstimmung mit diesem allgemeinen epistemologischen Standpunkt, der auf einer Verschmelzung von *Wahrheit* und *Gewissheit* baut, zwar angedeutet und als eine sozusagen ausgemachte Sache angesehen, aber leider kaum in erforderlichem Maße explizit erfolgt ist! So bleiben die beiden die Sicherung der Wahrheit bezweckenden Verfahren, die in Nelsons Schule eigentlich gewisserweise *koexistieren*, sich gewissermassen aneinander anschließend. Die Frage nach potentiellen Divergenzen zwischen ihren jeweiligen Befunden wird dabei kaum angesprochen, geschweige denn zufriedenstellend gelöst. Dieses Thema taucht bei Nelson einfach nicht auf! Stattdessen wird von ihm selbst anscheinend von der postulierten Voraussetzung ausgegangen, die auf dem monologischen (nachträglich durch „innere Induktionen“ sowie die Reflexion gewissermassen erweiterten) Wege der inneren Erfahrung bzw. der von ihm methodologisch überbewerteten Introspektion einerseits, und die auf dem dialogischen Wege der intersubjektiv-kommunikativen Wahrheitssuche andererseits gewonnenen Ergebnisse würden sich *stets als grundsätzlich* übereinstimmend erweisen. Anstatt untereinander zu divergieren, oder sich gegenseitig sogar auszuschließen. Wie früher unter Berufung auf Franke schon vermutet, scheint den Sokratischen Dialogen hierbei eine im Grunde apologetische Funktion zugewiesen zu sein, nämlich die Grundannahmen der philosophischen Doktrin Nelsons nachträglich auch noch im Rahmen von Gruppengesprächen *zu rechtfertigen*. Diese Voraussetzung der zu erfolgenden prinzipiellen Übereinstimmung zwischen den jeweiligen Befunden beider Verfahren dürfte aber überspannt sein. Vielmehr muss es nicht einmal innerhalb des sokratischen Gesprächs selbst immer zu einem abgestimmten, konsensfähigen und insofern intersubjektiv anzuerkennenden Abschluss kommen. Im Gegenteil, es ist keineswegs im voraus ausgeschlossen, dass ein sokratisches Gespräch auch *im vernünftigen Dissens* mündet, und also das „Hinstreben auf Konsensus“ zu keiner Erfüllung gelangt! Umso eher dürfte so gut wie keine Notwendigkeit dazu bestehen, dass die Ergebnisse von beiden unterschiedlichen Verfahren untereinander stets harmonisieren müssen. Die weiteren Schwächen der konsensualistischen Wahrheitssicherung haben wir schon früher ausführlich kennengelernt.

Die zwischen den beiden angeführten Ansätzen durchaus vorhandenen grundsätzlichen interpretativen Differenzen und sogar Spannungen hinsichtlich der Auffassung von Erkenntnisgewinnung bzw. –legitimierung sind

konzeptionell kaum plausiblerweise aufzulösen. Auch der Gedanke einer potentiellen Kombination zwischen den beiden Verfahren erweist sich, wie früher dargelegt, als wenig ergiebig. Dazu kommt, dass sich Nelson selbst offensichtlich nicht dazu entscheiden konnte, den tradierten rationalistischen Auslegungshorizont mit seinem Beharren auf dem *Zusammenfallen von Gewissheit und Wahrheit* und dem Verbleiben bei unfehlbaren, über jeden Zweifel erhabenen reinvernünftigen intuitiven Einsichten als dem epistemischen Fundament unseres Wissens überhaupt einmal zu hinterfragen.¹ Oder auch nur einigermaßen zu relativieren - geschweige denn zu widerrufen zu versuchen. Stattdessen ist in seiner theoretischen Philosophie praktisch eine Wiederbelebung und Erneuerung der klassischen (platonistisch-)rationalistischen Überlieferung am Werke. Wobei Kants Versuch ihrer zumindest partiellen Problematisierung mit geschickter und abgezweigter Gegenargumentation zurückgewiesen wird. (Vgl. dazu ausführlich: Jakowljewitsch, 1988: 18-41.) Bei Nelsons *UVE* handelt es sich um vorwissenschaftlich gewonnene, im Rahmen des Erfahrungserkennens des menschlichen lebensweltlichen Alltags sich anscheinend bewährende und festigende Einsichten, die über eine solche immanente Rationalität verfügen sollten, die faktisch jeweilige Diskussion überflüssig macht. Nelsons Anspruch, wonach *UVE* eine solche Erkenntnisweise darstellt, die stets einen unmittelbaren Zugriff auf die Wirklichkeit ermöglicht, kann aber schwierig aufrechterhalten werden. Stattdessen soll im gegebenen Zusammenhang eins festgehalten werden:

Die Frage nach der Gültigkeit von den der menschlichen Vernunft innewohnenden Einsichten gilt es *grundsätzlich als offen* zu betrachten! Sie soll durch weitere, an das vollzogene Erleben von *UVE* anknüpfende *Diskussion* gelöst werden, wobei der Informationsgehalt der jeweiligen *UVE* freilich mitunter bestätigt, wohl aber auch in Frage gestellt bzw. widerlegt werden kann.

Auf der anderen Seite stand aber sein *liberaler Sozialismus* und sein Bestreben zu einer Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens durch die Bildung, bzw. die *reformerisch-pädagogische Praxis*, das den Einsatz von Sokratischen Gesprächen als passender Form einer Gruppenarbeit unverzichtbar machte. Und genauso ein Bedarf danach, den Philosophieunterricht nach einer in diesem Sinne geeigneten Methodik zu organisieren. So war Nelsons philosophische Figur sozusagen zwischen drei Fronten gestellt: Nämlich zwischen

(i) der strikten Anhängerschaft zum klassischen Rationalismus, zu seiner Auffassung von reiner Vernunft und ihren autoritativen unmittelbaren Einsichten, sowie daran anschließend zur Göttingener Mathematik mit ihrem strengen *Wissenschaftsideal*, dem damit verknüpften

unnachgiebigen *Gewissheitsstreben* auf der einen Seite,
(ii) seinem politischen „liberalen Sozialismus“, der auf eine gemeinschaftlichen Suche hinsichtlich der das öffentliche Leben tragenden Werten angewiesen war, also seinem persönlichen *gesellschaftlichen Engagement* auf der anderen. Dazu kam zuletzt
(iii) der rein *pädagogische* Bedarf einer Aneignung und Praktizierung des kritischen Philosophierens *durch Selbstdenken* im Rahmen Sokratischer Dialogenführung als die dritte Seite.

An diesen drei Säulen dürfte also meiner Vermutung nach eine stille, öffentlich nicht ausgetragene, aber tiefgreifende *philosophische Spannung* bzw. *eigentümliche Dramatik* des Nelsonschen Werkes insgesamt hängen! Diese folgenschwere, bislang im Rahmen der Exegese der Neuen Friesschen Schule in ihrem systematischen Zusammenhang nicht hinreichend thematisierte, insofern sozusagen verdeckt gebliebene *konzeptionelle Zielsetzungstriade* als ein schwer auflöslisches Spannungsgefüge würde es nun gelten, von den diesem Werke sich verpflichtet fühlenden Intellektuellen explizit aufzugreifen sowie anschließend auch zu bewältigen zu versuchen. Es würde sich also die Frage stellen, wie jene aufklärerisch gesinnte Spannung konsistenter- und plausiblerweise auszutragen ist!

In der neueren Zeit deutet sich in diesem Sinne ein fortschreitender Trend an, Nelsons transzendentalpsychologische Deduktion philosophischer Prinzipien einfach zu verlassen und sich der Heckmannschen Konzeption Sokratischer Gespräche anzuschließen. Welchen endgültigen Ausgang dieser Prozess dann haben wird, mag derzeit noch nicht ganz entschieden sein. Obzwar der Umstand nicht zu verleugnen ist, dass sich unter den Anhängern der Nelsonschen Schule die zweite Option offensichtlich einer immer größeren Beliebtheit erfreut, als die Berufung auf introspektiv-reflexiv gewonnene Intuitionen der Vernunft, die man zunehmend als sozusagen altmodisch zu empfinden pflegt. Es ist wohl ein Verdienst Gustav Heckmanns, dass er gewagt hat, die Konzeption des sokratischen Gesprächs, insbesondere wenn es um die ihm zugrunde liegende Wahrheitsauffassung geht, weitgehend zu liberalisieren und einem epistemologischen *Fallibilismus* deutlich anzunähern. Und dies dürfte ein zum rationalistischen Gewissheitsideal schon klar entgegengesetzter, *alternativer* Standpunkt sein, der von Nelsons prolongiertem Intuitionismus und der Othodoxie seiner Schule weg führt. Bei der von Heckmann vorgeschlagenen Umorientierung des philosophischen Kritizismus in die kommunikationstheoretische Richtung einer prozeduralen Rationalität handelt es sich also um einen schon deutlich *andersartigen Ansatz* zur Frage der Erkenntnisgültigkeit. Alle interpretativen Konsequenzen dieses Ansatzes – insbesondere des mit ihm verknüpften radikalen Fallibilismus sowie des wahrheitstheoretischen Konsensualismus hat er aber,

wie oben eingehend dargelegt, anscheinend nicht in ihrer ganzen Tragweite wahrgenommen und durchschaut. So dürfte die Bedeutung seines mutigen Versuchs insgesamt genommen und an dem derzeitigen Entwicklungsstand des von ihm aufgestellten Ansatzes gemessen, eher hauptsächlich in einer Distanzierung von den beim modernen Diskussionsstand schwierig weiter zu haltenden Bestandteilen der Epistemologie Nelsons, sowie in der Formulierung einer Alternative dazu liegen. Und dagegen weniger in der Findung eines schon ganz gelungenen, fertigen Auswegs für die Verwirklichung von grundlegenden Zielsetzungen der Fries-Nelsonschen Schule. Also ihres – um mit G. Henry-Hermann zu reden – „*Wahrheitskerns*“.

Nun, wie jenes grundsätzliche konzeptionelle Dilemma letztendlich auch ausgetragen werden wird, dürfte schon jetzt so viel klar sein:

Eben eine solche Philosophie, die sich als Erbe der Aufklärung versteht, sollte *mehr Offenheit für die kritische Diskussion* sowie den Erwerb *neuen Wissens* zeigen. Wobei es insbesondere jene kritisch-rationalistische Ermahnung (H. Albert) wahrzunehmen gilt, wonach gerade *wichtige Prinzipien*, grundlegende Voraussetzungen (wie etwa die metaphysischen Grundsätze) *umso mehr* einer kritischen Erörterung würdig sind - bevor man sie überhaupt akzeptieren würde. Und zwar selbst dann, wenn uns solche intuitive Einsichten verfügbar sein sollten, die gewisse metaphysische Annahmen im voraus zu bevorzugen scheinen. Es gilt also, intuitiv einleuchtende Annahmen gleichfalls kritisch überprüfen zu lassen - obwohl Poppers These, wonach die meisten unserer Intuitionen nicht richtig sind, vielleicht einigermaßen überzogen sein mag. Nelson bestand aber darauf, über die Wahrheit einer unmittelbaren Erkenntnis „kann kein Streit sein“ (I: 23), und differenzierte streng zwischen den metaphysischen Behauptungen und wissenschaftlichen Hypothesen „im naturwissenschaftlichen Sinne“, die „jederzeit wenigstens die Möglichkeit einer empirischen Kontrolle zulassen“ müssen (ebd., III: 248, Fn.). Andererseits hat er zugegeben, das menschliche Denken sei „in keiner seiner Äußerungen“ der Möglichkeit des Irrtums überhoben. (Die unmittelbare Erkenntnis, und insbesondere die *UVE*, die er als nicht zum Bereich des Denkens im engeren Sinne zugehörig zu behandeln pflegte, sollte aber für ihn offensichtlich eine Ausnahme davon bilden.) Dabei würde es aber gelten, dem Risiko einer Apriorisierung von gewissen, u.U. auch fragwürdigen Denkgewohnheiten des Alltagsdenkens entgegenzuwirken. Ein solches Bestreben, die Gültigkeit von metaphysischer Erkenntnis sicherzustellen, bleibt ausserdem mit zwei grundlegenden Herausforderungen konfrontiert: Zum einen mit jener, die J.F. Fries ein volles Jahrhundert vor Paul Feyerabend erfasst und als *die Wahr-*

heitsspaltung bezeichnet hat; zum anderen jener, die uns der *moderne Historismus* von Schmoller, Troeltsch, Collingwood... auferlegt hat. Diese beiden Herausforderungen verpflichten uns nun, die tradierten Geltungsansprüche metaphysischer Erkenntnis zu überdenken.

In einem in den dreißiger Jahren veröffentlichten Aufsatz, hat J. Kraft an das „Nebeneinanderlaufen von *Vernunftkritik* und *System der Philosophie*“ erinnert, in dem „*der Zwang zu einer ständigen Selbstkritik*“ ihren Ausdruck findet (vgl.: J.Kraft, 1977: 25), sowie an „*die Einsicht in Unvollkommenheiten im historischen Bestande des Kritizismus*“ (ebd.: 25-26).² Und dabei die folgende kritische, bislang kaum ihrer Wichtigkeit entsprechend rezipierte, These aufgestellt:

„Die vorliegenden philosophischen Systembildungen sind teils vervollkommnungsfähig, wie in der Philosophie der Naturwissenschaften, teils näher auszuführen, wie für die heute als Geisteswissenschaften bezeichneten Gebiete. *Und die vernunftkritischen Untersuchungen haben sämtlich noch keineswegs den Grad der Durchsichtigkeit und Vollständigkeit erreicht, der heute schon auf Grund ihrer klassischen Elemente und des Standes der Psychologie möglich wäre.* Kurz, die kritische Philosophie stellt, wie jede Wissenschaft zu jeder Zeit, *neue Aufgaben*, angreifbare Aufgaben zu deren Lösung durch kritische Methode geleitetes Arbeiten beitragen kann. In selbstsicherem und doch selbstkritischem Geist...“(!) (a.a.O., Hervh.v.mir).

Die Bedeutung solcher (selbst-)kritischen Einschätzungen bzw. Bestandaufnahmen grundsätzlicher Art kann kaum genug hervorgehoben werden. Des Weiteren hat Julius Kraft seinerzeit bzw. *noch rechtzeitig*, eine durchaus sinnvolle programmatische Erklärung zur Erneuerung der Nelsonschen Philosophie klar formuliert:

„Die großen Ansätze, die er hinterlassen hat, weiter zu entwickeln, dies ist die einzig-konstruktive theoretische Antwort, die die Schule der Kritischen Philosophie ihren zahlreichen Gegner zu geben hat, um aufs Neue ihre Existenzberechtigung zu beweisen. *Die Schwierigkeit dieser Aufgabe sollte nicht unterschätzt werden.* Ihre erfolgreiche Durchführung verlangt als Grundbedingung eine Vereinigung von Überzeugungstreue und Aufgeschlossenheit für Neues, die sich selten findet. Aber die geistigen Rüstzeuge der kritischen Philosophie sind durch Nelson so geschärft worden, daß der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit um so größerer Ruhe entgegengesehen werden kann. Diese Auseinandersetzung betrifft alle Gebiete der Kritischen Philosophie, die Theorie der Erkenntnis, die Logik und die Metaphysik“ (J.Kraft, ebd.: 254).

Leider, sind diese, im ursprünglichen Geiste des Unternehmens der kritischen Philosophie stehenden selbstkritischen Ausrufe Krafts von anderen Schüler Nelsons anscheinend nur teilweise und ohne spürbareren Enthusi-

asmus aufgenommen worden. (Abgesehen von G.Henry-Hermanns mutigen Versuchen hinsichtlich der Auslegung der modernen Physik.) Die Gelegenheit zu einem *neuen Anfang* bzw. zur konsequenten weiteren Ausarbeitung des Vorhabens der kritischen Philosophie, die gerade damals in den dreissiger Jahren noch bestand, wurde leider kaum wahrgenommen, geschweige denn hinreichend verwertet. Es mag dabei, wie es mir scheint, auch der Umstand eine Rolle gespielt haben, dass es an einer charismatischen *Leitfigur* die Nelson ersetzen könnte, klarerweise gefehlt hat (!). Später hat sich auch die einstige persönliche Zusammensetzung von namhaften Nachfolgern und Mitarbeitern Nelsons nicht mehr halten können, und es kam praktisch zu ihrer weitgehenden Auflösung. Auf der einen Seite hat der pädagogische Flügel mit einem lobenswerten Engagement ihre Arbeit fortgesetzt, auf der anderen Seite sind einzelne Theoretiker und Philosophen geblieben, die es noch versucht haben, Nelsons Erbe gewisserweise aufzubewahren, womöglich auch weiterzuentfalten. Von einem Fortbestehen der Nelsonschen Schule als einer abgerundeten philosophischen Position die, um mit Kraft zu reden, ihre „Existenzberechtigung“ beweisen würde, konnte aber kaum noch die Rede sein. Es ist nichtdestoweniger ein bleibender Verdienst von Julius Kraft, dass er die Frage *einer konzeptionellen Reform* der Nelsonschen kritischen Philosophie klarerweise gestellt hat, und es ist wohl zu bedauern, dass seine Anregungen damals keine gebührende Resonanz gefunden haben. Die von Nelson aufgebaute Konzeption metaphysischer Erkenntnis konfrontiert uns mit einigen Fragen, die weiterer Diskussion bedürftig sind. Von diesen sind die folgenden drei von zentraler Bedeutung: *Erstens*, welchen Anteil haben eigentlich die zunächst *vorbewussten*, spontan einwirkenden intuitiven Einsichten der menschlichen Vernunft (insofern man ihre Existenz anerkennt) an metaphysischer Erkenntnis und welche epistemischen Kapazitäten sind heute solchen Einsichten noch anzuerkennen? *Zweitens*, wenn es um die metaphysischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis geht, inwiefern können sie noch überhaupt in Zusammenhang mit den unsere Alltagskenntnis leitenden metaphysischen Grundsätzen gebracht, evtl. auch mit ihnen gleichgesetzt werden? Und *Drittens*, sind metaphysische Voraussetzungen *rational diskutierbar* (und also auch *kritisierbar*), und wenn ja, auf welche Weise? Zu diesen Themen gab es und gibt es noch verschiedene, voneinander stark abweichende Meinungen bzw. Stellungnahmen, auf die wir hier nicht mehr eingehen können.

Was die erste Frage anbetrifft, so möchte ich bemerken, dass bei Nelson *die ontologische Verankerung* von UVE weitgehend unerklärt bleibt. Zwar wird von ihm mit Nachdruck festgestellt, solche Erkenntnisse würden den Tatbestand der psychologischen Organisation menschlicher Vernunft darstellen. Hiermit ist aber recht wenig gesagt. Jene ontologische Annahme von *vorbewusster Präexistenz reinvernünftiger intuitiver Einsichten*, die nur

im Rahmen eines introspektiv-reflexiven Verfahrens bzw. der „Methode der geistigen Selbstbeobachtung“ bewusstgemacht werden sollten, um nicht in ihrer Unbewusstheit zu verweilen, ist wohl weiterer Explikation bedürftig. Ihre Existenzweise sowie ihr Zustandekommen bleiben leider unzureichend geklärt. Für solche weitergehende kognitiv-psychologische Fragen hat Nelson offensichtlich unerwartet wenig Interesse gezeigt und sich praktisch auf eine Fortführung von z.T. veralteten Fries'schen Thesen beschränkt. Es mag auch sein, dass es ihm an den hierfür relevanten Ergebnissen der Denkpsychologie seiner Zeit gefehlt hat, obzwar er sich kaum die gebührende Mühe gegeben hat, sich mit dieser überhaupt vertraut zu machen. (So etwa mit denen, die schon die Würzburger Schule der Denkpsychologie gebracht hat.) Hinsichtlich des zweiten Themas, das heute mehr von den Wissenschaftstheoretikern als von den Philosophen in Betracht gezogen wird, deutet sich ein Trend an, jenen vermuteten Zusammenhang zwischen metaphysischen Annahmen in ihrem alltäglichen und in ihrem wissenschaftlichen Gebrauch endgültig aufzulösen. Oder jedenfalls als *nicht mehr verbindlich* anzusehen. Hier deutet sich eine Versuchung an, dass sich *die lebensweltliche Vertrautheit* metaphysischer Voraussetzungen in unserem Alltagserkennen einfach übertragen lässt auf *die kosmologischen Zusammenhänge* – wie Nelson annimmt. Dies wird sich aber nicht selten als verführerisch bzw. täuschend erweisen. Und zwar auch insofern, als es bei der Lösung von Alltagsproblemen nicht unbedingt auf die Richtigkeit von Annahmen in ihrer spezifischen inhaltlichen Bestimmtheit ankommt, sondern vornehmlich auf die richtige Reaktion auf die jeweilige Problemsituation. Hiermit wird der auch von Nelson geteilte Gedanke *eines quasi-natürlichen Kontinuums* zwischen den beiden Metaphysikarten fragwürdig! Innerhalb der neueren philosophischen Epistemologie hat sich ausserdem zugleich ein Misstrauen gegenüber überzogenen rationalistischen Ansprüchen ausgebreitet, wie diese klarerweise auch bei Nelson zu finden sind. Aus der subjektiven, *egologischen Gewissheit* der reinen Vernunft strahlt keine solche epistemische Zuversicht mehr, wie diese noch innerhalb von Husserls Phänomenologie als möglich erachtet worden war.

Darüberhinaus, es dürfte – wie wir es Coreth folgend feststellen können – eine *dynamische Vermittlung* zwischen immanenter Subjektivität menschlicher Vernunft innerhalb des Alltagserkennens einerseits, und der diese transzendierenden Sphäre wissenschaftlicher Erkenntnis, der Außenwelt der Wissenschaftsgeschichte mit ihrer verschiedenen Entwicklungen, den dort erzielten Einsichten über die Wirklichkeit andererseits geben. Und es würde gelten, wie ich es hervorheben möchte, diese tätige Vermittlung zwischen den beiden aufeinander aufgewiesenen Instanzen unbedingt aufrechtzuerhalten und zu fördern. Womit dann auch die inhaltliche Geschlossenheit des nicht- bzw. vorwissenschaftlichen Bewusstseins, seiner

Denkzusammenhänge und Auffassungen, die vornehmlich im Rahmen der Bemühung gebildet werden, Menschens lebensweltlichen Probleme zu lösen, sich in seiner Umwelt erfolgreich zu orientieren, sowie an diese sich anschließenden apriorischen Irrwege vermieden werden. Also eine Verinnerlichung in der *Immanenz des Vorbewussten*, die hiermit einhergehende Verselbstständigung von *UVE* aus der Geschichtsgebundenheit und Schließung des offenen Horizonts der Welterfahrung gilt es außer Kraft zu setzen! Vielmehr kommt es im Rahmen der postmodernen Philosophie bekanntlich sogar

zu einer angestrebten unwiderruflichen, von mehreren Autoren (wie G. Vattimo, u.a.) geforderten Auflösung der metaphysischen Vernunft als solcher, wobei auf dem tradierten Anspruch nun gänzlich verzichtet wird, die menschliche Vernunft sei überhaupt in der Lage, eine epistemisch endgültige Darstellung der Dinge, wie sie an sich sind („das wahre Sein“), zu geben.

Sollte man nun in einer solchen radikalen Position das Endresultat jener fortschreitenden Aufklärung der Vernunft erblicken, die mit der neuzeitlichen Philosophie in Gang gesetzt wurde? Oder eher eine gemäßigtere Einstellung einzunehmen versuchen, die mit einigen wesentlichen Abstrichen an den tradierten rationalistischen epistemischen Zielsetzungen einhergeht, sowie darüberhinaus gewisse Rückbindungen an die Entwicklungen des wissenschaftlichen Denkens für unumgänglich hält? Und in der Folge der postmodernistischen Fragmentierung des Denkens, die die tradierte metaphysische Tendenz zur Vereinheitlichung der Weltansicht, zu einer ganzheitlich ausgerichteten Ontologie, im voraus zersetzt, ihr entgegensteuert?

Daran anknüpfend würde es, wie ich meine, gelten, die Nelsonsche Auffassung zu hinterfragen, wonach metaphysische Denkformen als apriorische Vorgaben der Vernunft *keine Geschichte* haben sollten. Selbst wenn man dem Historismus nicht das Wort reden will, würde es sich beim heutigen Diskussionsstand empfehlen, die wohl mögliche geschichtlich-kulturelle Verankerung auch dieser Denkformen in Erwägung zu ziehen. Und dann die Funktionsweise sowie die epistemische Tragweite dieser Verankerung eingehender zu untersuchen – wobei die Betrachtungsweisen der Wissenssoziologie, der Denkpsychologie, der evolutionären Erkenntnistheorie sowie der Weltanschauungsanalyse herangezogen werden können. Hiermit wäre auch das Thema einer moderaten *Relativierung des Apriorischen* eröffnet, dem man sich zu stellen hat. Also einer Verschiebung im Verständnis apriorischer Erkenntnisse, die schon Fries für nicht ganz undenkbar gehalten hat (!). Denn selbst wenn wir dem Mach'schen Gedanken, wonach die Geschichte *alles* verändern kann kein volles Recht einräumen wollen, so mag

es wohl zugegeben werden, sie könne immerhin schon *einiges* verändern. Und zwar in einer gelegentlich weitgehender, unsere Weltauffassung z.T. umprägender Weise. Was aber natürlicherweise nicht heissen soll, die Wahrheit selbst gehe in geschichtlichem Geschehen unter!

In dieser Folge wird letzten Endes zugleich die Frage angesprochen, was uns im Zeitalter der *Selbstbeschränkung des metaphysischen Denkens* diese traditionsreiche Denkform in kognitiver Hinsicht noch anbieten kann. Eine wichtige Frage, über die im Rahmen der gegenwärtigen Philosophie keine einheitliche Meinung vorliegt – abgesehen von der sich klar andeutenden neuen Bescheidenheit bei der Beurteilung von eigentümlichen epistemischen Kapazitäten dieser Denkform.

Was schließlich die dritte angesprochene Frage angeht, so ist innerhalb der heutigen Rationalitätstheorie die Auffassung verbreitet, zugunsten von metaphysischen Annahmen ließen sich keine logisch zwingenden Argumente anführen. Und der frühe Popper hat vielmehr die These vertreten, metaphysische Theorien seien „per definitionem unwiderlegbar“, wobei aber „eine kritische Diskussion auch unwiderlegbarer Theorien recht gut möglich sein kann“ (vgl.: Popper, 2000: 199, 202). Diese Annahmen können also, so wird von mehreren Autoren bekräftigt, bis zu einem gewissen Grade doch *argumentativ gestützt* und hiermit rational akzeptabel gemacht werden. In der Weise also, dass für gewisse metaphysische Annahmen mehr gute Argumente angegeben werden können als für ihre Alternativen. Und somit bestimmte von solchen Annahmen *rationalerweise* vor anderen bevorzugt werden können. In ihrer Rolle als Bestandteile von Forschungsprogrammen bei der wissenschaftlichen Theorienbildung ist ihre epistemische Legitimation in dem Maße möglich, in dem sich eben entsprechende wissenschaftliche Theorien in der Erkenntnispraxis bewähren bzw. bewährt haben.

Beim Entscheiden über solche schwerwiegende und besonders wichtige Fragen kann uns die postkantianische, weitgehend *reformierte*, im Anschluss an Fries geformte kritische Philosophie Leonard Nelsons immer noch mehrfache denkerische Anregungen anbieten. Auch dort, wo wir mit den von ihm vorgeschlagenen Lösungen nicht ganz einverstanden sind. Zu den heute noch relevanten Beiträgen, die Nelson geleistet hat, zählt etwa die Auffassung des im Rahmen des wissenschaftlichen Erkenntnisbetriebes vorkommenden metaphysischen Wissens als eines zunächst vornehmlich impliziten Wissens, das beim laufenden Gebrauch wissenschaftlicher Theorien nicht vom Anfang an explizit einbezogen wird. (So pflegte Nelson es hervorzuheben, die Metaphysik stehe „im Hintergrund aller empirischer Forschung“, nicht aber „im Vordergrund des Bewusstseins des Forschers“ (Nelson, 1973, IV: 87).) Dieses Wissen ist aber zugleich angebbar, methodisch explizierbar, was rekonstruktive epistemologische Analysen zur Aufgabe macht. An dieses, ursprünglich vorbegriffliche und vorpropositionelle Wissen bleiben ent-

wickelte Systeme wissenschaftlicher Erkenntnis seiner Meinung nach stets gebunden. So dass die vollständige epistemische Beherrschung eines wissenschaftlichen Erkenntnisystems insofern eine Vergewisserung, ein Klarsein über dieses, implizit ihm zugrunde liegende metaphysische Wissen - als eines unmittelbaren Vorwissens der menschlichen Vernunft - erfordert. Vor allem, wird dieses Wissen bei Bildung und Anwendung wissenschaftlicher Theorien unvermeidlicher Weise operationalisiert. Und Nelson ist einer der ersten Philosophen zum Beginn des XX. Jahrhunderts gewesen, die die Möglichkeit einer metaphysikfreien Wissenschaft entschlossen bestritten haben. Er hat schon damals nachdrücklich die noch geläufige Ansicht von der Möglichkeit einer „voraussetzungslosen Wissenschaft“ abgelehnt. Die letztere sei vielmehr „ein Phantom“, und der Glaube an sie

„ein Rückfall in den Aberglauben der Scholastik, aus bloßer Logik die Erkenntnis der Welt schöpfen zu können“ (vgl.: ebd., IX: 11). Demgegenüber betonte Nelson,

„... nur der kann die Metaphysik zu entbehren wähnen, der von ihr ohne Bewußtsein und daher auch ohne Kritik Gebrauch macht“ (ebd., III: 273).

Solche Thesen aufstellend, ist er konsequent bei der tradierten Ansicht verblieben, metaphysische Grundsätze als synthetische Urteile a priori werden aller Erkenntnis vorangesetzt. Dabei scheint Nelson aber im Rahmen seiner spezifischen Lösung der Frage nach dem Geltungsgrund dieser Grundsätze einigermaßen die allgemeine Angewiesenheit des wissenschaftlichen Denkens auf Begriffe sowie satzhafte Erkenntnisse implizit unterschätzt zu haben. Von den selbstevidenten (Grund-)Urteilen zu reden war er nicht bereit, zumal ihm alle Urteile als im Prinzip „problematische Vorstellungen“ gegolten haben – im Unterschiede zu den unmittelbaren Erkenntnissen, die den „urprünglich assertorischen Charakter“ aufweisen. Eine epistemologische Einstellung, die dann – wie früher dargelegt – seine Konzeption in ernsthafte Verlegenheit bringt.

Was aber die Wissenschaftsauffassung bei Fries anbetrifft, so hat H. Pulte zur Recht darauf hingewiesen,

„... dass sich Fries' Wissenschaftstheorie generell nur aus dem Versuch heraus verstehen lässt, *zwischen Kants Apriorismus und der Praxis der empirischen Wissenschaften zu vermitteln*. Fries opfert dabei Kants Ideal des *Systems der Erfahrung* zugunsten einer Vielheit von *Theorien*, ohne letztlich die Konsequenz zu ziehen, dass apodiktische Naturerkenntnis nicht möglich ist. Sein Festhalten an gewissen notwendigen und allgemeinen Naturgesetzen bei gleichzeitiger Anerkennung »unrettbar« heterogener Erfahrung in den Einzelwissenschaften ist aus systematischer Perspektive als »Überspannung des Bogens« zwischen Kantischem Apriorismus und Empirismus zu kritisieren...“ (Pulte, 1999: 79, Hervh.z.T.v.mir).

Diese innere, wohl denkwürdige Spannung im Fries'schen Wissenschaftsverständnis, die bei Nelson dagegen kaum mehr zu spüren ist, wurde leider im Rahmen der bisherigen Exegese nicht hinreichend berücksichtigt.³ Man kann sie nun wohl kritisieren, wie es uns Pulte vorschlägt, aber auch jene epistemologisch interessante Fragen, die sie mit sich öffnet, kreativ weiter zu verfolgen versuchen. Interessanterweise war der englische Philosoph Whilliam *Whewell*, dessen Werk vom Fries leider nicht rezipiert wurde, von dem gleichen grundsätzlichen Bestreben geleitet, eine Art von Synthese zwischen dem Empirismus und Kantianismus zustandezubringen. Dies erweist sich freilich als kein einfaches Unternehmen! Bei Nelson scheint jedoch die rationalistische Sichtweise der Wissenschaft zu überwiegen, bzw. die empiristische Bestandteile von Friesschen Auffassung bleiben gewissermassen im Hintergrund. Dies hat sich dann auch im Rahmen seines Verständnisses der metaphysischen Erkenntnis gezeigt, wobei er *keine Möglichkeit von Erweiterung des Tatbestands* von reiner Vernunftkenntnis zuzulassen bereit war. Diesbezüglich scheint er fast dogmatisch der Orthodoxie des Kantschen (als auch des klassischen Rationalismus) statischen Apriorismus zu folgen. In diesem Kontext hat er auch in seinem bekannten Bologner Vortrag 1911. unbeirrt das folgende epistemologische Prinzip nachdrücklich geltend gemacht:

„Es gibt also allerdings eine »Entwicklung« unserer Erkenntnis; diese besteht teils in einer Erweiterung, teils in einer Berichtigung. Es gibt aber keine Entwicklung der Wahrheit. An die Stelle irriger Urteile können wahre treten, aber aus Irrtum kann nie Wahrheit werden“ (Nelson, 1973, II: 507).

Eine Auffassung also, die im Grunde der innerhalb modernen Wissenschaftstheorie kritisierten kummulativistischen Interpretation des Wachstums unseres Wissens gut entspricht. Sie hält auf dem grundlegenden epistemologischen Standpunkt rationalistischen Ursprungs fest, die Wahrheit sei eben keiner Entwicklung fähig (!). Fries scheint diesbezüglich insofern etwas flexibler gewesen zu sein, als er potentielle Änderungen apriorischer Erkenntnisse für im Prinzip nicht ganz ausgeschlossen gehalten hat.

Zurückkehrend zur Frage nach der Auslegung von metaphysischer Annahmen, möchte ich an dieser Stelle hervorheben, dass es sich aus heutiger Sicht hinsichtlich der Prüfbarkeit von empirischen und metaphysischen Urteilen eher um einen graduellen Unterschied handelt. Die empirischen Annahmen lassen sich wegen Theorieabhängigkeit der in ihr vorkommenden Begriffe nicht streng von den wissenschaftlich-theoretischen trennen. Und zwischen den wissenschaftlichen und den metaphysischen Theorien kann es doch einen fließenden Übergang geben. Letzteres gilt zumindest für diejenigen metaphysischen Theorien, die kosmologischer Natur sind oder

etwa das Körper-Geist-Problem betreffen. Es gilt weniger für ontologische Theorien (z.B. Universalienproblem) oder Aussagen über religiöse Fragen, sowie auch nicht für metaphysische Theorien mit normativen Bestandteilen.⁴ Im Hintergrund seiner Betrachtungen bzw. interpretativ kaum einbezogen bleibt dabei die Metaphysik, verstanden als heuristisches Vorfeld des wissenschaftlichen Erkennens, des Entwerfens von erklärenden Hypothesen. Also die wichtige methodische Rolle von metaphysischen Annahmen bei der Forschungslenkung, die eben im Rahmen moderner Wissenschaftstheorie unter dem Stichwort „metaphysische Forschungsprogramme“ deutlich zur Sprache kam. Im Vordergrund stehen dagegen die metaphysischen Grundsätze, aufgefasst als logisch aufweisbare tragende Säulen der Erkenntnisordnung wissenschaftlicher Theorien. Aus der Sicht der gegenwärtigen epistemologischen sowie wissenschaftstheoretischen Diskussion sollte man aber, wie ich betonen möchte, die beiden Funktionen metaphysischer Annahmen gleichermaßen berücksichtigen! Zunächst um der Gesamtheit ihres kognitiv sinnvollen Gebrauchs gerecht zu werden. Dann aber auch deshalb, damit man die beiden in gebührender Weise untersuchen, ihre Besonderheiten herausstellen und beurteilen kann.

Wie unsere Betrachtungen in diesem Buch gezeigt haben dürften, erweist sich Nelsons im Zuge der radikalen Revision der Transzendentalphilosophie Kants aufgestellte epistemologische Position auch selbst als in mehrfachen wichtigen Ansichten dringend revisionsbedürftig. Seine Schülerin, Grete Henry-Hermann hat die problematische Lage treffend zusammengefasst, in der sich die an einer möglichen Fortsetzung von dessen kritischer Philosophie interessierten Autoren unausweichlich finden:

Nämlich zu verstehen, „*durch welche Modifikationen der Wahrheitskern der Nelsonschen Philosophie von irreführenden Absolutheitsansprüchen befreit werden und sinngemäss geltend gemacht werden kann*“ (im Brief an G. Heckmann aus dem Jahre 1983).

Hiermit wurde die denkerische Aufgabe formuliert, die, wie ich hervorheben möchte, von entscheidender Bedeutung für die jeweiligen potentiellen Aktualisierungen des philosophischen Erbes Nelsons unter den Bedingungen gegenwärtiger philosophischer Diskussion sein dürfte. Sie ist eigentlich zweiteilig und meint zunächst die Bestimmung dessen, was eben als der eigentümliche „*Wahrheitskern*“ seiner Lehre anzusehen ist, welche seine Thesen insgesamt dazu zu zählen sind. Und welche uns dagegen als zweitrangig oder nebensächlich zu gelten haben, auf die man also verzichten könnte. Daran anschließend dann die Frage nach *möglichen Modifizierungen*, durch die jener Kern weiterhin „*sinngemäss geltend gemacht*“ werden könnte - unter der Beseitigung von nicht mehr haltbaren Absolutheitsansprüchen.

Es handelt sich wohl um komplexe interpretative Fragen, die nicht ein-

fach zu lösen sind. So würde sich etwa die Frage stellen, inwiefern jener Wahrheitskern in seinem spezifischen Sinngehalt überhaupt noch unerschüttert erhalten werden kann, wenn er von den mit ihm verknüpften Absolutheitsansprüchen ganz konsequent und vollständig losgelöst wird. Oder wird es vielleicht unausweichlich sein, auch gewisse Abstriche an diesem konzeptionellen *Kern selbst* vorzunehmen - nicht nur an den ihn begleitenden Annahmen und Thesen?! Des weiteren zugleich das Dilemma, in welcher Richtung sich die bezweckten Modifikationen dann bewegen, an welche moderne Denkströmungen (etwa R. Chisholm, N. Chomsky, K.-O. Apel, J. Habermas, C.G. Jung...) sie geeigneterweise evtl. anknüpfen sollten. Modifikationen, die mit Rücksicht auf die Entwicklung moderner Philosophie seit den dreißiger Jahren des XX. Jahrhunderts, in Bezug die von G.Henry-Hermann gestellte Frage eigentlich damals ihre volle Aktualität gehabt hätten, könnten in der Gegenwart wohl als entschieden *verspätet* angesehen werden. (Damit soll freilich nicht gesagt werden, ein so ausgerichteteter Versuch einer längst fälligen kritischen Reform der theoretischen Philosophie Nelsons wäre im Großen und Ganzen ein ganz sinnloses Unternehmen, und also von gar keinem denkerischen Interesse mehr. Angesichts der inzwischen erreichten Lage der philosophischen Diskussion könnte man aber mit einem solchen Versuch keine große Erwartungen mehr verbinden, und keine sonderlichen Erträge erhoffen.)

Inzwischen ist auch die moderne Epistemologie andere Wege gegangen, als jene, die im Zeichen der „kritischen Philosophie“ der Fries-Nelsonschen Prägung standen. So etwa ist sie u.a. auf die Distanz von der Subjektivität des erkennenden Subjekts, sowie dem *subjektzentrierten Verständnis* von Erkenntnis gegangen. Infolge einer solchen geschichtlichen Entwicklung ist es verständlicherweise nicht mehr möglich gewesen, große Zielsetzungen und Aufgaben, die Nelson Fries folgend gestellt hat zufriedenstellend und unter der inzwischen geänderten geistigen Situation der Zeit forschend durchzuführen, und zu einem besser annehmbaren Ergebnis zu bringen. Die in den dreissiger Jahren noch vorhandene aber leider verpaßte Gelegenheit einer Reform und korrigierenden Fortführung der kritischen Philosophie war nicht mehr nachzuholen! Der Fries-Nelsonsche Ansatz in der theoretischen Philosophie wurde somit einfach durch die Entwicklung moderner Philosophie weitgehend überholt. Insofern dürfte heute bzw. für die gegenwärtige Diskussion eher seine *praktische* Philosophie – vor allem die *Ethik* und *Rechtsphilosophie*, eingeschlossen seiner Demokratiekritik und Pädagogik – weiterhin relevant und aktuell sein. Während von seiner theoretischen Philosophie dies nur noch von gewissen besonderen Aspekten zu gelten vermag.

Hinsichtlich des Letzteren möchte ich auch auf Folgendes hinweisen: Einige Autoren wie R. Kleinknecht heben nun hervor, die Vernunftkritik, auf der Nelsons Epistemologie baut, sei „*im grossen und ganzen ein toter Ast*

der Wissenschaft geblieben“(!) (Kleinknecht, 2013: 80). Diese Einschätzung dürfte aber einigermaßen übertrieben sein. Es trifft zwar zu, dass seit dem ideengeschichtlichen Auslauf und der Ausschöpfung der Wirkungsgeschichte des Kantianismus, bzw. des sie vorbereitenden neuzeitlichen Empirismus und Rationalismus, die diese programmatische Idee eigentlich eingeführt haben (ganz explizit etwa Locke und Hume!), *die Vernunftkritik* – vielleicht mit der Ausnahme der Frühphase der Phänomenologie, den dort geltenden Ansichten - keinen allgemein verpflichtenden Ausgangspunkt philosophischer Theorienbildung mehr darstellt. Dies heißt aber nicht, die Anregungen und Themen, die sie eröffnet hat, seien inzwischen völlig ausgestorben! Einiges davon wird, nunmehr etwa im Rahmen der modernen kognitiven Psychologie, ihrer Analyse der Funktionsweise des Erkenntnisvermögens behandelt. Und anderes innerhalb der „philosophy of mind“, sowie teilweise der allgemeinen Anthropologie. Nicht zuletzt auch noch im Rahmen von altmodischer, gelegentlich reaktualisierter Erkenntnistheorie *mit dem Erkenntnissubjekt*, die also die Rolle dieses Subjekts bei der Erkenntnisgewinnung nach wie vor bekräftigt. (Im Ausgang von der Regel: Kein Wissen ohne des Wissenden!)

Wenn es um die Interpretation metaphysischer Erkenntnis geht, hat ein solcher, im Zeichen der Vernunftkritik stehender methodischer Ausgangspunkt doch noch etwas anzubieten, wie unsere Ausführungen gezeigt haben dürften. Und zwar am besten kombiniert mit einigen weiteren interpretativen Gesichtspunkten, also im Rahmen *einer erweiterten Perspektive*. Freilich scheint die Vernunftkritik nicht mehr die einstige interpretative Vorrangstellung weiter beibehalten zu können, was zugleich in Folge des stattgefundenen Paradigmenwandels philosophischer bzw. epistemologischer Forschung verständlich sein dürfte. Insofern gilt es, Kleinknechts radikale Behauptung doch einigermaßen zu relativieren. Andererseits kann man sich dazu bekennen, eine philosophische Analyse der Vernunft und ihrer Struktur sei doch nicht einzig und allein zuständig für die Klärung sowie Aufstellung apriorischer Grundannahmen unserer Weltperspektive – selbst wenn man die erkenntnisleistende Subjektivität weiterhin für wichtig hält. Unterschiedliche wissenschaftlichen Paradigmen bzw. mit diesen verbundene Forschungsprogramme mit den ihnen eigentümlichen apriorischen Annahmen haben schon längst entsprechende eigenständige Autorität erworben. Dementsprechend müssen sie gleichfalls, oder sogar noch eher, als eine zuständige Quelle von solchen Annahmen anerkannt werden! Hier würde sich die interessante, in dieser Arbeit bereits berührte Frage nach den möglichen Korrelationen zwischen der einen und der anderen Quelle apriorischer Voraussetzungen unserer Weltperspektive stellen.

Dementgegen, bewegt sich Nelson hier im Grunde noch innerhalb der einseitigen Strategie Kants, derzufolge metaphysische Prinzipien der Vernunft “zugleich” Grundsätze möglicher Erfahrung *und allgemeine Gesetze*

der Natur (Prol. §23) sind. Und, daß wir dann, da wir angeblich in der Lage sind, die allgemeine Grundsätze möglicher Erfahrung durch kritische Untersuchungen ein für allemal zu bestimmen, wir auch die allgemeine Gesetze der Natur *a priori* ausmachen können (vgl. dazu: MAN; Prol. §38). Wir haben vorher bereits die philosophisch überzeugende Kritik an einer solchen, Vernunft-immanentistischen Orientierung innerhalb der Interpretation metaphysischer Erkenntnis bei Coreth und Picht dargelegt. Einer Interpretation, die im Zeichen des Grundgedankens steht, diese Erkenntnis würde sich darin erschöpfen, *das eigentümliche Vorwissen der Vernunft* bloß auszudrücken.

Entgegen dem Nelsonschen rationalistischen Festhalten an einer Nivellierung von den beiden vorher genannten Quellen metaphysischer Annahmen, könnte man auch, ausgehend von Fries' heute sehr modern klingender These von der sog. „*Wahrheitsspaltung*“, seiner Lehre von „*verschiedenen Weltansichten, die gleichberechtigt und aufeinander unzurückführbar nebeneinander stehen*“ (vgl.: J.Kraft, 1932: 123), eine alternative Auffassung dazu vertreten. Diese möchte ich eben in folgender Gestalt befürworten:

Dass nämlich die metaphysische Rationalität im theoretischen Bereich *dichotom aufgespaltet wird*: in eine, die wir der (z.T. vorbewussten) Struktur unserer Vernunft in ihrem alltäglichen Gebrauch verdanken, und eine andere, die wir den jeweiligen, im Rahmen der Wissenschaftsgeschichte sich durchsetzenden wissenschaftlichen Paradigmen und ihren metaphysischen Forschungsprogrammen schulden. Die letztere Alternative, also eine sozusagen *dualistische* Interpretation metaphysischer Erkenntnis scheint mir heute besser vertretbar zu sein. Während die erste, die monistische, gemeinsam mit dem Ausklingen radikaler klassisch-rationalistischer epistemologischer Auffassungen und dem weitgehenden Verlassen des Standpunktes einer *vereinheitlichten Theorie erkennender* (alltäglicher als auch wissenschaftlicher) *Vernunft* im Rahmen moderner epistemologischer Analysen ihre Überzeugungskraft weitgehend verloren hat.

Dies ist die erste wichtige Spannung innerhalb von Nelsons Konzeption des metaphysischen Wissens. Also die Spannung zwischen den vorbegrifflichen und (noch) nicht propositionellen Einsichten des Alltagsverständes, die im Rahmen seiner *vortheoretischen* Erkenntnis- und Lebenspraxis tätig sind einerseits, und den begrifflich sowie urteilsartig formulierten metaphysischen Annahmen, die innerhalb der systematisch entwickelnden theoretischen Denkpraxis der Wissenschaft und ihrer Konstruktionen am Werke sind, andererseits. Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden dürfte der sein, dass der deskriptiven Metaphysik des Alltagsdenkens, dem „*naturhaften metaphysischen Denken*“ (P.Wust) nur selten die Motivati-

on eigen ist, nach Alternativen zu suchen. (Obzwar diese Frage etwa bei den Begegnungen mit den andersartigen Kulturen und der ihnen zugehörigen Weltansichten grundsätzlich aufgeworfen werden könnte. Was aber von der Fries-Nelsonschen Schule nicht wahrgenommen wurde.) Stattdessen pflegt die menschliche kognitive Orientierung, das-sich-zurecht-finden im Alltag bzw. innerhalb seiner gewohnten Umgebung der Erstarrung zu erliegen. Insbesondere mit Rücksicht auf die Stufe des vorreflexiven Bewußtseins, das den spontanen Einwirkungen des Unbewussten unterliegt und zu denen der Verstand seltener auf eine kritisch-kontrollierende Distanz geht. Insofern setzt sich jene daran anknüpfende deskriptive Metaphysik der Gefahr aus, sich durch eine nicht ohne weiteres haltbare *Erstarrung des Weltbildes* zu kompromittieren.

Das Phänomen des Vorkommens vom Neuen in der Wissenschaft setzt vielmehr „einen *offenen Wissensbegriff*“ voraus (vgl.: Mittelstraß, 2015: 224). Und die Aufnahme eines solchen Wissensverständnisses würde schon eine grundsätzliche, tiefgreifende konzeptionelle Verschiebung innerhalb Nelsons Erkenntnisauffassung bedeuten, zu der er unterdessen allem Anschein nach nicht bereit war. Stattdessen hat er – wie es seiner Korrespondenz zu entnehmen ist – in gewisser Weise die Hoffnung auf eine mögliche Wiederkehr der Newton’schen Physik nach ihrer einmal erfolgten Verdrängung durch die moderne Physik gesetzt (!).⁵ Eine Hoffnung, die aber bekannter Weise durch weitere wissenschaftliche Entwicklungen nicht in Erfüllung ging. So ist Nelson, der klassischen rationalistischen Tradition folgend, im Grunde bei einem *geschlossenen Wissensbegriff* verblieben! Dies schlägt sich auch in seiner festen Überzeugung nieder, die metaphysischen Grundsätze unserer Welterkenntnis als auch der „Tatbestand“ der *UVE* würden *keiner Erweiterung* unterliegen bzw. seien ihr nicht fähig. Wie wir es gesehen haben, hat Julius Kraft diese Annahme noch rechtzeitig problematisiert und eine wichtige prinzipielle konzeptionelle Modifizierung diesbezüglich befürwortet. Dies war wohl eine bedeutsame Initiative, die leider von den anderen Autoren aus Nelsons Schule damals kaum wahrgenommen, geschweige denn aufgenommen wurde! Und in wissenschaftstheoretischer Hinsicht ist Nelson dann in der gleichfalls dem rationalistischen Erbe eigenen Richtung gegangen, durch die epistemologisch entscheidende Berufung auf das *Vorwissen der Vernunft* der Versuchung zu erliegen, *vor* jeder Forschung und im Prinzip auch *vor* jeder Theorienbildung die metaphysische Voraussetzungen unserer Welterkenntnis bereits festlegen zu können! Dies ist der Weg der *aprioristischen Grundlegung* sowohl unseres Alltagserkennens als auch der wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung, den in der neueren Zeit noch die Husserl’sche Phänomenologie in ihrer Frühphase, die Münchener phänomenologische Schule... und innerhalb der positiven Wissenschaften etwa der Ökonom Ludwig von Mises gegangen sind. Dieser Weg gilt inzwischen

im Rahmen der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie als nicht mehr ohne weiteres gangbar. Und was die mögliche ontologische Fundierung des offenen Wissensbegriffes anbetrifft, so könnte diese aus der These von *der Welt-offenheit* hergeleitet werden, die laut Coreth beides bedeutet: „der Mensch ist offen für eine offene Welt“ (vgl.: Coreth, 1999: 324).

Innerhalb der tradierten rationalistischen Epistemologie und ihres intuitionistischen Ansatzes, derer sich Nelson – wie wir gesehen haben – mit gewissen kognitiv-psychologischen Abstrichen bedient, werden die beiden vorher dargelegten Formen des metaphysischen Denkens indessen gewisserweise grundsätzlich *eingeebnet*. (Eine gewisse, eher implizite methodologische Stütze dafür liefert anscheinend die geläufige Ansicht, wonach wissenschaftliches Erkennen im Grunde *eine Fortsetzung* des vorwissenschaftlichen alltäglichen Erkennens mit feineren Mitteln darstellt.) Und zwar ausgehend von der anthropologischen Grundannahme

bestimmter *struktureller Universalien* unserer Weltsicht insgesamt, die also genauso auf der Stufe des vorreflexiven alltäglichen Bewusstseins als auch auf der Stufe der forschenden wissenschaftlichen Vernunft als konstante *apriorische Vorgaben* gleichermaßen und in genauso gleicher, *abgeschlossener inhaltlicher Verfasstheit* tätig seien! Und insofern finde also keinerlei Entzweiung des metaphysischen Wissens statt, die metaphysische Wahrheit wird nicht, um mit Fries zu reden, „aufgespaltet“.

Dies stellt aber eine sehr starke epistemologische These dar, die auf dem heutigen Diskussionsstand schwierig aufrechtzuerhalten ist. Wie kaum eine andere moderne Konzeption des metaphysischen Wissens konfrontiert uns Nelsons Lehre mit diesem folgenschweren Dilemma. Befunde unserer kritischen Analyse dürfen dabei gezeigt haben, dass eine *dichotom gespaltene*, divergierende Auffassung dem Verbleiben bei der einheitlichen Auslegung klarerweise zu bevorzugen ist: Einerseits ginge es um die deskriptive Metaphysik des menschlichen Verstandes *in seinem Alltagsgebrauch* – und dort mögen der Fries-Nelsonsche „prolongierte“ Intuitionismus sowie die mit ihm verknüpfte transzendental-psychologische (d.h. anthropologische) Deduktion metaphysischer Grundsätze weiterhin ihre Relevanz im Prinzip behalten. (Obzwar auch andere, alternative Explikationsweisen denkbar wären, die sich u.U. teilweise mit jenem Intuitionismus auch gewisserweise kombinieren ließen.) Andererseits handelte es sich um metaphysische Annahmen *von wissenschaftlichen Theorien*, bei deren Interpretation nach dem erreichten Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion die eingefahrene rationalistische Sichtweise menschlicher Erkenntnis, und also die jeweiligen Formen des Intuitionismus, mit denen Nelsons Epistemologie vorbe-

lastet ist, sich keiner breiteren Akzeptanz mehr erfreuen können. Stattdessen würde es, wie oben eingehend dargelegt, hier gelten, den *Standpunkt metaphysischer Forschungsprogramme* zum Fokus der Betrachtung zu machen.

Was vom Fries-Nelsonschen Erbe in diesem Zusammenhang weiterhin gewissermaßen grundsätzlich relevant bleiben mag, sind vor allem zwei Punkte: Zum einen die Methodik des *regressiven Aufweisens* metaphysischer Grundsätze wissenschaftlicher Theorien (insofern diese bei der Formulierung dieser Theorien nicht bereits explizit genannt und aufgestellt sind). Zum anderen die *kognitiv-psychologische Untersuchung* solcher Grundsätze, ein Vergleich ihres Informationsgehalts mit den entsprechenden Tatbeständen der Organisation menschlicher Vernunft. Wobei sich aber dieser Vergleich nicht mehr allein der Introspektion, des von Nelson kräftig überschätzten „Zeugnisses der inneren Erfahrung“, bedienen würde. (Und den jeweiligen Befunden einer solchen Untersuchung könnte nunmehr kein so großes Gewicht anerkannt werden, wie dies im Rahmen des Fries'schen Vorhabens einer anthropologischen Vernunftkritik der Fall ist.) Was aber die Erkenntnispraxis im Großen und Ganzen anbetrifft, so hat Victor Kraft sehr treffend bemerkt:

„Was uns wirklich Erkenntnis verbürgt und gewiß macht, ist nicht irgendein dramatisches Ereignis in unserem subjektiven Erleben, ein Innwerden, ein Gedankenblitz, sondern die Fülle und der Zusammenhang konkreter Erkenntnisse, die sich gegenseitig so wunderbar stützen und tragen und immer weiter fruchtbar werden“ (V.Kraft, 1926: 6).

Es bildet also eher *ein schrittweises Aufweisen* von Gewißheiten in den Rahmen menschlicher Erkenntnis, anstatt das schlagartige intuitive Erblicken, und das plötzliche Gewinnen von Einsichten, hebt Kraft hervor. Und erneut haben wir hier eine solche spezifische Situation vor uns, dass Nelson eine solche realistische Ansicht nicht im voraus ablehnen würde, sie aber praktisch bei ihm durch die Überbewertung von Intuition sowie die Fokussierung auf die metaphysischen Voraussetzungen des Erkennens gewissermaßen in Hitergrund verdrängt wird, anstatt offen zu gelten gelassen zu werden. Er war halt anscheinend zu sehr an die Erkenntnisstufe der *Prinzipenerkenntnis* konzentriert, obwohl er andere Erkenntnisstufen, insbesondere im Rahmen wissenschaftlichen Erkennens nicht im geringsten geleugnet hat.

Ausserdem kommt Nelson das Verdienst zu, entgegen dem innerhalb der modernen Erkenntnistheorie verbreiteten Anti-Psychologismus *die erkenntnistheoretische Relevanz von Psychologie* bzw. die Legitimität psychologischer Betrachtungsweise innerhalb von Erkenntnistheorie verteidigt und bejaht zu haben! Die (kognitiv-)psychologischen Befunde, die für die Epistemologie bedeutsam sind, gilt es dann deskriptiv zu erfassen und in die philosophische Erkenntnisanalyse adäquaterweise einzubeziehen. Frei-

lich können, wie wir gesehen haben, sowohl seine Auffassung von *UVE* als auch einige weitere unter seinen kognitiv-psychologischen Ansichten kritisch hinterfragt werden. Interessanterweise ist einer der schwerwiegendsten Vorwürfe, die Nelson gegen Kant richtete eben dieser gewesen, er habe *das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie* nicht klar zu bestimmen vermocht, sich „zur genauen Bestimmung dieses Verhältnisses nicht hindurchfinden können“ (Nelson, 1973, I: 41)! Wie wir es aber gesehen haben, ist auch Nelsons eigene Bestimmung des gleichen Verhältnisses selbst nicht in jeder Hinsicht zufriedenstellend ausgefallen. Vielmehr, das größte Versagen seiner epistemologischen Lehre bestand eben darin, dass er keinen Weg gefunden hat, ihre erkenntnispsychologische und ihre begründungslogische Aspekte gegenseitig abzustimmen. Letztlich bleibt es als eine philosophisch weitreichende Herausforderung bezüglich der Fortführung seines Erbes die fällige Entscheidung darüber, wie man das gespannte Verhältnis zwischen der (letztendlich) *schauenden Vernunft* seiner Epistemologie einerseits, und der *dialogischen Vernunft* seiner Pädagogik andererseits, eigentlich regeln sollte:

Durch eine stille Reduzierung der Letzten auf die Erste, und also ein Verbleiben beim epistemischen Fundamentalismus in seiner rationalistischen Spielart - was dem Nelson selbst nahe lag - oder dagegen durch ein Aufgeben der Ersten, also ein Verzicht auf *cognitio intuitiva* und stattdessen den Übergang zur prozedural-kommunikativer Rationalität, verbunden mit einer fehlbaren Konsenssuche - womit die Sokratiker aus seiner Schule, insbesondere die zweite Generation von ihnen, praktisch begonnen haben.

In diesem Buche wurden einige kritische Erörterungen formuliert, die für eine weitere Erforschung und Bewertung des Erbes der Fries-Nelsonschen Schule relevant sein dürften. Wobei die Frage nach der adäquaten Auslegung metaphysischer Voraussetzungen unseres Weltverständnisses, ihrer Beziehung zur psychologischen Verfasstheit menschlicher Vernunft, sowie nach der Interpretation ihrer epistemischen Autorität, die sie berechtigterweise beanspruchen können, im Mittelpunkt der Betrachtung stand. Solche Fragen sind im Rahmen der gegenwärtigen Epistemologie weiterhin aktuell, zugleich auch teilweise kontrovers. Welche Stellung man nun zu diesen grundlegenden Fragen auch einnehmen möchte, eines dürfte inzwischen klargestanden sein: Sowohl den metaphysischen Annahmen als auch (und noch mehr) dem so oder so interpretierten *Vorwissen der Vernunft* wird nämlich heute ein - insbesondere im Vergleich mit der rationalistischen Überlieferung, sowie mit ihrem Verständnis bei Leibniz, Kant, Fries und Nelson - insgesamt deutlich bescheidenerer (obzwar nach wie vor grundsätzlich wichtiger) Status und Stellenwert im Rahmen unserer Erkenntnis eingeräumt.

Der Traum von der Metaphysik als Wissenschaft, ihrer Vorrangstellung zur Erkenntnispraxis positiver Wissenschaften, unbezweifelbarer Gewissheit, Unkorrigierbarkeit und Unaustauschbarkeit ihrer apriorischen Grundsätze... ist weitestgehend ausgeträumt. Hiermit ist die Metaphysik aber zu keinem philosophischen Scheinproblem geworden. Ihre Depotenzierung hat nicht zugleich zu ihrer Demission geführt. Unter den inzwischen fälligen interpretativen Verschiebungen hinsichtlich der Auslegung ihrer Natur sowie ihrer kognitiven Funktionen, bilden die metaphysischen Annahmen weiterhin einen durchaus relevanten Gegenstand philosophischer Analyse. Und zwar mit den bedeutsamen Folgen hinsichtlich des Verständnisses menschlicher Weltauffassung - insofern nämlich solche Annahmen weiterhin eine gestaltende Einwirkung innerhalb dortiger Denkweisen auszuüben pflegen.

Solange man noch daran festhalten wird, dass es metaphysische Annahmen als eine besondere Erkenntnisart gibt, die etwas mit der eigentümlichen Struktur menschlicher Vernunft als der erkenntnisleitenden Subjektivität zu tun hat, wird man u.a. auch die Auslegungsversuche Nelsons berücksichtigen müssen - ungeachtet dessen, dass sich einige ihrer wichtigen Aspekte als nicht mehr haltbar erweisen.

Anmerkungen

¹ In einem Brief an Hilbert (vom 29.12.1916) bedauerte Nelson, dass sich Husserl einer Schule des ›*mystischen Schauens*‹ zugewandt habe, und hob dabei den folgenden Vorbehalt hervor:

„Für mich ist die Philosophie nicht eine Sache des mystischen Schauens, sondern eine solche des nüchternsten, trockensten Denkens...“ (vgl.: Franke, 1991: 101/102).

Husserls ›*Wesensschau*‹, die Nelson hier allem Anschein nach in Sicht hat, ist aber mit keinem allgemeinen philosophischen *Mystizismus* verknüpft. Und falls Nelson demgegenüber jegliches *Schauen* bei seiner *UVE* wegdenken möchte, so scheint dieser Begriff entgegen einer Auflösung zu steuern. M.a.W. wird es dann unklar und rätselhaft, wie er überhaupt noch verstanden werden sollte! Vielmehr muss auch er die *phänomenologische Anschauungskraft* der *UVE* gleichfalls geltend machen, wenn er konsequent bleiben will. Was Husserl selbst anbetrifft, so hat er seine ganze Philosophie doch auf keinem solchen Erschauen aufgebaut – nicht nur in seiner späten Phase. Stattdessen hat die derartige spezifische Kognition bei ihm zwar eine wichtige, nicht aber so umfassende Rolle wie im *Mystizismus*. Sondern eher eine in gewisser Weise beschränkte, durch andere Bestandteile seiner Doktrin ergänzte Rolle. So erschöpft sich seine Phänomenologie insgesamt genommen also doch in keinem bloßen Schauen. Insofern dürfte Nelsons Darstellung des philosophi-

schen Standpunkts Husserls' nicht völlig korrekt sein. (Es ist nicht auszuschließen, dass eine solche, unnötig einseitige Auslegung dieses Standpunkts einigermaßen mit den ernsthaften persönlichen Meinungsverschiedenheiten zusammenhängen mag, die bekannter Weise zwischen den beiden Göttinger Philosophen bestanden haben. So hat sich Husserl Nelson nicht als den Nachfolger an seinem Lehrstuhl gewünscht, als er von Göttingen nach Freiburg wechselte.)

² Dazu würde laut Kraft auch Folgendes gehören:

Von den einzelnen Wissenschaften (Anthropologie, Psychologie, Soziologie..) „empirisch zu lernen, ohne sich dabei philosophisch überrumpeln zu lassen. Diese Linie des Lernens ohne gleichzeitiges Aufgeben von Grundsätzlichem, setzt sich fort in dem Kontakt mit der modernen Entwicklung der exakten Wissenschaften, der sogenannten Geisteswissenschaften, der Künste und der positiven Religionssysteme“ (ebd.: 255).

Wobei es gilt, Vertrauen in *das denkende Erkennen* zu setzen. Diese, damals noch zur richtigen Zeit aufgestellten Forderungen und Bestrebungen sind aber leider nur teilweise aufgenommen und unzureichend ausgearbeitet worden. (So vor allem von Kraft selbst, sowie von Grete Henry-Hermann.) Somit wurde die Gelegenheit zu einer reformerischen Restauration der Philosophie Nelsons – insoweit sie dazu noch fähig war - praktisch unwiederbringlich verpasst. In dieser Folge haben wir es heute mit einer solchen Lage hinsichtlich der „*Existenzberechtigung*“ dieser Philosophie zu tun, wie sie im Haupttext dieses Abschnitts geschildert wurde - und übrigens für die philosophische Systematik unterschiedlicher Ausrichtungen nicht unüblich ist. Was die Beziehung der kritischen Philosophie zur Naturwissenschaft anbetrifft, so sei darauf hingewiesen, dass Nelson selber „den Übergang von der klassischen zur modernen Physik nicht mehr zum Gegenstand der eigenen philosophischen Prüfung machen können“ hat - wie dies treffend seine Schülerin *Henry-Hermann* feststellte. Diesen Umstand gilt es dann auch zu bedenken, wenn man die einstige Forderung von Ernst *Cassierer* aufnehmen möchte, die kritische Philosophie *weiterzuentwickeln um sie der modernen Physik gerecht zu machen*. Inzwischen dürfte aber die damals noch verfügbare Zeit zur Erfüllung dieser Forderung ausgelaufen sein.

³ Pulte (1999) verweist darauf, dass sich bei Fries die Ansätze zu einem „*eingeschränkten Falsifikationismus*“ finden. Seine Schranken beziehen sich dabei darauf, dass Fries, so Pulte, die Forderung „mann solle keine Voraussetzung machen, welche nicht bestimmt *von der Erfahrung widerlegt werden könne*“, mit dem Zusatz versehen hat „...es sey dann, dass die a priori bestimmte mathematische Ansicht der Körperwelt uns dazu nötige oder berechtigte“ (in: derselbe: *Die mathematische Naturphilosophie*, WW, XIII: 21, bzw. 23). Durch eine solche zusätzliche Bedingung werden aber, wie Pulte dies mit Recht feststellt, „*die Grundgesetze der Bewegungslehre gegen empirische Falsifikation immunisiert*“ (ebd., Fn. 72). Immerhin, wie ich es feststellen möchte, bleiben Fries'sche limitierte Andeutungen in Richtung eines wissenschaftstheoretischen Falsifikationismus ideengeschichtlich

relevant! Bekannterweise wurde diesem Gedanken dann im Rahmen des Popper-schen kritischen Rationalismus eine zentrale Rolle zugewiesen. Seither ist die mit der Falsifizierung unserer Annahmen verbundene epistemologische Problematik aus der Wissenschaftstheorie nicht mehr wegzudenken.

⁴ Für einen Hinweis auf bestimmte Aspekte solcher, ausgesprochen komplexen Diskussionslage danke ich V.Gadenne.

⁵ In einem Brief vom Dezember 1916 an Hilbert, auf den Kay Hermann aufmerksam macht, spricht Nelson die Hoffnung aus, angeblich könne man auch die moderne Physik nach dem Vorbild Kants durchaus aus den Grundsätzen der Newtonschen Mechanik entfalten:

„Was mir hier besonders am Herzen liegt, ist einmal, um es kurz zu sagen, *eine Ehrenrettung der klassischen Mechanik*. [...] *Denn ich gestehe, dass ich die Hoffnung nicht aufgeben mag, dass auch für die Physik der Tag kommen wird, an dem die klassische Mechanik in alter Herrlichkeit auferstehen und zu neuen Ehren gelangen wird*“ (vgl.: Nelson, 1916, Hervh.v.m.).

Hiermit zeigt sich, dass sich Nelsons von Kants Abhängigkeit von der zeitgenössischen Physik nicht abkoppeln könnte – auch eine entfernte Zeit danach.

XVI. BEILAGE: Nelsons Infragestellung der Erkenntnistheorie – Ein Beitrag zur systematischen Rekonstruktion und Diskussion, unter Berücksichtigung des Kommentars von Victor Kraft.

Wer mit den Ansprüchen an Wissenschaftlichkeit, wie sie in den Spezialwissenschaften üblich sind [...] an die Erkenntnistheorie herantritt, wird es nicht bestreiten, daß die Erkenntnistheorie im Allgemeinen auch heute noch auf eine sehr unsolide Weise vorgeht.

Victor Kraft, 1926

Wenn die Erkenntnislehre Wissenschaft sein soll, muß sie über Gegenstand, Aufgabe und Methode klar Bescheid geben können.

Victor Kraft, 1960

1. Der philosophische Hintergrund von Nelsons Kritik an der Erkenntnistheorie

Nelsons berühmte Kritik der tradierten philosophischen Erkenntnistheorie war vom rationalistischen Glauben an der „Möglichkeit einer Philosophie *als Wissenschaft*“, - den auch noch E. Husserl sowie die logischen Positivisten geteilt haben - und dem Kantianischen Programm einer kritizistischen Erkenntnislegitimierung insgesamt geleitet: Durch eine eingreifende Reform des Verfahrens philosophischer Theoriebildung, die sich als „*Kritik der Vernunft*“ versteht, will Nelson die Philosophie dem Zustand fortdauernden „planlosen und unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten“ verschiedener Schulen entziehen und auf den Weg eines wissenschaftlich gesicherten Denkens, der „gemeinsamen philosophischen Arbeit“ bringen (vgl.: Nelson, 1973: 461, 483). Dadurch sollen die Philosophen in den Stand versetzt werden, wie die Wissenschaftler an der Lösung der gemeinsamen Aufgaben mittels eines allgemein akzeptierten methodischen Verfahrens arbeiten zu können.

Die philosophische Disziplin, die in der Kantschen Tradition die Aufgabe hatte, die „Anarchie der Schulmeinungen“ zu beenden, „den ewigen

Frieden in der Philosophie herbeizuführen“ und die „unlösbar erscheinenden philosophischen Fragen einer wissenschaftlichen Behandlung zugänglich zu machen“, war eben die Erkenntnistheorie (vgl.: *ibid.*: 90, 463). Sie sollte nicht bloß ein Zweig philosophischer Untersuchungen neben anderen, sondern eben die alle anderen begründende Disziplin sein: Die „Bearbeitung der Erkenntnistheorie“ sollte jeder „philosophischen Untersuchung“ als ein „unentbehrliches wissenschaftliches Fordernis“ vorausgehen (*ibid.*:158). Erkenntnistheorie schien außerdem nicht nur für die Philosophie bedeutsam, sondern auch die Voraussetzung für die wissenschaftliche Theoriebildung im allgemeinen zu bilden. Nun stellte Nelson jedoch fest, „daß der Streit und Mannigfaltigkeit der philosophischen Lehrmeinungen“ gerade in der Erkenntnistheorie „am größten ist“ (*ibid.*: 463)! Und wenn wir die Frage nach den gesicherten Ergebnissen der Erkenntnistheorie stellen, so müßten wir konstatieren, daß sie weder bezüglich der „Lösung der eigentlichen philosophischen Probleme“ noch bezüglich der „Grundprobleme der theoretischen Wissenschaften“ die erwarteten positiven Ergebnissen gezeitigt hat. Wenn wir vom „Verzicht auf alles Metaphysische“ absehen, der aus der „sogenannten Selbstbescheidung der Erkenntnistheorie“ resultierte. (Eine Bestandaufnahme von Ergebnissen erkenntnistheoretischer Bemühungen zum Beginn des XX. Jahrhunderts, mit der jene, die etwa ein Jahrzehnt später V. Kraft (vgl.: Kraft, 1926: 1-5) formuliert hat, weitgehend ähnlich ist.) Dies sei, so fand Nelson, eine „merkwürdige“, erklärungsbedürftige Tatsache. Wir sollten uns daher fragen:

„Wie erklärt sich, daß diese anscheinend so berechtigten Hoffnungen auf eine friedliche, wissenschaftliche Gestaltung der Philosophie sich nicht nur nicht erfüllt, sondern der Streit der Schulen ins Unermeßliche gesteigert haben?“ (*ibid.*: 463).

Deshalb sollten wir

„den Gründen nachforschen, warum es noch nicht gelungen ist, die Philosophie [auf diesem erkenntnistheoretischen Wege] in den Gang einer Wissenschaft zu bringen und auf welchem Wege wir hoffen können, diesem merkwürdigen Zustand ein Ende zu bereiten“ (*ibid.*: 462).

Ein weiteres Motiv für diese Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnistheorie war Nelsons Auffassung, im Kritizismus Kants habe man unterlassen, *die Voraussetzungen für die Erkenntnistheorie* selbst zu prüfen. Denn es lasse sich ja nicht von vorneherein ausschließen, daß auch in die Erkenntnistheorie selbst – nicht nur in die vorkantische Metaphysik – gewisse Vorurteile eingegangen seien und sie möglicherweise auf der Stellung von Scheinproblemen beruhen. In diesem Sinne denkt Nelson radikaler als Kant und stellt die Forderung, eine kritizistische Philosophie müsse also ihre „kri-

tische Reinigungsarbeit“ auch noch auf die Erkenntnistheorie selbst ausdehnen und deren Möglichkeit in überzeugender Weise darlegen. Daher muss man sich auf die Aufgabe begeben, die Möglichkeit der Erkenntnistheorie zu untersuchen:

„Alle Erkenntnistheoretiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendiert, bis sie die Frage: Wie ist die Erkenntnistheorie möglich? genugtuend beantwortet haben“ (ibid.: 87).

2. Nelsons Methode der Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnistheorie und die Zielsetzung der Erkenntnistheorie

Nelson will die Erkenntnistheorie nicht hinsichtlich ihrer „Ergebnisse und äußeren Leistungen“ prüfen, sondern hinsichtlich der „Zulässigkeit von Voraussetzungen und Methoden“, angesichts „der Konsequenz und innerer Haltbarkeit“ (ibid.: 83). Eine solche Prüfung verlange die Anwendung einer Methode, die die Voraussetzungen von Behauptungen „rückwärtsschreitend“ aufweise: diese Methode

„... dient dazu, ehe wir uns an die Lösung eines Problems machen, erst die Bedingungen seiner Lösbarkeit zu untersuchen: uns zu vergewissern, ob das Problem überhaupt lösbar ist, welche Voraussetzungen in der Problemstellung selbst schon enthalten sind, und zu entscheiden, welche Voraussetzungen zu einer bestimmten Lösung des Problems notwendig und hinreichend sind“ (ibid.: 465).

Die allgemeine Problemstellung der Erkenntnistheorie bestimmt Nelson folgendermaßen:

„Die Erkenntnistheorie ist – nach allgemeinem Sprachgebrauch – die Wissenschaft, die die Untersuchung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis zur Aufgabe hat“ (ibid.: 92).

In dieser Formulierung, so findet weiter Nelson, wird *die Ungewißheit* über die objektive Gültigkeit der Erkenntnis *vorausgesetzt*: man zweifelt an der Erkenntnis, und „ihr Vorhandensein“ bildet ein Problem. Die Erkenntnistheorie ist also nicht voraussetzungslos, und man muß sich darüber im klaren sein, „daß überhaupt eine solche Voraussetzung in der Problemstellung schon enthalten ist“ (ibid.: 466)! Diese, „der Erkenntnistheorie unentbehrliche Voraussetzung“ wirkt sich dann auf ihre Zielsetzung aus:

„Wenn man die Frage stellt, ob man überhaupt gültige Erkenntnisse besitzt, so setzt man im voraus, daß die Objektivität der Erkenntnis zunächst zweifelhaft ist, und daß wir erst mittelbar, nämlich durch das Verfahren der Erkenntnistheorie, dieser Objektivität versichern können“ (ibid.: 466-467).

Nun ließe sich die von Nelsons angenommene „Unentbehrlichkeit“ jener Voraussetzung von Erkenntnistheorie doch relativieren. Sie ist nämlich zu stark und ideengeschichtlich stellt sie praktisch eine gewisse Konzession an die Tradition des philosophischen Skeptizismus dar. Statt der Voraussetzung der Ungewißheit (objektiver Gültigkeit) jeweiliger Erkenntnis ist in der Geschichte der Erkenntnistheorie aber – wie ich hervorheben möchte –, eher eine mildere konzeptionelle Annahme am Werk gewesen, jene nämlich einer *möglichen* Ungewißheit, die ausserdem im Sinne einer *Auch*-Möglichkeit verstanden worden war, so also dass es galt, unsere Annahmen *könnten sich als ungewiss aber auch als gewiss erweisen*, und daher bräuchten wir Beurteilungsmaßstäbe zur Feststellung des Vorliegens des einen oder des anderen Falles, bzw. zur entsprechenden Demarkation. Diese wichtige Änderung in der Ausgangsposition bei der Auslegung des Vorhabens der philosophischen Erkenntnistheorie beeinträchtigt aber nicht direkt die daran anschließende Argumentation, setzt sie nicht automatisch außer Kraft. Jetzt wollen wir zur Darlegung und Betrachtung dieser Argumentation übergehen:

3. Nelsons dritter Beweis der Unmöglichkeit der Lösung des Erkenntnisproblems

Nun erfordert dieses Ziel, sich der Gültigkeit der Erkenntnis zu versichern, „eine Anwendung des logischen Satzes vom Grunde“ („Jede Behauptung bedarf einer Begründung“) (ibid.: 467). Und dieser Satz setzt seinerseits die These voraus,

„daß der Verzicht auf die Begründung einer Erkenntnis den Zweifel an ihrer Wahrheit zur Folge haben müsse, oder daß ... eine Erkenntnis, um als wahr gelten zu können, einer Begründung bedürfe“ (ibid.: 497).

Die Erkenntnistheorie will *die objektive Gültigkeit* unserer Erkenntnis überhaupt untersuchen und sicherstellen, und das heißt also, daß sie die Begründung *jeder* Erkenntnis zu ermöglichen hat. Mit dieser „Behauptung der Notwendigkeit der Begründung einer jeden Erkenntnis“ „steht und fällt in der Tat die Erkenntnistheorie“ (ibid.: 467). Hinsichtlich dieser Aufgabe der Erkenntnisbegründung, wonach *alle* Erkenntnis bezüglich ihrer Gültigkeit so lange zu bezweifeln sei, bis sie von der Erkenntnistheorie als gültig gerechtfertigt wäre, verweist Victor Kraft auf ihre nicht hinreichende Klarheit bzw. eigentümliche Zweideutigkeit:

„Sie kann einerseits dahin gedeutet werden, daß die Erkenntnislehre nachweisen soll, daß unsere [...] konkrete Lehrmeinungen wirklich Erkenntnis sind; andererseits dahin, daß es sich nicht um bestimmte Erkenntnisansprüche, sondern um die Erkenntnis überhaupt handelt, darum, zu untersuchen,

ob wir überhaupt instande sind, zu erkennen, d.h. Aussagen von objektiver Gültigkeit zu machen“ (Kraft, 1960: 2).

Ihrem Wortlaut nach scheinen Nelsons Ausführungen näher bei der zweiten Auslegungsmöglichkeit zu liegen, wobei er sich auf den „allgemeinen Sprachgebrauch“ beruft. Die erste Auslegungsmöglichkeit wäre insofern auch sinnvoll, als die Lösung der Begründungsaufgabe üblicherweise an diese oder jene Erkenntnisansprüche, und nicht an alle Erkenntnis insgesamt bzw. „überhaupt“ gerichtet wird. Eine Verknüpfung zwischen den beiden Interpretationen mag, wie ich feststellen möchte, darin erblickt werden, als die Erkenntnistheorie vorerst das *allgemeine Verfahren* zur Lösung der Begründungsaufgabe konzipiert, so daß dieses dann im jeweiligen aktuellen Falle des Entscheidens über bestimmte Erkenntnisansprüche *operationalisiert* werden kann. Ob diese Operationalisierung von der Erkenntnistheorie (oder vielleicht von einer „angewandten Erkenntnistheorie“) selbst betrieben werden soll, dürfte eine Frage der Übereinkunft darstellen. Im Rahmen üblicher Erkenntnispraxis wird die letzte Aufgabe den praktizierenden Erkenntnissubjekten selbst zugewiesen – so wenn es um wissenschaftliches Erkennen geht, den jeweiligen Forscher, die etwa eine Vorhersage oder eine nomologische Hypothese zu legitimieren suchen u.ä.

Nelson argumentiert nun weiter, daß diese leitende Anforderung (alle Erkenntnis zu begründen) einen Widerspruch nach sich zieht. Die Behauptung der Notwendigkeit der Begründung einer jeden Erkenntnis ist nämlich mit einer zusätzlichen Annahme verbunden, und zwar mit der Annahme der „Mittelbarkeit aller Erkenntnis“ (Nelson, a.a.O.). Dies erklärt er folgenderweise: Daß jede Erkenntnis begründungsbedürftig ist, bedeute ja nichts anderes, als „daß sie *eine andere als ihren Grund voraussetzt, auf die sie um als wahr behauptet werden zu können, zurückgeführt werden muss*“ (ibid.) Und diese Behauptung ist eigentlich jene, die dazu führt, daß sich die Lösung der Aufgabe der Erkenntnistheorie als „wissenschaftlich unmöglich“ erweist. Denn sie ist in sich widersprüchlich:

„... wenn jede Erkenntnis nur durch eine andere, ihr zurückliegende möglich ist, so müssten wir, um zu irgendeiner wahren Erkenntnis zu gelangen, einen unendlichen Regressus ausführen, und es wäre daher gar keine Begründung einer Erkenntnis möglich“ (ibid.).

Die Forderung nach der Begründung jeder Erkenntnis führt also zum unendlichen Regreß; da dieser definitionsgemäß nicht ausgeführt werden kann, folgt, daß keine Begründung aller Erkenntnisse möglich ist. Aus der Forderung folgt also als Konsequenz die Behauptung ihrer eigenen Unmöglichkeit; und darin liegt der Widerspruch. Folglich erweist sich die Aufgabe der Erkenntnistheorie aufgrund dieses Widerspruchs als *unlösbar!*

Interessanterweise - woran V. Kraft erinnert - hat der Klassiker des deutschen Idealismus, F.W.J. *Schelling*, Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, eine solche Kritik gewissermassen vorweggenommen. Und zwar mit dem Blick auf die Aufgabenstellung des Kantschen Vorhabens der Vernunftkritik, das von dem folgenden, auf den ersten Blick „ungemein einleuchtenden“ Gedanken, geleitet wird:

„Ehe man etwas erkennen wolle, sei es nötig, unseres Vermögen, zu erkennen, selbst einer Prüfung zu unterwerfen. [...] Bei näherer Betrachtung findet sich aber, daß es dabei um *ein Erkennen des Erkennens* zu tun ist. Demnach bedürfte erst einer Untersuchung über die Möglichkeit eines solchen Erkenntnis des Erkennens, *und so könne man ins Unendliche zurückfragen*“ (Schelling, 1861:78, Hervh.v.mir).

Es handelt sich also um eine eng verwandte Problemstellung, wobei Nelson, der mehr die begründungslogische Seite der Frage fokussiert, dieser kritischer Hinweis von Schelling offensichtlich nicht bekannt war. Er hat sich übrigens im Rahmen seiner kritischen Beurteilung von Kants Epistemologie eher an andere ältere deutsche Philosophen orientiert - etwa an dem „transzendentalen Skeptiker“ Salomon *Maimon*. Nichtdestoweniger stimmen er, wie etwas später auch Nicolai *Hartman*, mit Schelling darin überein, daß Kant das Problem einer Erkenntnis *des Erkennens* selbst weitestgehend unthematisiert gelassen und stattdessen seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Erkenntnis *von Gegenständen* gerichtet hat.¹

4. Ein anderweitiger Versuch, „das Erkenntnisproblem“ zu lösen und seine Zurückweisung

Wäre es nun ein Ausweg aus dieser Situation, wenn wir unsere Erkenntnis „vorerst nur als hypothetisch gültig“ annehmen, und den „unendlichen Regreß in einen Progreß“ verwandeln? Dabei müssten wir verlangen, „daß die zunächst nur hypothetisch aufgenommene Erkenntnis sich mehr und mehr *bewährt*“ (ibid.: 492). Hierdurch kann die Erkenntnistheorie jedoch nicht gerettet werden. Denn es stellt sich die Frage: „wenn wir jede Erkenntnis vorderhand als *problematisch* beurteilen, woher kommt dann das Kriterium der Bewährung?“ (a.a.O.). An diese Frage knüpft Nelson folgende Überlegung an:

Dieses Kriterium „könnte ja selbst nur problematisch vorgestellt werden, bedürfe also selbst erst der Bewährung an einem weiteren Kriterium und so fort, ohne daß wir jemals zu einer wirklichen Bewährung gelangen könnten. Ob übrigens diese Bewährung den Charakter absoluter Gewißheit oder nur allmählich zunehmender Wahrscheinlichkeit hat, darauf kommt für diese Frage gar nicht an. Denn auch für die Wahrscheinlichkeit bedürfen wir schon

irgendwelcher Kriterien, die ihrerseits nicht bloß problematisch sein können“(a.a.O.).

Also bekämen wir eine Art von *progressus ad infinitum* der zu keinem Abschluß kommt, so daß uns *kein unproblematischer Beurteilungsmaßstab* vorliegt, durch deren Anwendung die fortschreitende Bewährung vorerst hypothetisch angenommener Erkenntnisse (bzw. Annahmen) festgestellt werden könnte. Hiermit bleibt die Zielsetzung der Erkenntnistheorie gleichfalls unerfüllt!

Nelsons Argumentation können wir auch so explizieren:

1. Unsere Erkenntnisse sind hypothetisch gültig.
2. Wir können sie aber immer besser bewähren.
3. Wenn wir dieses progressives Bewährungsverfahren weit genug verfolgen, so können wir einmal zu einer Begründung der Gültigkeit unserer Erkenntnis kommen.
4. Aber wenn (1.) gilt, könnten die für die Bewährung geltenden Kriterien selbst auch nur hypothetisch angenommen werden.
5. Um die Gültigkeit dieser Kriterien sicherzustellen, müssten wir diese an einem weiteren Kriterium gemessen bewähren lassen, und wenn dieses Kriterium nicht wiederum bloß hypothetisch bleiben soll, müssen wir eine Bewährung nach einem weiteren Kriterium auch für es suchen usw., *ad infinitum*.
6. Somit werden wir niemals zu „einer wirklichen Begründung“ der als hypothetisch angenommenen Erkenntnisse gelangen.

Dieses Argument überzeugt aber nicht ganz, bzw. hat nicht die gleiche Kraft wie das vorher dargelegte *regressus ad infinitum*-Argument. Mit ihm wird von Nelson vorausgesetzt, daß die erkenntnistheoretische Analyse irgendeine zu begründende *Erkenntnisse* mit den *Erkenntniskriterien* selbst gleichsetzen muß. Dies dürfte aber doch fraglich sein. Die beiden Fragen liegen auch nicht auf ein und dergleichen Ebene: die Frage nach der Festlegung von Erkenntniskriterien wird nämlich auf der Ebene der *Meta-erkenntnis* gestellt und gelöst. Und wir können uns auf eine Bestimmung des Erkenntniskriteriums einigen, das plausible Gründe für sich beanspruchen kann, und es dann bei den ursprünglich fortschreitenden Objekt-Erkenntnissen, ihrer Annäherung an den Status objektiv gültiger oder sehr wahrscheinlicher Annahmen anwenden, bzw. die erzielten Fortschritte beurteilen. Insofern dürfte hier die gesuchte „wirkliche Begründung“ grundsätzlich doch erzielbar sein!

5. Die Forderung eines allgemeinen Erkenntniskriteriums und daraus hervorgehende Schwierigkeiten

Laut Nelson liegen die Schwierigkeiten der Erkenntnistheorie nicht in den angebotenen Erklärungen der Wahrheit als solcher, sondern entspringen vornehmlich der Forderung „eines allgemeinen Kriteriums der Wahrheit der Erkenntnis überhaupt“, durch dessen Anwendung „wir entscheiden können, ob eine Erkenntnis wahr ist oder nicht“ (vgl.: ebd.: 465). Hiermit werden wir aber zur folgenden problematischen Konsequenz hingeführt:

„Ein solches Kriterium müßte, um anwendbar zu sein, erkannt werden können. Ob aber diese Erkenntnis des Kriteriums gültig ist, könnten wir nicht entscheiden, ohne das Kriterium schon anzuwenden. Dieser Zirkel muß sich in jedem Versuch wiederholen, ein Wahrheitskriterium aufzustellen, das für alle Erkenntnis gelten soll und daher natürlich nicht selbst eine Erkenntnis sein kann“ (ebd.: 402).

Um Nelson Gedankengang weiter zu verdeutlichen, wollen wir nun für das allgemeine Erkenntniskriterium die Bezeichnung „*K*“ einführen, für seine inhaltlichen Gestaltungen „*K*-Prädikate“ (wie Nützlichkeit, Evidenz, allgemeinem Konsens entsprechend...), für die durch die letzteren aufgestellten Bedingungen „*K*-Bedingungen“. Damit *K* überhaupt anwendbar wird, müßten wir „erkennen können, daß es ein Kriterium der Wahrheit ist“, müßten also dessen sicher sein, daß *K* eben *das Wahrheitskriterium* ist. Damit wir nämlich aus der Anwendung von *K* überhaupt einsehen können, daß eine gegebene Erkenntnis wahr ist, müßten wir wissen, daß die Erkenntnisse, die die *K*-Bedingung erfüllen, eben „die wahren sind“. In der Folge müßen wir voraussetzen, daß *K* ein richtiger Beurteilungsmaßstab ist. Um aber zu wissen, daß *K* das Kriterium der Wahrheit ist, müßen wir auf die Annahme, die lautet

„*K* ist das fragliche Kriterium“

K selbst schon anwenden. Nur dadurch können wir nämlich überhaupt wissen, daß eben *K* das Kriterium ist, indem wir *K* selbst als einen gültigen Beurteilungsmaßstab bereits einsetzen. Die Möglichkeit der Anwendung von *K* setzt ein Wissen darüber voraus, daß *K* *das Kriterium* der Wahrheit ist. Dazu gilt es aber unbedingt zu wissen, daß das *K*-Prädikat auch für das Denken, daß *K* selbst richtig ist, zutrifft (also, *K* muß bei der Beurteilung seiner Richtigkeit selbst vorausgesetzt werden). Dies führt dann aber zur *Zirkelhaftigkeit des Verfahrens*. So etwa:

„Um zu erkennen, daß die Nützlichkeit ein Kriterium der Wahrheit ist, müßte man das Kriterium der Nützlichkeit schon auf diese Erkenntnis anwenden,

man müßte also seine Richtigkeit schon voraussetzen und würde sich also in Zirkeln bewegen“ (ebd.: 507-508).

Und genauso so würde es sich mit anderen relevanten Kriterien, bzw. *K*-Prädikaten und *K*-Bedingungen verhalten.

Ist nun die von Nelson hier vermutete Zirkelhaftigkeit wirklich unvermeidlich? Meinem Urteil nach geht er eigentlich bei seiner Kritik von zwei unexplizierten, aber fragwürdigen Annahmen aus, die er als für das Unternehmen der Erkenntnistheorie unverzichtbar ansehen möchte:

- Erstens, daß die Erkenntnistheoretiker bei ihren Betrachtungen die *Metaebene* des Erkennens einerseits und die *Objektebene* andererseits nicht auseinanderhalten.
- Zweitens, daß selbst wenn sie dies (etwa implizit) auch tun würden, sie jedoch *auf den beiden Ebenen nur eine und die gleiche Lösung* für die Frage nach dem Erkenntniskriterium praktizieren müßten - wozu es angeblich für sie keine Alternative geben sollte.

Und erst unter der Beibehaltung von diesen beiden, insbesondere aber der zweiten Annahme, wird die Zirkelhaftigkeit des erkenntnistheoretischen Vorgehens unausweichlich bzw. Nelsons Vorwurf gültig. Entgegen seiner Vermutung, sind die Erkenntnistheoretiker aber nicht dazu verpflichtet, den beiden Annahmen zu folgen. Und aus ihrer eigentümlichen Fragestellung, wie diese von Nelson dargestellt wurde, ergibt sich kein Zwang dazu. So etwa könnte ein Erkenntnistheoretiker, der die Nützlichkeit als Erkenntniskriterium gelten lassen möchte, eine solche Lösung auf die Frage, wie wir wissen sollen, daß eben *die Nützlichkeit* authentisches Beurteilungsmaßstab für die epistemische Legitimierung unserer Meinungen, Annahmen, Theorien... sei, die These vertreten:

Dies entspricht der Intuition des menschlichen gesunden Verstandes! Und wenn es um die Legitimierung *des Konsens*-Kriteriums ginge etwa die These:

Die intellektuelle Tradition unseres Kulturkreises spricht dafür, dass Konsens-Kriterium als richtig anzuerkennen ist, bzw. dieser epistemischer Beurteilungsmaßstab hat sich innerhalb ihr gut bewährt.

Ähnlich kann auch für andere denkbare Erkenntniskriterien (wie Evidenz u.a.) eine von ihnen inhaltlich jeweils *verschiedene* Begründung für sie selbst auf der Ebene der Metaerkenntnis aufgestellt werden, die also mit ihrem eigenen Informationsgehalt *nicht* koinzidiert. Auf dieser Weise würde dann jene logisch unhaltbare Lage vermieden, daß beim Erkennen eines Erkenntniskriteriums dieses selbst als bereits gültig vorausgesetzt und verwertet wird. Daher würde ich den Nelsonschen Zirkularitätsvorwurf als

nicht ganz überzeugend ansehen. Seine versuchte Problematisierung der logischen Rolle von Erkenntniskriterien beim Projekt einer philosophischen Erkenntnistheorie mag aber weiterhin anregend sein.

Für Nelson bliebe nur noch die Möglichkeit einer sprachlich-konventionellen Verteidigung seines Zirkularitätvorwurfs übrig, indem man nämlich darauf verweisen würde, es sei von einem „*allgemeinen* Kriterium der Wahrheit der Erkenntnis“ die Rede, d.h. von der erkenntnistheoretischen Bemühung ein solches Kriterium zu formulieren, „das *für alle* Erkenntnis gelten soll“. Die Festlegung des Prädikats der *Allgemeinheit* verbietet uns als solche aber zunächst nicht, die beiden Ebenen der Metaerkenntnis und der Objekterkenntnis zu unterscheiden. Und genauso wird damit auch die Möglichkeit nicht apriori ausgeschlossen, daß auf der einen und der anderen Ebene die Frage von Erkenntniskriterien auch in einer grundsätzlich uneinheitlichen, *nicht-identischen* Weise gelöst werden kann. Die Allgemeinheit des gesuchten Erkenntniskriteriums könnte man dabei wohl so verstehen, daß *alle* zu entscheidenden Fälle innerhalb einer, sowie genauso *alle* zu entscheidenden Fälle innerhalb anderer Ebene, gerade nach dem gleichen, für die jeweilige Ebene vorgesehenen Kriterium beurteilt werden sollen.

Die andere mit der gleichen Ausgangslage verknüpfte Schwierigkeit, die Nelson hier vermutet, können wir nun so darlegen: Die Wahrheit des jeweiligen Urteils *A ist B* (also auch des Urteils „*K ist das richtige Wahrheitskriterium*“) beruht darauf, daß das entsprechende Urteil *A ist B x-voll sei* (evident, nützlich, allgemeinem Konsens entsprechend...), dh. denselben entsprechenden *K*-Bedingungen genügen muß. Um eine solche Einsicht als wahr zu erweisen, müßten wir uns also davon überzeugen,

daß es *x-voll sei* zu urteilen, es sei *x-voll* zu urteilen, daß *A ein B* ist ... etc. (es sei *nützlich* zu denken, Wahrheit sei Nützlichkeit; es sei *evident*, zu denken, Wahrheit sei Evidenz; es sei *allgemeinem Konsens entsprechend*, zu denken, Wahrheit sei Konsens... etc.).

Also

„... um den Sinn der [erkenntnistheoretischen] Behauptung klarzumachen [müßten wir] eine unendliche Reihe von Aussagen vollziehen. Eine Reihe, in der jedes Glied erst durch den nächstfolgenden definiert wird, nämlich jede Teilaussage erst durch die Aussage ihrer [Evidenz, Nützlichkeit, Konsensfähigkeit...] ... Da aber die Vollendung einer unendlichen Reihe einen Widerspruch einschließt, so folgt, daß die Behauptung, Wahrheit sei [Evidenz, Nützlichkeit, Konsens...], überhaupt keinen definierbaren Sinn haben kann“ (ebd.: 398).

Hiermit würden wir also erneut konfrontiert mit dem Problem eines *infiniten Regresses*.

Interessanterweise, hat Kraft die soeben dargelegte Argumentation Nelsons

im Prinzip akzeptiert, wollte sie aber insofern ergänzen lassen, als er darauf bestand

„... daß das Kriterium objektiver Gültigkeit *nicht unbedingt durch Erkenntnis* legitimiert sein müßte. Die Übereinstimmung erkennender Subjekte könnte *auch auf einer Überzeugung beruhen*. Das würde aber nicht der Tendenz des ganzen Unternehmens entsprechen, das auf eine *absolute Begründung* ausgeht“ (Kraft, 1960: 3, Hervh. teilweise v. mir).

Es handelt sich also um einen Ergänzungsvorschlag, den er selbst explizit problematisiert hat und der offensichtlich erst unter den Bedingung seinen vollen Sinn bekäme, daß man die ursprüngliche Zielsetzung, eine völlig unbezweifelbare Begründung zu erreichen, aufgeben würde. Letzteres entspricht aber eben nicht der Struktur der epistemologischen Fragestellung, die Nelson in Sicht hat, und bezüglich der er auch seine Gegen-Argumentation entfaltet. Insofern ist Krafts Bemerkung im gegebenen Zusammenhang nur beschränkt relevant. Derartige Ergänzungsvorschläge zur Nelsons Kritik erübrigen sich aber, wenn man unsere vorher formulierte Argumentation berücksichtigt. Denn aufgrund dortiger Hinweise wird das zusätzliche Regressus-Argument im voraus hinfällig, so daß kein Bedarf danach mehr besteht, weitere speziell darauf bezogene Argumente zu entwerfen zu versuchen. Die gleichen Gründe, die den Zirkularitätsvorwurf problematisch machen, entziehen auch dem soeben dargelegten Regressus-Argument seine Berechtigung.

6. Konsequenzen, die Nelson zieht

Aus der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie ergibt sich aber laut Nelson weder Skeptizismus noch Dogmatismus als Konsequenz: Denn aus der Unmöglichkeit der Begründung unserer Erkenntnis dürfen wir nicht darauf schließen, daß unsere Erkenntnisse ungültig sind: Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie bedeutet noch nicht die Unmöglichkeit der Erkenntnis selbst (vgl.: *ibid.*: 472). Eine solche Folgerung durch eine „*skeptische Erkenntnistheorie*“ setze bereits „das erkenntnistheoretische Vorurteil“ voraus; wenn wir dies aber aufgeben, sind wir nicht dazu gezwungen, den Skeptizismus zu übernehmen.

Die dem Skeptizismus entgegengesetzte Lösung des Dogmatismus, d.h. die Auffassung, wir müssten „irgendwelche Urteile ohne alle Begründung“ aufstellen, erweist sich gleichfalls als unberechtigt. Denn aus der Unmöglichkeit der Begründung aller Erkenntnis können wir nicht auf die „Notwendigkeit einer dogmatischen Metaphysik“ (Hegel, Herbart, Lotze...) schließen. Hier wird zu viel bewiesen: die Notwendigkeit der Aufstellung von Behauptungen als „Dogmen“ ergibt sich nicht aus der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie allein (*ibid.*: 473).

Also, weder eine noch die andere Position zeigt sich als notwendige Konsequenz aus der erwiesener Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie.

Was die Schwierigkeiten angeht, zu denen die Forderung eines allgemeinen Erkenntniskriteriums führt, so meint Nelson, man „erhebe“ sich über solche „Widersprüche“

„allein dadurch, daß man auf ein außerhalb der Erkenntnis liegendes Kriterium verzichtet, ohne darum doch auf die von der Erkenntnis unabhängige Wahrheit selbst zu verzichten“ (ebd.: 403).

Es gilt also eine *immanentistische* Position einzunehmen, ausgehend von dem Konzept unmittelbarer Erkenntnis. Ein Zurückgreifen auf die letztere erweist sich auch darum als unbedingt erforderlich,

als ohne „die Zugrundelegung irgendeiner vollständigen Gewißheit“ es „gar keinen Sinn“ hat, von einer auch nur wahrscheinlichen Erkenntnis zu reden!(a.a.O.)

Und die gesuchte vollständige Gewißheit wird uns allein durch *die unmittelbare* Erkenntnis verfügbar gemacht. Also ein epistemischer Standpunkt, der mit einigen eigentümlichen Nuancierungen von vielen anderen epistemologischen Fundamentalisten innerhalb der Epistemologiegeschichte geteilt worden ist.

7. Nelsons eigene Lösung des Erkenntnisproblems

Nelson meint, wir sollten die Forderung nach der Begründung einer jeden Erkenntnis aufgeben, und anstatt dessen von der Annahme ausgehen, daß die „Forderung der Begründung einer Erkenntnis“ selbst „ihren Sinn erst unter Voraussetzung *einer unmittelbaren* Erkenntnis“ erhält (ibid.: 496). Wenn nämlich keine solche Erkenntnis vorhanden wäre, „so könnten wir freilich auch nicht wissen, wie wir es anfangen sollten, uns der Wahrheit zu versichern“(a.a.O.). Ohne Einbeziehung unmittelbarer Erkenntnis könnten wir deshalb „gewiß durch keine Aufbietung noch so großen Scharfsinns einen Weg finden, um vom Zweifel zur Wahrheit zu gelangen“(a.a.O.). Sein Argument können wir auch so rekonstruieren:

1. Angenommen, wir hätten allein hypothetische oder jedenfalls solche Erkenntnisse, für die wir einer weiteren Begründung benötigen.
2. Dann würden wir uns aber nie dessen gewiß sein können, auf welchem Wege die Gültigkeit unserer Erkenntnis sichergestellt werden sollte.
3. Deshalb werden wir in diesem Fall nicht „vom Zweifel zu Wahrheit“ fortschreiten können, und die angestrebte Legitimierung der

Gültigkeit unserer Erkenntnisse erlangen.

4. Also, Besitz einer unmittelbaren Erkenntnis bildet die notwendige Bedingung einer jeden Begründungsprozedur.

Das Phänomen *unmittelbarer Erkenntnis* macht darüberhinaus die Skepsis hinsichtlich unserer Erkenntnisse widersinnig. Hier handele es sich um „das einzige Mittel“, den Skeptizismus „von Grund aus zu heben“:

„Den Skeptizismus durch einen logischen Gegenbeweis zu widerlegen, ist gänzlich unmöglich; aber es bedarf dessen gar nicht, denn durch die erste beste wirkliche Erkenntnis, die der Skeptiker in sich selbst erlebt, führt er sich selbst *ad absurdum*“ (a.a.O.).

Anstatt vom Zweifel oder von „vorderhand“ bloß problematischen Erkenntnissen auszugehen, sollten wir den Anfangspunkt bei der vorliegenden unmittelbaren Erkenntnis machen, wir sollten mit dem „Faktum der Erkenntnis“ beginnen. Es ergibt sich also, daß die Möglichkeit der Erkenntnis nicht ein Problem ist, sondern *eine ursprüngliche Gegebenheit!* Die Fragestellung ist dann nicht mehr „Wie ist unsere Erkenntnis überhaupt möglich?“, sondern „Welche unserer Vorstellungen sind eigentlich Erkenntnis?“.

Die von Nelson befürwortete Lösung des Erkenntnisproblems befindet sich offensichtlich im Zeichen eines rekonstruierten *empistemologischen Fundamentalismus* – einer Position also, die im Rahmen gegenwärtigen Diskussion in mehrfacherweise kritisiert wurde.² Rückkehr zum rationalistisch gesinnten Fundamentalismus verstand er als die einzig verbleibende Alternative nach dem vielfachen Versagen des Kantschen Kritizismus. Und hiermit schließt sich der Kreis von Nelsons versuchter Problematisierung der philosophischer Erkenntnistheorie. Nichtdestoweniger, es ist ein bleibender Verdienst Nelsons, unseren Blick für die Problematik der Erkenntnisbegründung wesentlich geschärft zu haben.³

Anmerkungen:

¹ Hinsichtlich des Nelsonschen Nachweises der These von der *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie* hat H. Albert bemerkt, er stellt

„... ohne Zweifel selbst erkenntnistheoretische Untersuchungen im üblichen Sinne dieses Wortes an, in denen er zu positiven Konsequenzen hinsichtlich der Möglichkeit der Erkenntnis kommt, so daß sein Nachweis *einen etwas paradoxen Eindruck hinterläßt*“ (Albert, 2011: 24, Hervh.v. mir).

Es kann aber *keineswegs* von irgendwelcher „Paradoxie“ hier die Rede sein, wenn man berücksichtigt, wie Nelson die Erkenntnistheorie selbst definiert – wozu jeder Interpret verpflichtet sein dürfte, selbst dann, wenn er mit gegebener Begriffsbestimmung nicht ganz einverstanden ist. Nelson geht nämlich eben von *einem engeren* Begriff der Erkenntnistheorie aus, und falls man dagegen einen breiteren Begriff dem vorzuziehen möchte, kann man dies gerne tun - nur ohne dabei Nelson aufgrund einer anderen Definition eine Paradoxalität seiner Ausführungen zu unterstellen.

Für eine allgemeine und zuverlässige, teilweise auch kritische Darstellung von Konzeption der Fries'schen, bzw. Fries-Nelson'schen Schule vgl.: Cassirer, 1974., Bd.III, Absch.: *Die Nachkantischen Systeme*.

² Zum epistemologischen Fundamentalismus und zu seinen fragwürdigen Aspekten vgl. u.a. Jakovljević, Dragan: *Wenn die Grundlagen wackeln*. Zur Lage des epistemologischen Fundamentalismus, in: *Facta Universitatis*, Vol.I, No.5/1998. Und zur Nelsons Kritik an Kant: Jakovljewitsch, 1988: 18-41.

³ Eine weiterführende kritische Analyse einiger Aspekte der hier behandelten Problematik wird in meinem bislang unveröffentlichten Aufsatz formuliert „*Das Faktum der Erkenntnis und die Gültigkeit der Erkenntnis: Zwischen Chisholm und Nelson*“. (Inzwischen erschienen in: „*Revue Roumaine de Philosophie*“, 2/ 2020, Bucharest).

L i t e r a t u r

- Nelson, Leonard: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, Göttingen 1908, derselbe: Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, Bologna 1911, ders.: *Erkenntnis und Irrtum*: Thesen und Schlußwort zur Diskussion des Vortrages von F.C. Schiller, Bologna 1911, ders.: Über den Pragmatismus, Diskussionsbeiträge, Heidelberg 1908/1909, Alle abgd. in:
- Nelson (1973), Leonard: *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*, Mit einem Vorwort von G. Weisser und L. Neumann, Band II.; in: ders.: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Hrsg. von P. Bernays, W. Eichler, A. Gysin, G. Heckmann, G. Henry-Hermann, F. von Hippel, S. Körner, W. Kroebel, G. Weisser, Hamburg.
- Schelling (1861), Friedrich Wilhelm Joseph von: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Sämtliche Werke, Bd.X, Tübingen (wird zitiert nach Kraft (1960)).
- Kraft (1926), Victor: Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden, (vorgelegt 1925), Wien & Leipzig.
- Kraft (1960), Victor: Erkenntnislehre, Wien.
- Cassirer (1974), Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I-IV., Dritter Band, *Die nachkantischen Systeme*, Repr. of the 2nd ed. 1923, New Haven, Conn. (first ed. 1920, Erstauf1. Orig. 1906), Darmstadt.
- Albert (2011), Hans: Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Tübingen.
- Jakowljewitsch (1988), Dragan: Leonard Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaft, Frankfurt a.M. / Bern, u.a.

XVII. Hauptschriften von Julius Kraft

1. *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries*, Berlin-Grünwald 1927.
2. *Soziologie oder Soziologismus?* Zur Mannheims „Ideologie und Utopie“, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, Jg.5, Heft 4 / 1929.
3. Vorfragen der Rechtssoziologie, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd.45 / 1930.
4. *Reine und angewandte Soziologie*, in: Gesellschaft, Staat und Recht, FS Hans Kelsen, Springer Wien 1931.
5. Art.: *Rechtssoziologie*, in: Handwörterbuch der Soziologie 1931, 2. Aufl, 1959.
6. *Die Wiedergeburt des Naturrechts*. Verlag Öffentliches Leben, Berlin 1932.
7. Paradoxien des positiven Rechts, in: Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts, Bd.9/1935.
8. Das Problem der Geisteswissenschaft, in: Erkenntnis, Bd.6, Heft 3 / 1936.
9. *Erkenntnis und Glaube*, Sijthoff, Leiden 1937.
10. *Von Husserl zur Heidegger*, Kritik der phänomenologischen Philosophie (Erstauf. 1958), 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1977.
11. *Die Unmöglichkeit von Geisteswissenschaften* (Erstauf. 1934), 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1957.
12. *Philosophie als Wissenschaft und Weltanschauung*, (Ausgewählte Aufsätze von Kraft), hrsg. v. A. Menne, F. Meiner, Hamburg 1977.

XVIII. Literaturverzeichnis

- Apelt (1854), Ernst, F.: *Die Theorie der Induction*, Leipzig.
Apelt (1857), Ernst, F.: *Metaphysik*, Leipzig.
- Albert (2010), Hans: *Traktat über kritische Vernunft*, Nachdruck der 5. Aufl., Tübingen.
Albert (1991), Hans: *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Tübingen.
- Bernays (1930), Paul: *Die Grundgedanken der Fries'schen Philosophie in ihrem Verhältnis zum heutigen Stand der Wissenschaft* (1928), abgedr. in: *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, Neue Folge, Bd.V., Heft 2, Göttingen.
derselbe (1953): *Über die Fries'sche Annahme einer Wiederbeobachtung der unmittelbaren Erkenntnis*. In: *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, hrsg. von M. Specht / W. Eichler, Göttingen 1953.
- Brentano (1973), Franz von: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd.I, Hamburg (Orig.ausg.: Leipzig 1874).
- Blanshard (1958), Bernard: *L. Nelson: System der Ethik*, in: *RATIO*, Heft 2.
- Cassirer (1974), Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I-IV., Dritter Band, *Die nachkantischen Systeme*, Repr. of the 2nd ed. 1923, New Haven, Conn. (first ed. 1920, Erstaufl. Orig. 1906), Darmstadt.
- Chisholm (1969), Roderick M.: *Perceiving*, A Philosophical Study, (1957), sixth prin., Ithaca & London.
Chisholm (1976), Roderick M.: *Person and Object*, A metaphysical Study, London.
- Coreth (1986), Emerich: *Was ist der Mensch?* Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, 4. neubearbeitete Aufl., Innsbruck-Wien.
Coreth (1999), Emerich: *Beiträge zur christlichen Philosophie*, hrsg. v. Kan- zian, Chr., Innsbruck-Wien.
- Frege (1884), Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau.
- Fries (1967), Jakob Friedrich: *Sämtliche Schriften*, Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von König, Gert und Geldsetzer, Lutz, Aalen ff, Bd.

- I-XXII; am meisten zit. Werke: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, I-III.,(1828-1831/32)) (= NKV); System der Metaphysik (1829); Grundriß der Metaphysik (1824); System der Logik (1837)) (Die Schriften von Fries werden folgendermaßen zitiert: W.W. / Bandnummer, Seitenzahl; ((W.W.: III: 207) z.B. heißt: Schriften, Band III, S. 207.)
- Gadenne (1996), Volker: *Bewußtsein, Kognition und Gehirn: Einführung in die Psychologie des Bewußtseins*, Göttingen-Toronto-Seattle.
- Heckmann (1980/2002), Gustav: *Lenkungsaufgaben des sokratischen Gesprächsleitners*, in: Birnbacher, D. & Krohn, D. (Hgg.): *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002.; zuerst in: derselbe: *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Hannover 1980.
- derselbe (1953): *Das Sokratische Gespräch, die Wahrheit und die Toleranz*, in Specht, Mina / Eichler, Willy (Hgg.): *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, Frankfurt/ Göttingen.
- Schlick (1913), Moritz: *Gibt es intuitive Erkenntnis?* in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 37.
- derselbe (1926): *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, in: *Kant-Studien*, 31.
- Henry-Hermann (1985), Grete: *Die Überwindung des Zufalls*, Kritische Betrachtungen zu L. Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft, Hamburg.
- Herrman (2017), Kay: *Neue Fries'sche Schule*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie - 19. Jahrhundert*, Bd.1/3 (bislang unveröffentlichte Handschrift).
- Herrmann (1999), Kay: *Nelsons Kritik der Erkenntnistheorie und ihre Konsequenzen*, in: Hogebe, W., Herrmann, K. (Hgg.): *Jakob Friedrich Fries: Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker*, Frankfurt a.M., Bern u.a.
- Ingarden (1962), Roman: *Bemerkungen zum Problem der Begründung*, in: *Studia Logica*, Tom XIII/1962, Lodz.
- Jakowljewitsch (1988), Dragan: *Leonard Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaft*, Frankfurt-Bern, u.a.
- Jakovljević (2016), Dragan: *Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen*

gen, Abhandlungen zur Erkenntnislehre und praktischen Philosophie, Nordhausen.

Kant (1913), Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: I. Kants Werke, hrsg. v. E. Cassirer u.a., Bd. III, hrsg. v. A. Görland, Berlin, (= KRV; soweit nicht anders angegeben, wird dieses Werk nach dieser Ausgabe zitiert).

Kant (1969), Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/872), in: I. Kant: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. II, Darmstadt (= KRV-D.).

Kant (1998), Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1872), Hamburg.

Kant (1963), Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in: Kant, I.: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Weischedel, W., Bd. III, Darmstadt (= *Prol.*).

Kant (1913), Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, (Bd. IV in: E. Cassirer u.a. (Hgg.): I. Kants Werke), hrsg. v. A. Buchenau und E. Cassirer, Berlin (=MAN).

Kleinknecht (2013), Reinhard: *Zur Begründungskonzeption Leonard Nelsons*, in: Fatić, A. (Hrsg.): Denkformen, FS D. Jakovljević, Belgrad.

Kraft (1960), Victor: *Erkenntnislehre*, Wien.

Kraft (1926), Victor: *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden*, Wien.

Leibniz (1959), Gottfried, W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, in: (ders.): Philosophische Schriften, hrsg. von Engelhardt, W.v. & Holz, H.H., Darmstadt.

Lorenz, (1974), Konrad: *Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit*, abgedr. in: derselbe: Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten, hrsg. von Eibl-Eibesfeldt, I., 6. Aufl., München-Zürich 1990.

derselbe (1976): *Die Vorstellung einer zweckgerichteten Weltordnung*, abgedr. in: dieselbe Ausgabe.

Lyons (1986), W.: *The disappearance of introspection*, Cambridge (Mass.).

Nelson (1973), Leonard: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, hrsg. von P. Bernays, W. Eichler, A. Gysin, G. Heckmann, G. Henry-Hermann, F. von Hippel, S. Körner, W. Kroebel, G. Weisser, Hamburg. (Die Schriften Nelsons werden von mir folgendermaßen zitiert: Bandnummer:

- Seitenzahl; ((III: 207) heißt z.B.: Schriften Band III, Seite 207.) [Besonders wichtige Referenzen: Nelson, Leonard: Über das sogenannte Erkenntnisproblem (Göttingen 1908); derselbe: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie* (Bologna 1911); ders.: *Erkenntnis und Irrtum: Thesen und Schlußwort zur Diskussion des Vortrages von F.C. Schiller* (Bologna 1911); ders.: Über den Pragmatismus, Diskussionsbeiträge (Heidelberg 1908-1909); alle abgedruckt in: ders.: *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*, Mit einem Vorwort von G. Weisser und L. Neumann, Band II., in: ders.: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Hrsg. von P. Bernays, W. Eichler, A. Gysin, G. Heckmann, G. Henry-Hermann, F. von Hippel, S. Körner, W. Kroebel, G. Weisser, F. Meiner Verlag, Hamburg 1973.]
- Nelson (2004), Leonard: *Kritische Naturphilosophie*. Mitschriften aus dem Nachlass, hrsg. v. Schroth, J. & Herrmann, K., Heidelberg.
- Nelson (1916), Leonard: Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Handschriftenabteilung (SUB Göttingen): *Leonard Nelson, Brief an David Hilbert*, dat. Westend, Berlin, 29.12.1916, Cod. Ms. D. Hilbert 482, 20a.
- Oppenheimer (2015), Franz: *Schriften zur Soziologie*, hrsg.v. Lichtblau, K., Wiesbaden.
- Picht (1985), Georg: *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart.
- Popper (1969), Karl, R.: *Logik der Forschung*, 3. verm. Aufl., Tübingen.
- Popper (1979), Karl, R.: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, hrsg.v.T.E. Hangsen, Tübingen.
- Popper (2000), Karl: *Lesebuch*, hrsg. v. Miller, D., 2. Aufl., Tübingen.
- Popper (1979a), Karl, R.: *Ausgangspunkte*. Eine intellektuelle Autobiographie, Hamburg.
- Popper (2015), Karl, R.: *Erkenntnis und Evolution*. Zur Verteidigung von Wissenschaft und Rationalität, hrsg.von H.-J. Niemann, Tübingen.
- Pulte (1999), Helmut: „... sondern Empirismus und Speculation sich verbinden sollen“ *Historiographische Überlegungen zur bisherigen Rezeption des wissenschaftstheoretischen und naturphilosophischen Werkes von J.F. Fries und einige Gründe für dessen Neubewertung*, in: Hogrebe, W. und Hermann, K. (Hgg.): *Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker*, *Studia Philosophica et Historica*, Bd.25, Frankfurt a.M., Bern... u.a.

- Rapp (2016), Friedrich: *Metaphysik*, 2. Aufl., München.
- Reid (1976), Constance: *Courant in Göttingen and New York, The Story of an improbable Mathematician*, New York/Heidelberg/Berlin.
- Rickert (1923), Heinrich: *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*. Eine Problemstellung, in: Logos, Bd. XII, Heft 1, (S. 235-280).
- Seidel (1992), Horst: *Hermeneutik und Metaphysik*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 37/1991 (S.7-19).
- Specht (1987), Rainer: Über drei Arten von Metaphysik, in: Oelmüller, W. (Hrsg.): *Metaphysik heute?* Paderborn/München/Zürich.
- Topitsch (1996), Ernst: *Studien zur Weltanschauungsanalyse*, Mit einem Vorw. von H. Albert, hrsg.v. Baum, W., Wien (o.J.).
- Birnbacher, Dieter / Krohn, Dieter (Hgg.) (2002): *Das Sokratische Gespräch*, Stuttgart.
- darin:
- Nelsons (1922/2002), Leonard: *Die Sokratische Methode*.
- Raupach-Strey(1996/2002), Gisela: *Das Sokratische Paradigma und seine Bezüge zur Diskurstheorie*.
- Klafki (1996/2002), Wolfgang: *Heckmanns Beitrag zur Weiterentwicklung des sokratischen Gesprächs*.
- Birnbacher (1999/2002): *Philosophie als Sokratische Praxis: Sokrates, Nelson, Wittgenstein*.
- Franke (1991), Holger: *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischer Arbeiten*, Amersbek bei Hamburg.
- Heckmann (1993/2002), Gustav: *Lenkungsaufgaben des sokratischen Gesprächsleiters*.
- Henry-Hermann (2001), Grete, in: Soler, Lena/Schnell, Alexander.: *Grete Henry-Hermanns Beitrag zur Philosophie der Physik*. In: Miller, S./Müller, H. (Hgg.): *In der Spannung zwischen Naturwissenschaft, Pädagogik und Politik. Zum 100. Geburtstag von Grete Henry-Hermann*, Bonn 2001.

Meinong (1915), Alexius: Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie, Leipzig.

Mittelstrass (2015), Jürgen: Der Philosophische Blick. Elf Studien über Wissen und Denken, Berlin.

Steinvorth (1994), Ulrich: Warum überhaupt etwas ist. Kleine demiurgische Metaphysik, Reinbek bei Hamburg.

Издавач
Институт за српску културу - Никшић

Библиотека
Монографије

Књига
33

За издавача
Доц. др Будимир Алексић

Herausgegeben von
Institut für Serbische Kultur, Nikšić-ISK

Штампа
Ободско слово, Подгорица

Das Bild auf der Rückseite des Umschlags: der Mannheimer Wasserturm.

CIP - Каталогизација у публикацији
Национална библиотека Црне Горе, Цетиње

ISBN 978-9940-720-68-1
COBISS.CG-ID 17917700